



**Курсом  
развивающейся  
Молдовы**

*Посвящается юбилею известного  
ученого антрополога,  
эколога, археолога  
Надежды Анатольевны Дубовой*



1966 г. Н.А. Дубова –  
ученица 10 класса школы № 109 г. Москвы  
(фото В.Т. Денисова)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Центр по изучению межнациональных отношений  
Института этнологии и антропологии  
имени Н.Н. Миклухо-Маклая

Институт культурного наследия  
Академии Наук Республики Молдова

Комратский государственный университет

# КУРСОМ РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ МОЛДОВЫ

Том 7

Гостеприимство и ярмарки  
как институты  
соционормативной культуры

Составители  
*М.Н. Губогло, Л.В. Федотова*

Под общей редакцией  
*М.Н. Губогло*

Москва – 2009

УДК 39:316 (478.9=512.165)  
ББК 63.5  
К 93

Подготовка и издание книги осуществлены при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» в рамках темы «Преимственность и инновационные стратегии в соционормативной культуре в изменяющемся мире» и гранта РГНФ № 09 01-00012а «Гагаузы: история в культуре и культура в истории»

Редакционная коллегия серии:  
М.Н. Губогло (гл. ред.), Н.А. Дубова,  
Г.А. Комарова, Л.В. Остапенко, И.А. Субботина

К 93 Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры – Составители: М.Н. Губогло, Л.В. Федотова. Общая редакция: М.Н. Губогло. М.: Старый сад. 2009. – 536 с.

ISBN 5-89930-130-9

Два очередных тома – 7-ой и 8-ой – основаны на материалах IV Российско-молдавского симпозиума и на статьях, специально подготовленных к юбилею Надежды Анатольевны Дубовой. Авторы каждого тома считают своим приятным долгом и честью признать заслуги юбиляра в освещении прошлой и современной истории народов Средней Азии, России и других стран евразийского пространства.

В предлагаемых сборниках статей отражены итоги исследований, проведенных в области этнологии, социальной и физической антропологии, этносоциологии и культурологи.

Тематическое многообразие материалов в сборниках по замыслу составителей и поклонников таланта юбиляра призвано манифестировать многочисленные грани дарований Н.А. Дубовой, внесшей своим творчеством значительный вклад в каждую из перечисленных отраслей гуманитарного знания.

В 7-м томе внимание авторов сосредоточено на анализе традиций гостеприимства, принятых в системе соционормативной культуры народов мира, в том числе Республики Молдова, России и Казахстана, а также итогов изучения единства и многообразия элементов их культурного наследия.

ISBN 5-89930-130-9

ББК 63.5

© Центр по изучению межэтнических отношений ИЭА РАН, 2009.  
© Институт этнологии и антропологии РАН, 2009.

## СОДЕРЖАНИЕ

*Губогло М.Н.*  
Гостеприимство и ярмарки как социальные добродетели этно- и социогенеза..... 7

### РАЗДЕЛ I.

#### ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ

*Тишков В.А.*  
О культурном многообразии, поведенческих стратегиях и нормах «нашего времени» ..... 30

*Губогло М.Н.*  
Сохранение и обогащение культурного наследия во взаимодействии с диаспорой.  
Критические размышления о Всемирных конгрессах гагаузов ..... 68

*Лопуленко Н.А.*  
Этнография гостеприимства ..... 132

### РАЗДЕЛ II.

#### ИНСТИТУТ ГОСТЕПРИИМСТВА В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА

*Лукьянец О.С.*  
Обычай гостеприимства у молдаван ..... 196

*Яровая В.*  
Традиции гостеприимства – визитная карточка молдаван ..... 207

*Постолаки Е.*  
Размышления над социальными маркерами престижности в молдавском селе ..... 217

*Зайковская Т.В.*  
Концепт «гость» в языковом сознании русских, молдаван и болгар ..... 231

*Шишкал К.Б.*  
Гостеприимство – традиционная форма межнационального культурного обмена ..... 245

*Быткэ А.*  
Гостеприимство цыган в Молдове ..... 250

### РАЗДЕЛ III.

#### ГОСПРИИМСТВО У НЕКОТОРЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИЙСКОГО ПРОСТРАНСТВА

*Акиева С.И.*  
Традиции гостеприимства у карачаевцев и балкарцев: история и современность..... 258

<i>Беляева Н.Ф.</i> Обычай гостеприимства у мордвы .....	310
<i>Казиев С.Ш.</i> Гостеприимство как этнокультурный элемент повседневной жизни казахов .....	327
<i>Мейрманова Г.А.</i> Этикет гостеприимства у казахов .....	339

**РАЗДЕЛ IV.  
КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ. ЕГО СОЦИАЛЬНЫЕ  
ЛОКОМОТИВЫ И ДОБРОДЕТЕЛИ**

<i>Анчабадзе Ю.Д.</i> П.Ф. Преображенский и среднеазиатская экспедиция РАНИОН 1928-1929 годов .....	368
<i>Субботина И.А.</i> К истории появления гагаузов на Северном Кавказе .....	386
<i>Остапенко Л.В.</i> Русские Молдовы в системе межэтнической трудовой кооперации .....	403
<i>Папцова А.К.</i> Эволюция роли рынка в жизни горожан. (На примере рынка г. Чадыр-Лунга) .....	431
<i>Снежкова И.А.</i> Православные ярмарки Москвы как отражение соционормативной культуры сегодняшнего дня .....	451
<i>Квиликва Е.Н.</i> Институт крестного родства у гагаузов Молдовы и Болгарии .....	469
<i>Аникин Н.В.</i> О роли соционормативной культуры во взаимоотношениях болгар и гагаузов юга Молдовы .....	480
<i>Квиликва Е.Н., Сакович В.А.</i> Адаптация и аккультурация белорусов Молдовы (по данным поэзии) .....	493
<i>Сафин Ф.Г.</i> Национально-региональный компонент в языковой политике Российской Федерации .....	514
<i>Лукьялова О.О.</i> Фотография как исторический источник сквозь призму истории фотографии .....	522

## ПРЕДИСЛОВИЕ

*М.Н. Губогло*

### ГОСТЕПРИИМСТВО И ЯРМАРКИ КАК СОЦИАЛЬНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ ЭТНО- И СОЦИОГЕНЕЗА

Гостеприимство и ярмарки, окультуренные исторически сложившимися традициями и обычаями, ограниченные принципами и институтами соционормативной культуры, выступают важными характеристиками продвинутого человеческого сообщества, настраивая людей на смекалку и инициативность, на доверительность и солидарность, как на личном, так и на групповом уровне. И если драматургия и качество гостеприимства определяют прогресс или регресс в этике социально-коммуникативной сферы, ярмарки обеспечивают успехи в хозяйственной и в социально-экономической области. Так было в истории многих народов мира. Народы России, Молдовы и других стран евразийского пространства не составляют исключения из общего правила. Можно сказать, что гостеприимство и ярмарки, наполненные здоровой и жизнеутверждающей силой, представляют собой заслуженную «награду» обществу. Они способствуют накоплению социального капитала, обеспечивающего внутреннюю гармонию, без которой немислимы ни индивидуальная социализация личности, ни групповая стабильность и прочность сообщества, ни социально-экономическое и социокультурное процветание.

Подобно месту и роли хлеба и напитков [См., например: Этнография питания народов стран Зарубежной Азии, 1984; Культура жизнеобеспечения и этнос, 1983; Хлеб в народной культуре: этнографические очерки, 2004; Хмельное и иное: напитки народов мира, 2008] в системе народной культуры и жизнеобеспечения, гостеприимство и ярмарки обеспечивают не только на-

ращивание социального капитала, но и способствуют функционированию нормальной жизнедеятельности, в том числе за счет межпоколенной трансмиссии культуры и навыков повседневного уклада жизни [Марина Мартынова, 2009].

Центральное место в предлагаемых томах – 7-м и 8-м – занимают материалы IV Российско-молдавского симпозиума по теме: «Гостеприимство и ярмарки», состоявшегося 15 мая 2009 года в Кишиневе в рамках представительной международной конференции «Актуальные проблемы археологии, этнологии и искусствоведения», организованного Институтом культурного наследия АН РМ, Государственным и педагогическим университетами Кишинева, при участии Института этнологии и антропологии РАН и Комратского государственного университета.

Участники симпозиума с энтузиазмом продолжили обсуждение проблематики соционормативной культуры на примере двух ее общественно значимых институтов – гостеприимства и ярмарок.

Вместе с тем, подготовленные на основе итогов Российско-молдавского симпозиума 7-й и 8-й тома из серии «Курсом развивающейся Молдовы», посвящаются юбилею доктора исторических наук Н.А.Дубовой – талантливому специалисту, известной научной общественности весомым творческим вкладом в изучение человека и его миграционных передвижений по обширным евразийским пространствам на разных этапах отечественной и всемирной истории. Именно ей принадлежит руководство реализацией востребованного временем и молдавским обществом оригинального научно-исследовательского проекта «Социально-социодатальная и этноразрушительная энергия гастарбайтерства», инициированного Центром по изучению межэтнических отношений ИЭА РАН, поддержанного Российским Гуманитарным Научным Фондом. Общественно-политическое и социокультурное значение итогов этого исследования, частично отраженное в ряде публикаций, заключается в том, что были выявлены, систематизированы и обобщены достоверные данные, мало или совсем не известные в широкой печати, о серьезных угрозах, нависших, подобно Дамоклову мечу, над населением южных регионов Республики Молдова в связи с безработицей и валютотекущим развитием страны, с трудом выползающей из серии социально-экономических и этнополитических неурядиц.

Всестороннее исследование трудовой миграции (гастарбайтерства) на территории Гагаузии базировалось кроме литературных и архивных источников, на полевом материале, включающем проведение этносоциологического опроса, фокус-групп из числа гастарбайтеров и анализа этнодемографических и социально-экономических показателей для трех городов южных регионов Молдавии – гг. Комрата, Чадыр-Лунги и Вулканешты и 7 сел. Обстоятельно были изучены половой и возрастной состав мигрантов, причины миграции, факторы, влияющие на ее направление, последствия эмиграции для семьи и этнической общности в целом. На основе полученных данных была выявлена эффективность различных мер по оптимизации ситуации с занятостью в Гагаузии и предложены пути преодоления кризиса, в том числе за счет сбалансированного сочетания двух разноплановых стратегий: преодоления безработицы в районах исконного проживания потенциальных мигрантов и оказании содействия администрацией Гагаузии людям, выезжающим на заработки [Гастарбайтерство..., 2006; Ямсков, 2006].

Успешной реализации современного проекта по гастарбайтерству в немалой мере способствовал тщательно изученный опыт трудовой миграции гагаузов в межвоенный и далее в послевоенный периоды, а также изучение типологически сходных процессов на примере Абхазии [Абхазы, 2007; Этническая экология: народы и их культура, 2008].

Так, например, были учтены сведения, собранные в 1952 г. в селах южных районов Молдавской ССР и Измаильской области Украинской ССР, населенных гагаузами, где работала комплексная экспедиция кафедры этнографии МГУ и Института этнографии АН СССР. Ее участники собирали материалы по истории, хозяйству и занятиям, материальной культуре, семье и семейным отношениям. Как видно из отчета руководителя этой экспедиции, впоследствии известного российского этнографа Г.Е. Маркова, в центре внимания экспедиции находились важнейшие вопросы системы жизнеобеспечения гагаузов. Старики-информаторы вспоминали, что в 1930-е годы из сел Александровка и Дмитриевка в 1930-е годы на заработки уходила половина мужчин трудоспособного возраста. Одна часть гастарбайтеров того времени нанималась к помещикам на сельскохозяйственные работы, другая – мигрировала в города Румынии и искала

работе в качестве дворников, прислуги, огородников [Марков Г.Е., 1953. С.57].

Переход от планового хозяйства к рыночным отношениям, начавшийся сразу после развала Советского Союза в 1990-е годы, переориентировал структуру социальных отношений в гагаузском регионе, как и во всем остальном постсоветском пространстве к такому состоянию, когда модернизация, вызвала мощную волну имущественной дифференциации, что в свою очередь повело к социальной поляризации.

Как показали итоги реализации проекта Н.А. Дубовой, современное гастарбайтерство представляет собой жизненно важную проблему, т.к. ведет к социально-экономическому упадку еще в недавнем прошлом относительно благополучных районов. Это, в свою очередь угрожает этнокультурной деградацией, потерей самобытности и разрушением устоявшихся, ставших привычными норм жизнедеятельности и жизнеобеспечения. Не случайно, среди политической элиты и в научном дискурсе активно обсуждаются вопросы о том, какая из двух парадигм выхода из кризиса является приоритетной: та, что связана с задачами форсированного развития хозяйства и экономики Гагаузии или вторая – связанная с возрождением культуры, идентичности и этничности гагаузского народа. Между тем, как это часто бывает, видимо, истина находится где-то на пересечении двух парадигм.

Изучению проблем гастарбайтерства дан новый импульс по выявлению и анализу объемов трудовых миграций из одних стран в другие; в составление географических карт основных направлений оттока и притока граждан различных национальностей; в выявлении основных способов преодоления государственных и административно-территориальных границ; в анализ этнодемографического и этносоциального состава мигрантов.

Более того, в опубликованной книге серьезное внимание уделяется сравнительному анализу факторов выталкивания и факторов притяжения, соотношению позитивных и негативных сторон гастарбайтерства как для стран-доноров, так и для стран-реципиентов. Преодолены частично пробелы в изучении тех аспектов гастарбайтерства, которые генерируют социальные конфликты или же способствуют их опережающему предупреждению и преодолению [Гастарбайтерство. Факторы выталкивания и притяжения, 2006].

Успешное осуществление молдавского проекта о гастарбайтерстве в известной мере было предуготовано не только всем предшествующим творческим опытом Н.А. Дубовой, но и реализацией типологически сходного проекта на примере Абхазии. Впечатляют его формальные итоги: всего за 2006-2008 гг. по теме проекта при участии Н.А. Дубовой было опубликовано 5 книг общим 136 п.л. и 45 статей.

В Абхазском исследовательском проекте комплексное изучение механизмов приспособления этнических общностей к постсоветским трансформациям велось на примере изменений в системе жизнеобеспечения и этнокультурной адаптации временных трудовых мигрантов в России. Трудовая миграция, являющаяся своеобразной «адаптивной стратегией», позволяет приспособиться к новой социальной реальности. Полевые исследования показали, что она ведет общность к модернизации в целом и улучшает материальное благосостояние семей. Но в то же время она резко изменяет демографическую структуру как страны донора, так и страны-реципиента, разрушает традиционные нравственные и этические принципы, и, как следствие этого – распространяются различные формы девиантного поведения, размывается этнокультурная идентичность и ослабевают родственные и общинные социальные связи. Тем не менее, как неисправимый оптимист, Н.А. Дубова уверена, что для преодоления кризисных явлений и безработицы на местах как в России, так и в других странах СНГ не все резервы исчерпаны. Чтобы не быть голословной, в частности, утверждает, что согласно данным официальной статистики, можно за счет проведения продуманной политики организации рабочих мест обеспечить трудовые потребности разных сфер деятельности в этих регионах без привлечения каких бы то ни было мигрантов. В регионах России и в странах СНГ могут и должны быть приняты управленческие решения, которое дадут возможность массам людей не уезжать в поисках приличных средств существования для семьи вдалеке от семьи, а найти достойное место приложения своих сил и знаний в родных местах.

Другой формой адаптации в условиях постсоветских трансформаций являются изученные изменения в системе жизнеобеспечения абхазов, которые, несмотря на серьезные демографические, социально-экономические изменения в Республике, благодаря внутренней консолидации населения, малой мигра-

ции и необходимости решения проблем на своей территории, общество изыскало резервы внутреннего развития. Позитивные тенденции развития сельского хозяйства Абхазии сочетаются с положительной динамикой физического здоровья населения. Таким образом, из двух проанализированных случаев трансформации традиционной системы жизнеобеспечения, более закрытая, абхазская, модель оказалась намного более эффективной, чем широко распространенная открытая.

Поучительным был путь Надежды Анатольевны Дубовой к вершинам науки. От родителей отца – Степанова Анатолия Григорьевича, выдающегося советского боксера, исполнителя роли Юрия Рогова в фильме «Правая перчатка» и матери – Платоновой Нины Степановны, – кандидата архитектуры она унаследовала неукротимую волю и упорство к достижению поставленной цели, ненасытную жажду поиска истины и готовность добывать из немой мглы прошедших веков прекрасные артефакты – создания человеческого гения. Так рождались ее произведения, посвященные прошлой и современной истории народов, благодаря которым стали очевидными многие образы и блики, контуры и контрасты евразийского пространства.

Не случайно за большую серию работ, посвященных формированию антропологического облика населения Средней Азии, Приуралья, Северного Кавказа и других регионов СССР (включивших в том числе и ее монографию «Формирование антропологического состава населения Северного Таджикистана» [М., 1996]), положенную в основу ее докторской диссертации «Соотношение биологической и социально-культурной дифференциации человечества» [2002], ей была присуждена ученая степень доктора исторических наук.

Мало кто при комплексном изучении генетической и социокультурной дифференциации человеческих популяций на таком обширном разнородном материале, сделал широкомасштабные и убеждающие выводы, как Н.А. Дубова, о том, что сходство между общностями по культурным характеристикам не может однозначно считаться свидетельством общности происхождения, также как и сходство физических характеристик представителей отдельных общностей не говорит об их культурном единстве.

За несколько лет до того, как Госсекретарь США Хилари Клинтон предложила Министру иностранных дел Российской

Федерации новую идеологию, согласно которой отношения между двумя ведущими государствами современности нуждаются в «перезарядке», Н.А. Дубова, обстоятельно изучив процессы сплочения, слияние и трансформации существующих до их возникновения других популяций и этносов, предложила оригинальный по форме и емкий по содержанию термин «переплавки».

Следуя лучшим традициям отечественной науки, в том числе заветам основоположников советской школы комплексного изучения расовых и этносоциальных элементов [В.И. Козлов, Н.Н. Чебоксаров, 1982], Н.А. Дубова пришла к выводу о том, что «процессы как социально-исторической и культурно-языковой, так и биологической (антропологической) дифференциации населения являются сторонами единого процесса – освоения человеческого земного пространства, приспособления к нему».

Развивая свои взгляды о двух моделях связи антропологической (биологической, популяционной) и социокультурной дифференциации населения, Н.А. Дубова предложила понимать их в рамках первой модели как «формирование границ антропологических образований в согласовании с границами историкокультурных общностей, а не этнических, и, тем более, не государственных», а в контексте второй модели как о совпадении антропологических совокупностей с этническими.

Одно из исключительных дарований ее таланта – умение в малой вещи, как сказал бы Н.В. Гоголь, увидеть крупномасштабное историческое содержание. Извлеченные ею из небытия материализованные следы истории энциклопедичны по охвату и принципиальны по достоверности информационного материала. В них, как в зеркале, отражаются многие признаки принадлежности народов к евразийской цивилизации. Чувство полноты, которое проявляется в произведениях Н.А. Дубовой, вселяет в нас осознание причастности к ходу истории и обнаруживает свои истоки в нашем базовом стремлении, как сказал бы Арнольд Тойнби, познанию истории [Тойнби А., 1991].

Поступив сначала в одну из элитных школ Москвы (№ 110) и завершив среднее образование в 109-й «биологической» школе при Биофаке МГУ, Н.А. Дубова, преодолев выпавший на ее долю повышенный конкурс, поступила на Биолого-Почвенный факультет МГУ.



Однако на втором курсе, убедившись, что археология не менее интереснее, чем медицина и биология, она со студенческой скамьи загорелась романтикой экспедиционной жизни, культурой и искусством далеких пращуров, пронизанных мифами, легендами, сказаниями со щемящей остротой позволяющих понимать современное бытие.

Не случайно слушая или читая ее блистательные доклады о раскопках древнего Гонура, слушатели и читатели преисполняются желанием побывать на площадях и улицах древних городов, полюбоваться дивными пропорциями и сводами полуразрушенных памятников. Трепетно взирая на шедевры и артефакты древности нам, вслед за Н.А. Дубовой, слышится гулкая поступь народов, переселяющихся из одних земель в другие, что дает ощущение причастности к давно минувшим временам, событиям, явлениям, исчезнувшим красотам этой многообразной жизни.

Каждый из нас в юности воспринимает окружающий мир восторженно. Однако с годами у многих юношеская романтика истрачивается и ослабляет. У Н.А. Дубовой, судя по энергетике ее вдохновения и проблематике опубликованных трудов, магия молодости не убывает и знакомство с каждой очередной ее публикацией нам приносит порой утраченную свежесть.

Немаловажную роль в этом сказочном погружении в собственную юность, играет, как это ни парадоксально, творчество далеких предков, извлечению которого из небытия с такой страстью, в том числе в ходе ежегодных экспедиций отдается Н.А. Дубова. Почему именно ей дана возможность приумножать ценности и краски сегодняшнего дня с помощью колдовского процесса возвращения предметов обыденной жизни и искусства из мглы веков?

Вникая в тексты, написанные Н.А. Дубовой, читатели вслушиваются в несмолкающий, непрестанный ход истории, напоминающий отдаленный гул беспокойного движения тысяч коней и людей, завораживающее в поистине магическом стремлении вперед к новым степям, пастбищам и угольям.

Позволим себе оглянуться на «золотой век» тех из нас, кому довелось учиться в стенах прославленного МГУ. *Alma mater* многое может объяснить!

На втором курсе, как вспоминает сама Н.А. Дубова, одним из самых интересных предметов для нее была археология каменно-

го века, которую читала Мария Степановна Акимова – чудесный человек, прекрасный преподаватель и большой специалист. Благодаря Марии Степановне, по сложившейся ранее традиции летом 1968 г. О.Н. Бадер взял на полевую археологическую практику нескольких студентов. В их число, вместе с Г.В. Рыкушиной, С.Г. Ефимовой, Т.А. Нестеренко и Е.С. Саяпиной, попала и она. Экспедиция работала в северных районах Пермской области (пещерные палеолитические стоянки вокруг г. Александровска и Кизела). Кроме московских антропологов, там же проходили полевую практику студенты исторического факультета Пермского Государственного университета – А.М. Мурыгин (сейчас археолог, работает в г. Сыктывкаре), Б.Г. Чемериский (сейчас – профессор Пермского Политехнического университета). А.Л. Тасс (сменил много работ, в том числе преподавателя истории в средней школе, живет в Перми), Л.М. Михайлова (сейчас – археолог, работает во Владимирском краеведческом музее) и др., а также А. Юрасовский с исторического факультета МГУ (сейчас – сотрудник Института Российской истории РАН). На следующий год большинство из «биологинь» снова попросилось к Отто Николаевичу в экспедицию на Сунгирь.

На третьем курсе вместе с Г.В. Рыкушиной и Е.Ф. Губенко, Н.А. Дубова подключилась к работам, которые вела группа Е.Н. Хрисанфовой по изучению изменчивости гормонального статуса и конституции. Она участвовала в сборе материала, измерениях разных групп населения, проведении многоступенчатых химических анализов. В биологии, где требуется массовый опытный материал, вообще распространена традиция, когда вся лаборатория делает анализы (или проводит опыты) для того человека, который готовит кандидатскую или докторскую работы. Кому в первую, а кому во вторую очередь помогать, решает руководитель лаборатории. Без такой системы, при работе в одиночку, сбор полноценного материала может растянуться на долгие годы. Кроме того, именно благодаря этому, начинающие сотрудники имеют возможность освоить разные методики, изучить разнообразные методы анализа.

В качестве курсовой работы Елена Николаевна предложила им троим исследовать зависимость между конституцией и количеством таких половых гормонов как 17-кетостероиды, тестостерон и эстрогены у обезьян. Именно с этой целью летом 1968 г.

были проведены работы в Сухумском обезьяньем питомнике.

Работа вышла чрезвычайно интересная. Связь между гормонами и конституцией обнаружили. Уже в 2003 г., когда Н.А. Дубова была на кафедре антропологии в связи с защитой дипломной работы своей подопечной Е.А. Рожанской, Елена Николаевна Хрисанфова в разговоре вспомнила об этой курсовой. Она подчеркнула, в частности, что работа до сих пор остается в своем роде уникальной, т.к. подобных исследований пока проведено не было, и сожалела, что она не опубликована, и ей приходится ссылаться на рукопись курсовой.

«Научная деятельность» Н.А. Дубовой по изучению гормонов и конституции на этом, увы, и закончилась. Поэтому осенью 1969 г. она стала искать новую область приложения своих сил. Решающим стал курс этнографии, который читал антропологам Сергей Петрович Поляков. Не вдаваясь в детали описания обычаев и традиций народов мира (разве это можно сделать за 0,5 года!), он сумел показать студентам их разнообразие. Будучи знатоком Средней Азии, самые красочные слова он нашел именно для народов этого региона. Кроме восторженных эпитетов, была и «суровая критика» антропологов, которые со времен Л.В. Опшанина и В.Я. Зезенковой не изучали современное население. На это и «клюнули» опять втроем – Г.В. Рыкушина, Е.Ф. Губенко и Н.А. Дубова. В июне 1970 г. они уже собирались в экспедицию в Таджикистан...

Рецензируя одну из ранних работ Н.А. Дубовой, член-корреспондент АН СССР В.П. Алексеев писал, что она «умело сопоставляет антропологические наблюдения с историко-этнологическими и убедительно показывает преобладание» одного из антропологических комплексов признаков. Рекомендуя этот труд к публикации, В.П. Алексеев отмечал, что он представляет собою чрезвычайно серьезный вклад в антропологическую литературу.

Работая над кандидатской диссертацией «Антропологический состав таджиков Северного Таджикистана», Н.А. Дубова проявила особую чувствительность и пристрастие к монографическому изучению отдельных этнических групп в регионах Средней Азии в их динамическом развитии. Этот исторический подход, свойственный скорее историку и социологу, чем физическому антропологу, был обусловлен ее убеждением в том, что ареалы формирования ряда тюркоязычных народов причудливо соединяли в себе разнообразные археологические культуры, эт-

нические территории, хозяйственно-культурные уклады, религиозные культы, политические и военные союзы, периоды конфликтов и мирного времени, вторжений и экспансий, миграций и межэтнических смешений.

Поистине потрясающее впечатление производит научно-исследовательская и научно-организационная деятельность Н.А. Дубовой и прежде всего в условиях разработки программ исследований и реализации их в полевых, экспедиционных условиях. Вот их неполный перечень.

Около 300 публикаций, в том числе крупные индивидуальные и коллективные монографии, ответственная редакторская работа при подготовке и выпуске тематически ориентированных сборников, десятки выступлений с докладами на научных, научно-практических конференциях, в том числе международных, руководство, в качестве начальника, 25 экспедициями по теме: «Антропология населения СССР» (1970-2002 гг.), участие в пяти экспедициях «Современная сельская Абхазия: социально-культурные и медико-диагностические проблемы» (2003-2006 гг.), руководство девятью экспедициями по преимуществу в качестве начальника по теме: «Этническая экология переселенческих групп» (1986-1991 гг.) и пятью экспедициями (1993-1998 гг.) по темам: 1) «Современная социально-экономическая и этнокультурная ситуация в сельских регионах России» и 2) «Международные отношения в российских регионах».

Значительный вклад Надежда Анатольевна внесла в изучение «Антропологической истории Средиземноморья», возглавляя в течение девяти лет (2000-2009 гг.) девять археолого-антропологических экспедиций.

Таковы с высоты птичьего полета формальные ступени ее восхождения к вершине авторитетного ученого России, внесшего своим творчеством значительный вклад в развитие отечественного гуманитарного знания.

#### **Гостеприимство: реальность и символика**

Экстракт, извлеченный из доклада академика В.А. Тишкова «Устойчивость и подвижность этнокультурных границ», приуроченного к открытию 3-го Российско-молдавского симпозиума (апрель, 2008) и доклад М.Н. Губогло «Сохранение и обогащение культурного наследия во взаимодействии с диаспорой», подго-

товленный к открытию Второго Всемирного конгресса гагаузов (август, 2009) ориентируют на изучение единства и многообразия культур и народов, что вполне корреспондирует с исследованиями и публикациями Н.А. Дубовой, юбилею которой посвящены 7-ой и 8-ой тома.

В двух разделах 7-го тома, имеющих ключевое значение, и посвященных прошлому и современному состоянию ритуалов и обрядов гостеприимства, публикуются, во-первых, доклады участников очередного IV-го Российско-молдавского симпозиума по теме: «Гостеприимство и ярмарки», и, во-вторых, специально подготовленные статьи тех ученых России и Казахстана, которые по тем или иным причинам не смогли в октябре 2008 г. приехать в Кишинев.

В разделе о гостеприимстве народов Республики Молдова, анализируя труды и сообщения путешественников и авторов публикаций о Молдове, О.С. Лукьянец выдвигает задачу поиска идеологических основ обычаев гостеприимства в народной философии и обнаруживает в полифункциональной практике гостеприимства рациональное зерно, в частности, в том, что в ходе трапез, устраиваемых в честь гостя, «враг превращается в друга», «чужой» становится своим, родным», а соблюдение исторически сложившихся обычаев гостеприимства «приносит благополучие не только живым, но и мертвым на том свете». Ценность статьи О.С. Лукьянец не только в том, что она демонстрирует свою версию основных показателей происхождения гостеприимства у молдаван, но и предлагает новые документальные свидетельства, почерпнутые и систематизированные ею из полузабытых и малоизвестных свидетельств иностранных путешественников и литературных произведений.

Воспринимая гостеприимство как составную часть морального кодекса молдаван, как сильно развитых родственных отношений молдаван, а также как «диалог двух сторон», *Валентина Яровая* сосредотачивает внимание не только на содержательно-событийной стороне дела и на взаимных обязанностях сторон, но и на восприятии феномена культуры гостеприимства как «визитной карточки социального статуса молдавской семьи». Основной интерес в ее наблюдениях представляет почерпнутая из литературы, увиденная ею и детально воспроизведенная в тексте предметно-церемониальная инфраструктура, условия и регио-

нальные особенности приема и угощения, в том числе совместная с гостями трапеза и взаимное одаривание подарками.

В системе социальных маркеров престижности человека сельское общественное мнение отдает предпочтение богатству и неустанной работе родителей о благополучии и карьере своих детей. Чрезвычайно важное значение имеют и положительные личностные качества человека: трудолюбие, организованный быт, уровень образования и качество профессиональной подготовки, устойчивый порядок в душе и в хозяйственных делах. Лишь богатый и добрый человек, пользующийся репутацией «хорошего хозяина» или «хорошей хозяйки» может в любое время года и суток с достоинством принять любого гостя или группу людей. Не случайно в статье *Е.Постолаки* указанные особенности молдавского гостеприимства выступают на передний план при анализе его социальных и символических аспектов.

Используя обширные данные, собранные во время многочисленных полевых обследований и исследований, *Е.Постолаки* представляет читателям яркую панораму предметно-бытовой среды, в недрах которой реализуются ритуалы и обычаи молдавского гостеприимства. Не случайно, считает она, молдавских детей с малых лет обучают разным ремеслам, не только ткачеству, ковроделию, вышивке, вязанию, но и навыкам гостеприимства, например, приготовлению блюд к приему гостей. Тонкая наблюдательница перипетий обыденной жизни, *Е. Постолаки* детально раскрывает социальное значение потребляемых предметов, выполняющих сложную функцию по накоплению того, что Френсис Фукуяма называет социальным капиталом. От того, что «потребляет» сельский житель, от дорогой одежды до престижной иномарки, от дорогих напитков до ювелирных изделий, зависит в немалой мере успех его социального продвижения, профессиональной карьеры или установление дружеских отношений с «престижными» людьми.

При этом достигнутый уровень социального положения или престижности перед лицом общественного мнения, возлагает на обладателя ответственность «держат марку», т.е. предпринимать, подобно «человеку действующему» (Ален Турен) действия и поступки во имя сохранения социальной престижности [Турен А., 1998].

При изучении современных трансформационных процессов и путей, которыми движется Республика Молдова к демократическому порядку и рыночным отношениям, безусловно, методологически ценным представляется пассаж *Е. Постолаки* относительно формирующегося на новой основе порядка дарообмена, как форма поддержания личного имиджа, достигнутого социального статуса, а также налаживания и упрочения деловых межличностных связей.

В отличие от сухих сочинений экономистов и статистов, этнографы обладают более высокой чувствительностью к современным изменениям в «этнографии» быта, в том числе к новой системе ценностей в молдавском селе, среди которых, как отмечает *Е. Постолаки*, образцовая семья и благополучные дети, большой красивый дом и налаженное хозяйство, наличие ухоженной земли и передовой техники для ее обработки, богатая предметно-бытовая среда, высокий образовательный и профессиональный уровень хозяев, принимающих гостей.

С проблематикой социальных маркеров престижности и качества гостеприимства тесно корреспондируют ассоциативные связи, возникающие в качестве реакций на слово «гость» при сопоставлении его с понятиями «дом» и «сосед». По итогам острого эксперимента, проведенного *Т.В. Зайковской*, оказалось, что у русских и болгар среди реакций на концепт «гость», на первом месте оказались «праздник», «веселье», «радость», хотя и не совсем было ясно, то ли это было вызвано самим приходом гостей, то ли праздничными днями, когда гости чаще всего приходят. В ассоциациях молдаван по поводу прихода гостей также видное место занимают праздник и веселье, фиксируя параллельно ассоциации, связанные со счастьем, удачей, дружбой.

Сосредоточив внимание на взаимодействии культур в гостеприимстве, как традиционной форме межэтнического культурного обмена, *К.Б. Шишкан* пришел к выводу о неоднозначной роли, которую играет гостеприимство, воспринимаемое в узком (личностном) и в широком (межэтническом и межгосударственном) планах.

Длительное проживание в этнокультурном молдавском окружении внесло некоторые черты сходства в гостеприимство своеобразного и самобытного цыганского народа. Тем не менее, до сих пор в нем сохранились элементы, не свойственные обы-

чаям молдавского народа. Быть гостеприимно принятым гостем в цыганской семье, как показали обстоятельные наблюдения *Анны Быткэ*, во многом зависит не только от исторически сложившихся и неукоснительно соблюдаемых принципов и правил, но и от психологического настроения хозяев, в том числе от того, в какой мере гость соответствует «тем строгим требованиям, принятым» в соционормативной культуре цыганского народа и во многом от того, «какую выгоду получит хозяин после этого визита». Этот подход особенно применим к лицам не-цыганской национальности. Еще одна отличительная особенность цыганского гостеприимства состоит в более «демократическом» поведении гостя по сравнению с молдавским ритуалом. Эта «демократия» выражается в том, что друзья хозяина, приходящие к нему в гости, «не стесняются в изъявлении своих пожеланий». И, напротив, если цыганка-хозяйка понимает, что тот, кто пришел к ней домой, не отвечает жизненным установкам и требованиям, принятым их родом, и не вписывается своим поведением даже приближенно в цыганские нормы поведения, отношение к нему резко меняется. Хозяйка дает понять гостю, что хочет как можно быстрее избавиться от общества того, кто, с ее точки зрения, оскверняет дом своим поведением и греховным образом жизни, и который в корне отличается от искренне верующих цыган, каковыми они себя считают.

Народы Северного Кавказа не случайно считаются носителями и хранителями классических обычаев и ритуалов гостеприимства. Этот чрезвычайно важный институт занимает видное место в системе их соционормативной культуры [Мусукаев А.И., 1990; Бгажников Б.Х., 1985; Анчабадзе Ю.Д., 1985; Мамбетов Г.Х., 2002].

Важнейшим принципом и наиболее архаичной чертой «кавказского» гостеприимства, как отмечает *С.И. Аккиева*, служит «правило, согласно которому хозяин должен был предоставить приют, угощение и защиту любому человеку». Институт гостеприимства, будучи универсальным для народов Кавказа, тем не менее, имел ряд особенностей, обусловленных, надо полагать, не только географическими, этногенетическими и хозяйственно-культурными особенностями, но и личностными характеристиками и самого хозяина, и его гостя. Не случайно персонифицированный аспект гостеприимства находил выражение в том,

что балкарцы и карачаевцы, например, считали гостеприимство одной из главных добродетелей человека, в том числе выполнения четко разработанных, подчас излишне детализированных правил приема гостей, их прав и обязанностей хозяина.

Отличительной чертой гостеприимства северокавказских народов, драматургию которого можно, по мнению *С.И. Аккиевой*, представить «как диалог двух сторон, вступающих в общение», выступало правило принимать гостя, кем бы он ни был, «не ожидая в ответ никакой платы или услуги».

Еще одна его особенность состояла в том, что оно (гостеприимство), во-первых, «предписывало даже своего врага у себя дома принимать как гостя и оказать тому все полагающиеся почести», а, во-вторых, сама трапеза имела «принудительный характер».

Формализованный характер трапезы в ритуале гостеприимства у карачаевцев и балкарцев, как у других народов Кавказа, выражался в том, что центральным лицом застолья и его руководителем считался *тамата*, прекрасно знающий обычаи и традиции.

Анализ и концептуальная ревизия культа пищи, в том числе ее функциональной нагрузки и местоположения в системе ритуалов жертвоприношения и гостеприимства, привели *Б.Х. Бгажнокова* к выводу о необходимости корректировки устоявшегося в этнографии взгляда, согласно которому «пища рассматривается главным образом лишь в контексте материальной культуры [Бгажноков Б.Х., 2003. С.211].

Однозначно доверительное и прямолинейное восприятие этого вывода, вероятно, дало основание некоторым этнографам почувствовать себя святейшим Папой Римского и отказать пище в праве считаться элементом материальной культуры.

Многие институты соционормативной культуры, такие как, к примеру, гостеприимство, институт крестных родителей, ярмарки, балаганы, массовые гуляния и т.д. полифункциональны, совмещают в себе экономические, развлекательные, коммуникационные, психологические и прочие аспекты.

Как уже упоминалось, в гостеприимстве, например, сочетаются не только правила повседневного и семейного быта, но и определённые экономические и психологические моменты, совокупность которых, например, в гагаузской системе жизнедеятельности, определяется широкой философской категорией

адамлык, от слова «адам» (человек) – что означает меру проявления человечности.

В статьях *Н.Ф. Беляевой* (Саранск), *С.Ш. Казиева* (Петропавловск, Казахстан) и *Г.А. Мейрмановой* (Москва), прослежена динамика, выявлены и осмыслены с эстетической и рациональной точек зрения институты гостеприимства у оседлой мордвы и кочевых в прошлом казахов. Особый интерес вызывают итоги сопоставительного анализа представлений и реального бытования разнообразных форм и мотивов гостеприимства, типологии степени «почетности» гостей и списка приглашенных, этикет, драматургия и разносолы застолья, формы и очередность приветствия гостей, моральная и социальная значимость взаимных даров гостей и хозяев друг другу, песенное и иное обрядовое и увеселительное сопровождения процесса гостеприимства.

Предпринятый *Г.А. Мейрмановой* анализ в стиле этнографического ретро, позволил выявить и представить обстоятельную характеристику казахского гостеприимства, определить его коммуникативные, эмоциональные, рациональные идеи и задачи, в том числе привнесенные в систему казахского гостеприимства догматикой ислама, связанным с культурным наследием арабского мира, а также закрепленных бытующим среди казахов степным законом.

В современном круто изменяющемся мире, как показано в статьях о гостеприимстве, особое значение сохраняет бережное отношение к выявлению категории гостей, правилам их поведения и приема, церемониальная сторона застолья, в том числе тематика речевого поведения, начиная от разговоров об истории рода, изучения мыслей и идей их мудрых предков до нынешних обсуждений проблем политики, экономики и повседневной жизни.

## Литература

Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев, 2006. 519 с.

Абуков К.И. Величина крупная и неизменная. К творческому портрету академика Г.Г.Гамзатова // Горизонты современного гуманитарного знания. К 80-летию академика Г.Г. Гамзатова. М., 2008. 862 с.

Абхазы \ Отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун. М., 2007. 547 с.

- Александр Бенуа. Мои воспоминания. В пяти книгах. Книги первая, вторая, третья. Изд. второе, дополненное. М., 1990. 711 с.
- Ален Турен. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. Перев. С французского Е.А.Самарской. М., 1998. 204 с.
- Анцупов И.А. Аграрные отношения на юге Бессарабии (1812-1870). Кишинев, 1978.
- Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в конце XVIII – XIX в. Кишинев, 1996.
- Анцупов И.А. Сельскохозяйственный рынок Бессарабии в XIX в. Кишинев, 1981.
- Анцупов И.А., Топузлу Г.Н. Очерки истории гагаузов XIX в. Кишинев, 1993.
- Анчабадзе Ю.Д. Прекрасный обычай гостеприимства // СЭ. 1985. №4.
- Тойнби А. Постыжение истории. Пер. с англ. М., 1991.
- Арутюнов С.А. Кавказское застолье как социальный регулятор // Одиссей: человек в истории. М., 1990.
- Бгажноков Б.Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгейских (черкесских) народов // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- Бгожноков Б.Х. Основание гуманистической этнологии. М., 2003. 272с.
- Гастарбайтерство. Факторы выталкивания и притяжения. Составитель Н.А. Дубова. Отв. ред. М.Н. Губогло. М., 2006. 288 с.
- Губогло М.Н. Сполохи прошлого. Автобиографические зарисовки. Кишинев, 2008.
- Дионис Танасоглу. Узун керван. Долгий караван. Роман. Предисловие М.Н. Губогло. Кишинев, 1985. 415 с.
- Зашук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская область. Часть первая (553 с.) и вторая (260 с.). Санкт-Петербург, 1862.
- Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007. 840 с.
- Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Отв. ред. С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян. Ереван, 1983. 319 с.
- Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев, 1980.
- Лебедева Н.М. Новая русская диаспора: социально-психологический анализ. М., 1997.
- Майбетов Г.Х. Традиционная культура кабардинцев. Нальчик, 2002.
- Марков Г.Е. Материалы по этнографии гагаузов // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Т. XIX. М., 1953. С.55-67.
- Мартынова М. Особенности повседневного уклада жизни русских. М.: Этнография, 2009. 192 с.
- Мещеряк И.И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в южной Бессарабии (1808-1856). Кишинев, 1971. 341с.
- Мускаев А.И. Традиционное гостеприимство кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1990.

- Никогло Д.Е. Система питания гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев, 2004.
- Никогло Д.Е. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов \ Под общ. ред. М.Н. Губогло. М., 2008. С.310-329.
- Новаков С.З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел южной Бессарабии (1857-1918). Кишинев, 2004. 578 с.
- Новаков С.З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел южной Бессарабии (1857-1918). Chişinău, 2004. 578 с.
- Скуворцова А.Ю. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918-1940гг.). Кишинев, 2002. 280 с.
- Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004. 730 с.
- Хлеб в народной культуре: этнографические очерки \ Отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М., 2004.
- Хмельное и иное: напитки народов мира \ Отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. М., 2008. 488 с.
- Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002. 744 с.
- Этническая экология: народы и их культура \ Под общ. ред. Н.А. Дубовой и Л.Т. Соловьевой. М., 2008. 376 с.
- Этнографические исследования в Республике Молдова (История и современность). Кишинев, 2006. 560 с.
- Этнография питания народов стран Зарубежной Азии. М., 1981.
- Юраков А.В. Доверительность как социальный капитал трансформирующегося российского общества (По материалам этносоциологического исследования в Башкортостане, Татарстане и Удмуртии). Автореф. канд. дисс. М., 2004.
- Ямсков А.Н. Гастарбайтерство сельских гагаузов: масштабы и причины развития, направления выездов (по исследованиям 2005-2006 гг. в селах Кирист-Лунга и Чисминкой) // Курсом изменяющейся Молдовы. Том 1. Материалы 1-го Российско-молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований \ Под общ. ред. М.Н. Губогло. М., 2006. С.141-171.



Бабушка Платонова Серафима Васильевна  
на встрече В. Чкалова  
с женами красных командиров



Мама –  
Платонова Нина Семеновна



М.И. Калинин вручает награду  
Платонову Семену Павловичу (дедушка)



Кадр из кинофильма «Первая Перчатка».  
В роли Ю. Рогова –  
Степанов Анатолий Григорьевич (папа)



1957 г., 2-й класс



1970 г. У строящейся Останкинской башни  
с одним ее авторов Б. Злобиным (в центре),  
с архитекторами М.С. и С.В. Тихоновыми  
(справа) и И.Г. Першудчевым



1977 г. На даче с семьей



г. Красноармейск, 1987 г., с Г.В. Рыкушиной



1988 г., Петродворец, с детьми



1997 г. с отцом



2000 г., с мамой, дочкой и внуками



2005 г. с семьей



2007 г. в Австралии



2008 г. в Таиланде

## РАЗДЕЛ I

# ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ



В.А. Тишков

## О КУЛЬТУРНОМ МНОГООБРАЗИИ, ПОВЕДЕНЧЕСКИХ СТРАТЕГИЯХ И НОРМАХ «НАШЕГО ВРЕМЕНИ»

### Глобальность и специфика в восприятии культуры

При рассмотрении проблем толерантности и этнических отношений возможны два подхода, которые известный западно-европейский философ Майкл Уолцер называет «процедурным» и «ситуативным» подходами<sup>1</sup>. Первый подход – это своего рода нормативный взгляд, идеальный (гипотетический) вариант развития ситуации. Культурное многообразие здесь выступает как исторический и моральный императив и как универсальная данность, а мультикультурализм – как идеология и политика признания и поощрения этого многообразия в качестве единственно правильного политического выбора и механизма. Второй подход дает историческое и контекстуальное объяснение разным социокультурным ситуациям и различным реакциям общественной среды, действующим в социальном пространстве лишь на сам факт культурных различий и на их меняющуюся динамику.



Прежде всего интересен вопрос, что есть «культурное многообразие» (cultural diversity), столь часто упоминаемое в мировой науке и в политике

и столь блестяще отсутствующее в отечественном общественно-политическом дискурсе? Существуют ли языковые или просто смысловые аналоги этого понятия в русском языке? Наконец, как сходные или разные смыслы порождают различные политические практики и влияют на правовые нормы и систему государственного управления? Меньше всего мне бы хотелось затевать по этому поводу академическую дискуссию, но без не-

которой полемики с зарубежными и отечественными коллегами обойтись невозможно.

Даже среди ведущих российских экспертов взгляды на этничность как на одну из форм культурных различий могут расходиться. Так, специалист по кросскультурной психологии Н.М. Лебедева в своих работах и в проводимых среди российских школьников тренингов по толерантности исходит из того, что во всем мире (обычно имеется в виду Запад) деактуализация этничности – один из основных вариантов привнесения толерантности в общество. В России же после, якобы, длительного периода отрицания и принижения национального (имеется в виду этнического) самосознания, с одной стороны, и ассимиляции, с другой, по мере утверждения статуса и отличительности той или иной национальности и ее культурной самобытности улучшается установка на восприятие лиц других национальностей и на «межнациональное взаимодействие»<sup>2</sup>. Как пишет Н.М. Лебедева, «мы пришли к выводу, что позитивная этническая идентичность является основой этнической толерантности. Позитивная этническая идентичность понимается как отнесение себя индивидом к данному этносу на основе позитивной оценки его культуры, способствующей укреплению этнического самосознания группы и сохранению ее целостности как этнокультурного организма. Позитивная этническая идентичность проявляется в виде позитивного «мы-образа», включая ее этнокультурные особенности, чувства сплоченности, эмоциональной приверженности группе и общей удовлетворенности ее представителей своей этнической принадлежностью; в сфере межэтнической перцепции это предполагает наличие позитивной оценки иноэтнической группы и ее культуры, а также взаимоотношений с ней»<sup>3</sup>.

Исследования некоторых западных и российских специалистов по кросскультурной психологии даже позволили вывести «социально-психологический закон связи между позитивной этнической идентичностью и этнической толерантностью»: в норме для группового (этнического) сознания характерна тесная внутренняя связь между позитивной групповой (этнической) идентичностью и аутгрупповой (межэтнической) толерантностью. В неблагоприятных социально-исторических условиях данная связь может распадаться или становиться обратной. «Подобный взгляд на проявления этнической интолерантности (и этноцент-

ризма в целом) как на результат действий механизмов социально-психологической защиты ради сохранения позитивной этнической толерантности позволяет более глубоко постичь мудрую природу психологических механизмов человеческой саморегуляции, результатом и целью которой является сохранение этнической культуры и этнического мира»<sup>4</sup>.

Отчетливое и устойчивое этническое самосознание со всеми его стереотипами, по мнению российских этнопсихологов, уже оформляется к моменту школьного возраста и только через «открытие» индивидом собственной самобытности и нормальное внешнее восприятие возможно заинтересованное и позитивное отношение к другим культурам. Тем самым обучение толерантности и многокультурности должно начинаться с раскрытия четкой и единственной национальности детей или подростков (потомки смешанных браков ис-



Пока трудно сказать, как из квантового пространства-времени возникает классическая действительность

ности и многокультурности должно начинаться с раскрытия четкой и единственной национальности детей или подростков (потомки смешанных браков ис-

ключаются как маргиналы или зачисляются в ту одну категорию, которой их обучили родители и которую они записали в документах). Кроме того, следует обучать культурной отличительности каждого члена и носителя культуры «этнуса», чтобы вызвать интерес и уважение к «другому». На сходных постулатах основываются фактически все отечественные работы по проблемам межкультурных взаимодействий, поликультурного образования и педагогики толерантности<sup>5</sup>.

Что в этом, казалось бы, вполне корректном подходе нам представляется недостаточным? Во-первых, если национальная (этническая) принадлежность столь фундаментальна, формируется почти в младенчестве и сама по себе не должна подвергаться воздействиям, кроме признания и уважения, тогда почему подавляющее большинство людей в мире и значительная часть россиян не знают, что такое «национальность» в ее этническом смысле? После многих десятилетий академической индоктринации, пропаганды, бюрократических регистраций и репрессий, связанных с «национальностью», 1,5 млн. россиян вообще не указали свою национальность в переписи населения 2002 г. При чем, это – очень скромная цифра для российского населения пе-

риода постсоветских трансформаций, ибо, по крайней мере, около трети россиян имеют сложную этническую принадлежность по обоим родителям, и они просто не ведают, что можно иметь две, несколько или вообще не иметь «национальности». Тем более сам формат переписного листа и переписчик такую возможность исключают. Вместе с тем в последние годы россияне впервые получили возможность освободиться от принудительной записи в свои гражданские паспорта национальности, исходя из этнической принадлежности одного из родителей, что несколько снизило повседневные отсылки к этой форме идентификации личности. «Вот только в этом году при поступлении в институт мы своей дочке решили записать «русская», а так до этого и не задумывались», – сообщила мне в июле 2004 г. моя уральская племянница, вышедшая замуж за молодого человека татарской национальности и проживающая ныне в Екатеринбурге.

В противовес фундаменталистским трактовкам этничности, как неких «миров» и «статусов», многие россияне совершили или совершают переход в другую «национальность» по предпочтительному (экономически или политически более выгодному) выбору или же изобретают для себя «отдельную» идентификацию: *эрзя* вместо (не вместе с!) *мордвы*, *кряшены* и *булгары* вместо *татар*, *поморы* и *казаки* вместо *русских* и т.п. Многие меняют свое название на более благозвучное и, как им кажется, на «подлинное», а не на навязанное: *лопари* на *саамов*, *эскимосы* на *инуитов*, *якуты* на *саха* и т.п. Преимущественно в инструменталистских целях (получение привилегий по закону, обеспечение гарантированных мест в органах власти, контроль за местными ресурсами и т.д.) часть россиян отказывается от некогда более престижной принадлежности к «социалистической нации» аварцев, удмуртов, тувинцев, хакасов или алтайцев в пользу еще более узких идентичностей – так называемых «субэтносов», количество которых уже исчисляется десятками.

Возможно, большинство поступающих в российскую школу детей могут назвать свою национальность, как они называют свои имя и фамилию, но этот ответ столь же заучен, как и фамилия. Мой внук на шестом году жизни в течение недели выучил свою новую фамилию (с отцовской на материнскую) и точно также при желании матери он мог бы выучить любое слово, которым обозначается национальность (*русский*, *еврей* или

что-то еще). Но за этим не стоит сложившееся или формирующееся представление о содержании данного понятия. Ребенок или подросток вполне может ответить на вопрос «Кто ты?» – «Я – ленинградец», как это сделал один мальчик перед телекамерой искателя «исчезнувших народов», журналиста Аркадия Мамонтова. «Ты – русский», – поправил его рядом стоящий отец. Если ребенок до школы и в первые годы обучения в ней не подвергался каким-либо воздействиям с этническим, языковым или расовым смыслами, включая, кстати, и игры-«тренинги» со взрослыми в качестве «русского» или «армянина», его этническое самосознание действительно есть *tabula rasa*, на которой можно написать почти любое письмо. Индоктринация относительно национальности (что означает «быть татаринном», «быть осетином и т.д.»?) осуществляется уже в подростковом возрасте и позднее. Огромное влияние на человека оказывает не семейная или местная социальная среда (благодаря им передаются язык, некоторые нормы и ценности, а также знания), а политика этнических элит, позиция властей, преобладающая в том или ином административном или государственном образовании идеология. Так, в Республике Татарстан местное министерство образования ввело отдельные занятия физической культурой для учащихся татар и русских, используя сомнительные данные о значимых физико-антропологических различиях представителей этих национальностей (первые ниже ростом, но больше весом!).

Тем не менее, достаточно убедительно доказано, что окружающая человека среда, а не «этнический код» или «этнический мир» конструирует этническую идентичность. Последняя почти никогда не бывает доминирующей среди других форм идентификации человека (по полу, возрасту, профессии, религии, месту проживания, гражданской принадлежности, увлечениям и т.п.). Исследования российских этносоциологов подтверждают это и на отечественных материалах<sup>6</sup>, не говоря уже о том, что такой взгляд является доминирующим в зарубежной литературе об идентичности. В данном случае главное заключается не в самом факте наличия полиэтничного общества (государства), совместного проживания и взаимодействия людей с культурно-отличительными характеристиками (не людей разных культур!), а в том, какой смысл то или иное общество придает культурным (эт-

ническим, языковым, религиозным, расовым) различиям, как и в каких целях эти различия используются.

И с этой точки зрения опыт России существенно отличается от опыта стран Западной Европы и остального мира. Сходный с Россией опыт имеют только государства бывшего СССР и отчасти восточно-европейские страны. По выражению американского историка Т. Мартина, СССР представлял собой «империю аффирмативных акций» – государство, в котором был осуществлен уникальный эксперимент масштабного спонсирования этничности, начиная от научных разработок и этнического картографирования, системы переписного и документального учета и вплоть до системы государственного устройства и официальной идеологии «дружбы народов»<sup>7</sup>. Еще ранее на это же обстоятельство обратили внимание другие исследователи так называемого национального вопроса в СССР<sup>8</sup>. Как пишет один из ведущих специалистов по проблемам европейского национализма Р. Брубейкер, «в итоге Советский Союз не воспринимался в теории и не был организован на практике как нация-государство. К тому же в нем не имелось определения государства или гражданства как *целостности* в национальных смыслах. Именно в этом – отличие советского режима в отношении проблемы национальности – в беспрецедентном устранении национальной общности и национальности как организующего принципа социального и политического порядка с общегосударственного уровня и передача его на подгосударственный уровень. Ни одно государство не зашло столь далеко в спонсировании, кодификации, институализации и даже в ряде случаев изобретении национальных общностей и национальностей на подгосударственном уровне и в то же время ничего не сделало для их институализации на уровне государства в целом»<sup>9</sup>.

Утверждение о том, что российская «многонациональность» есть неистребимый результат длительной эволюции, что принадлежность к этносу дает человеку «его культуру» и что на основе этого эксперимента можно утверждать многокультурность и толерантность, является, на наш взгляд, заблуждением. При внешне обновленческой увлеченности многокультурностью части российского научно-образовательного сообщества многое опять сводится к тривиальной «многонациональности» и к «теории этноса». «В нашей школе учатся и взаимодействуют десятки этно-

сов», «у нас дети разных культур познают друг друга», «представители некоренной национальности должны интегрироваться» – эти и подобные сентенции постоянно присутствуют в языке ученых и педагогов. Ограниченный научный багаж и уже сложившаяся ментальность не позволяют отечественным экспертам и практикам представить себе россиян как людей одной культуры и как сообщество, разделяющее общую идентичность, а не как заключенное в общие границы собрание носителей паспортов с одинаковыми записями о национальной принадлежности.

Культурное многообразие состоит не только в том, чтобы тщательным разглядыванием и «народоведческим» натаскиванием создавать из доступного социального материала и этнографических наработок номенклатуру разных культур и составлять по школьным классам, вузам, поселкам, республикам и всей стране почти списочный реестр «четко себя осознающих» носителей трудно определяемой, но интригующей неопитов «национальной самобытности». Культурное многообразие заключается и не в том, что носителям «больших» и «малых» культур воздается поровну должное и предоставляется «культурная свобода», чтобы с помощью государства, его бюджета и законов, учителей, этнологов, психологов все разнокультурные граждане могли вести между собой «межкультурный диалог». Сердцевина понятия «культурное многообразие» – это признание многообразных форм самих культурных общностей (не только русской или аварской, но и российской и дагестанской), признание и спонсирование не только различий, но и сходства, одинаковости, которые чаще всего преобладают над различиями, по крайней мере, в рамках одной национальной (не этнической!) культуры, каковой является российская культура. Сердцевина культурного многообразия – это еще признание культурной сложности на уровне не только группы, но и отдельного человека.

К сожалению, отечественный научный, политический и управленческий арсенал понимания и воздействия не предполагает, что такое возможно и что это есть норма, а не маргинальность или аномалия. Именно поэтому «культурная свобода» в России мыслится почти исключительно как «национальное самоопределение» (русское, осетинское, татарское и пр.), как право и обязанность быть в группе (вспомним переписной лозунг в Татарстане: «Запишись татарин!»), как право на «свой» террито-

рию, государственность, язык, как право на мирное и свободное общение с «другими» или же на силовую защиту от «других». Понятие культурной свободы в России не включает в себя права на культурную сложность и принадлежность к сложной культуре (например, российской или дагестанской), на одновременную принадлежность к нескольким, в том числе сложным (российской и дагестанской одновременно, помимо аварской или даргинской) культурам, на выход или на пребывание вне этнической культуры. Культурная свобода российскими учеными и политиками рассматривается как право на признание и статус этнических групп и как право индивида принадлежать к определенной группе по кровному или моральному обязательству или же, в лучшем случае, по выбору человека. На самом деле *культурная свобода не в меньшей мере определяется отказом деления людей по членству в этнических группах и правом выхода из группы или правом нахождения вне группы.*

Может ли кто-нибудь объяснить, зачем ребенку-москвичу с чувашскими этническими корнями или удмурту – жителю Ижевска – знать и постоянно воспроизводить свою «чувашскость» или «удмуртскость» часто в ущерб личностной компетенции и конкурентоспособности в общероссийском социокультурном пространстве? В равной мере этот же вопрос правомерен и в отношении представителей других этнических культур. Например, зачем школьникам – москвичу или екатеринбуржцу, родители которых считают, что их дети – русские, учиться в «русской национальной школе» (последнее изобретение русского этнонационализма)? Отечественные этноспециалисты (этологи, психологи, социологи) вместе с этнонационалистами (здесь разницы между двумя категориями фактически нет) будут убеждать нас, что быть чувашом, татаринном и русским и есть «быть в культуре» и «обладать статусом» и только посредством этого можно быть толерантным и позитивно настроенным россиянином. «Этнический статус в полиэтничных регионах является важнейшей составляющей социального самочувствия человека, – считает Н.М. Лебедева. – В современных условиях значимость уровня сохранности традиционной культуры как этностатусного определителя стремительно возрастает, поэтому в полиэтничных сообществах относительно более высок статус традиционных групп»<sup>10</sup>.

По поводу данного широко распространенного представления у меня есть определенные сомнения, правда, основанные не на социологических опросах и психотестах, а на этнографическом методе включенного наблюдения. Мои наблюдения в примерно трех десятках крупных российских городов (включая столицы республик – Казань, Уфа), представляющих собой полиэтничные сообщества, не подтверждают ни один из приведенных выше тезисов: не выделяются не только мифические «традиционные группы», но и сам этнический статус, а уж тем более благодаря «уровню сохранности традиционной культуры».



Во время моего последнего посещения Казани в 2001 г. татарский язык и традиционный костюм зримо демонстрировались посредством эстрадной поп-музыки столичных коллективов, для которых «этно» – это прежде всего соответствие наиболее авангардным тенденциям современной масс-культуры. Городской культурный «бриколаж», или «меланж» (в терминах французской антропологии), в условиях которого проживает большинство населения страны, построен не на «традиционной культуре» и даже не на групповой, а скорее на разных культурных стилях, включающих в себя больше, чем просто «татарское» или «русское», и становящихся действительно важнейшей составляющей социального самочувствия. Культурная индустрия полиэтничных городских сообществ, которую иногда поверхностно представляют как «дешевую» или же как «нетрадиционную» массовую культуру, сама по себе, по справедливому замечанию Л.Г. Ионина, «производит жизненные формы и жизненные стили»<sup>11</sup>.

В малых российских городах этническая статусность и традиционная культура, а тем более «традиционная группа» также не устанавливаются, если не брать в расчет принудительные социологические группировки или фокус-группы по признаку «национальности». Зато здесь фигурируют совсем другого рода отсылки к этнической статусности – в качестве аргументов выступают идеологическая ксенофобия, социально-психологическая фрустрация и поведенческое насилие, о чем пойдет речь ниже.

Почему в нашей стране для того или иного человека не является нормативно достаточной сложная по своему содержанию и в то же время цельная российская культура на основе преимущественно русского языка, который не принадлежит только этническому русским? Как можно поворотом неких ментальных винтиков убедить отечественных экспертов и управленцев в том, что российская культура целостна и многообразна и по своим корням (от византийско-славянских традиций до финно-угорского и тюрко-кавказского культурного арсенала), и по содержательному набору (общие версии истории, жизненные ценности и установки, культурные герои и символы, доступные всем высокая культура и масс-культурный арсенал)? Российский общественно-политический дискурс, построенный на этнонационализме и схоластическом восприятии этноса, ответить внятно на эти вопросы фактически не способен. Даже в Ученом совете Института этнологии и антропологии РАН формулировка исследовательской темы с понятием «российская культура» может вызывать отторжение. Но поиск ответов необходим, как необходима и политика признания поликультурной общности россиян. Именно сложная (гибридная) культурная целостность, «неомогенное целое» (выражение М.М. Бахтина), а не абстракция «межнациональных отношений» и даже не многокультурность заслуживают настоящего внимания со стороны как научных экспертов, так и управленцев.

Несмотря на определенную дань традиционалистским подходам, «Доклад о развитии человека 2004» в ответах на фундаментальные вопросы оказывается нашим союзником. Приведем только некоторые из ключевых положений обзорной части доклада:

*Культурная свобода является важнейшей составляющей человеческого развития, потому что для полноценной жизни индивиду абсолютно необходимо определить свою идентичность (с. 1).*

*Чувство самобытности и принадлежности к группе, разделяющей общие ценности, имеет огромное значение для индивида. Однако каждый человек может отождествлять себя со многими различными группами (с. 3).*

*Теории культурного детерминизма заслуживают критической оцен-*



ки, поскольку их применение ведет к опасным политическим последствиям и может стать источником как внутренней, так и межгосударственной напряженности (с. 5).

Чтобы стать полноценными членами общества, построенных на многообразии, и воспринять всемирные ценности терпимости и уважения к всеобщим правам человека, индивиды должны выйти из жестких рамок той или иной идентичности (12).

Нобелевский лауреат в области экономики Амартия Сен, выступавший в качестве главного консультанта первой главы доклада, пишет: «Вместо того, чтобы восхвалять бездумную приверженность традициям или пугать мир мнимой неотвратимостью столкновения цивилизаций, концепция человеческого развития требует уделить внимание роли свободы в культурных (и иных) сферах и путям защиты и расширения культурных свобод. При этом важнейшим вопросом становится даже не роль традиционной культуры, а всевозрастающее значение культурных альтернатив и свобод»<sup>12</sup>. Откровенно говоря, я отношусь скептически к высказываниям нобелевских лауреатов, непосредственно не касающимся профиля их занятий. Но в данном случае Амартия Сен прав, ибо призывы к культурному многообразию на том основании, что оно исторически задано тому или иному обществу, что оно унаследовано различными группами людей, а ее представители еще в дошкольном возрасте «открывают» в себе самобытность, на самом деле далеки от признания культурной свободы. Опять же авторы доклада правы, когда пишут следующее: «Рождение в конкретной культурной среде не является реализацией свободы, – скорее, наоборот. Актом культурной свободы оно становится только тогда, когда индивид осознанно решает продолжать вести образ жизни, свойственный данной культуре, и принимает такое решение при наличии других альтернатив»<sup>13</sup>.



Кстати, худший вид нетерпимости, который мне приходилось наблюдать, – это прямое или косвенное принуждение индивида жить так, как живут другие члены общества. В сравнительно малых и актуализированных этнических сообществах подобная ситуация чаще всего оборачивалась личными драмами и конфликтами между поколениями.

### Как лучше понимать культурное многообразие

Я воспринимаю «культурное многообразие» не в узком значении слова «культура», т.е. как художественное творчество или народно-бытовую традицию, а как создаваемые и осознаваемые индивидом и человеческими коллективами различия в социальной жизни. Эти различия отражаются в материальной и духовной культуре – от систем жизнеобеспечения (хозяйство, пища, одежда, жилище) и коммуникации (язык) до социальной организации, поведенческих норм и религиозных представлений. Суммарно эти культурные различия группируются по формам идентификации (соотнесения) людей с той или иной «большой категорией» человеческой (культурной) отличительности. Эти категории не родились сами по себе, как полагают *примордиалисты* или *эссенциалисты* – ученые и практики, верящие в существование этносов или рас – архетипических человеческих коллективов, которые призвана познавать наука и проблемами которых должны заниматься политики.



Современное знание приводит нас к выводу, что сами по себе культурные различия и основанные на них групповые коалиции людей есть исторически подвижные понятия, что их содержание и смысл постоянно меняются и имеют большое географическое/региональное многообразие. Но самое важное – их существование само по себе есть результат целенаправленных усилий со стороны активистов социального пространства: элит, управленцев и ученых, результат так называемого социального конструирования. То, что называется, воспринимается и изучается как группа (нация, меньшинство, раса, диаспора и т.п.), на самом деле представляет собой не реально существующее коллективное тело со своим «самосознанием», «характером», «волей», «судьбой», а человеческие отношения (социальные, политические, эмоциональные), связанные с этими воображаемыми коалициями<sup>14</sup>.

Преодоление *ментальности* «группизма» на основе культурных категорий – возможно, самая трудная задача для современ-

ной науки и политики, а для российской практики это вообще трудно воображаемая перспектива. «Если не существует этносов, наций и рас, то что же тогда есть в реальности?» – удивленно спросят многие ученые-обществоведы, подавляющее большинство политиков и обывателей. Следы этой идеологии есть и в «Докладе о развитии человека 2004». В нем частично присутствует теоретико-методологический подход, основанный на видении культурного многообразия как почти исключительно многообразия групп с их пережитыми «историческими несправедливостями», фундаментальными потребностями, интересами, правами и т.п. Здесь сказалось влияние амбициозного политологического проекта ученых из Центра международного развития и управления конфликтами при Мэрилендском университете, который получил название «Меньшинства в состоянии риска» (или «Меньшинства под угрозой») и на который в докладе имеются многочисленные ссылки<sup>15</sup>. Но и при этой ограниченности данный документ содержит полезные новации и позволяет усвоить много важного для российской науки и политики.

Из обзора современных политических практик и по результатам научных исследований вытекает общее представление, что наиболее перспективным для современного мира, в том числе для России, является подход, при котором культурное многообразие рассматривается как многообразие форм человеческой идентификации, включая существование культурной сложности (cultural complexity) на уровне как индивида, так и коллектива. Иными словами, существует и должна быть признана наукой и государством социокультурная общность *российский народ*, или *россияне*, чья этническая идентичность может определяться в том числе и сложными словами: *русский еврей*, *украинец-русский*, *татаро-башкирин* и т.п. По мнению некоторых специалистов, подобные люди относятся к категории этнических маргиналов. На самом деле, это, скорее, норма для российского (не менее трети населения – потомки от смешанных браков) и подавляющего большинства других гражданских сообществ.

Безусловно и то, что два типа групповой идентичности (по культуре и по гражданско-политическому сообществу) также существуют и не являются взаимоисключающими, т.е. *русский* и *россиянин*, *татарин* и *россиянин*, *чеченец* и *россиянин* и т.п. Это есть норма, как бы не старались этнонационалисты подвергать

сомнению российскую идентичность, выраженную в самом слове *россиянин* и представлять ее как некий уродливый эвфемизм. Кстати, в главе 3 доклада о развитии человека, в тематической вставке, существование и целенаправленное формирование множественных и взаимодополняющих идентичностей в рамках единого государственного сообщества раскрывается на примере таких стран, как Испания, Бельгия, Индия<sup>16</sup>. Именно такая стратегия формирования нации признается как наиболее оптимальная и перспективная. Для Российской Федерации она является единственно возможной.

Под культурным многообразием понимаются прежде всего этнические, религиозные, расовые, языковые различия. Только для некоторых авторов они мыслятся главным образом в категории «принадлежность к группе», а для меня – в категории «формы идентичности» или «идентификационные стратегии». Но эти методологические различия не отрицают существование больших культурных категорий и реально существующих на их основе человеческих установок и действий.

Важно другое: культурное многообразие и политика многокультурности – это не просто другие слова для замены привычных отечественных понятий-концептов «многонациональность» и «национальная политика» или их более современных языковых вариантов – «многоэтничность» и «этническая политика». К категории культурных различий, которые существуют среди человеческих коллективов и которые необходимо учитывать в управлении, относятся и другие, с этничностью жестко не связанные. Основанные на них сообщества также требуют признания и регулирования их отношений с другими сообществами, как и обеспечение их членам должного статуса в обществе и государстве.

Такое более широкое понимание культурного многообразия во многом поможет российским ученым и политикам выйти из тупика научных, правовых и политических споров по поводу того, является или нет та или иная группа «отдельным народом», «коренным народом», имеет или не имеет она право на отдельную фиксацию в переписи, можно или нельзя ей создавать свою национально-культурную автономию, можно ли принимать законы и другие правовые акты в отношении групповых сообществ, не отвечающих привычным критериям «народа» или «этноса»? «Разве можно делить людей на народы по религиозному принципу?»

– жаловался президент Татарстана М.Ш. Шаймиев президенту В.В. Путину. Конечно, можно. Более того, религиозные различия лежат в основе формирования многих этнокультурных сообществ или форм групповой идентичности: от сербов и хорватов до мормонов и меннонитов.

Если придерживаться более свободного взгляда на то, что есть культурное многообразие, тогда такие формы культурной идентификации среди россиян, как кряшены (православные татары), поморы (приверженцы историко-региональной традиции), казаки (сословно-историческая идентификация), кубачинцы (культурно-отличительное местное сообщество в Дагестане) и многие другие самообозначения не будут предметом ожесточенных дебатов и причиной обострения отношений между людьми с разной культурной идентификацией, между властью и населением, между центром и регионами. Культурное многообразие России – это не просто номенклатура проживающих на территории страны народов, а многообразные, в том числе множественные и многоуровневые формы идентичности в рамках российского народа.

В связи с наличием в России тех или иных форм псевдонаучного и улично-бытового расизма принципиальным является представление о расовых различиях как об одной из форм социокультурного (а не биологического) многообразия. В современном общепринятом представлении раса – это социально – культурная категория и академическая конструкция, т.е. раса как чисто биологическая реальность не существует. Зато основанные на биологизаторском представлении о расе расиалистское мышление и расизм как практика есть самые жесткие реалии.

Для России это положение представляется крайне актуальным, ибо пропаганда замшелых расовых теорий наблюдается в многочисленных публикациях современных авторов, например, В.Б. Авдеева, чьи труды красуются на книжном прилавке в здании Государственной Думы и на сайтах в Интернете. В своей антологии «русской расовой теории» этот автор пишет: «Не абстрактные социально – экономические законы развития общества являются движущей силой истории, не эволюция, и тем более не культура. История создается в процессе борьбы за существование различных расовых типов, формирующих узнаваемые психологические портреты народов. С биологической точки зрения каждый народ – это соединение нескольких рас, и та раса, которая

в нем доминирует, создает физический и духовный портрет данного народа. Мало того, именно она устанавливает свойственный ей тип государственности и экономической уклад, вырабатывает религиозные, эстетические и этические каноны общества. Едва расовый баланс под воздействием внешних или внутренних причин изменяется в сторону другой расы, как это тотчас проявляется во всех областях общественно-политической жизни народов. История – это отражение процесса борьбы расовых биотипов»<sup>17</sup>.

Далее мы читаем о самом главном для многих отечественных расистов: «Со времени распада Советского Союза было выдвинуто множество самых разнообразных версий этого эпохального исторического события. Мы вовсе не намерены ни с кем полемизировать. С точки зрения вышеизложенных фактов все выглядит достаточно тривиально. Государственно-политическое образование СССР – преемник Российской империи – распалось именно тогда, когда численность государствообразующего народа – русских – упала до половины общей численности народонаселения.

В ближайшее время подобная участь ожидает США, где белое государствообразующее большинство скоро также окажется в меньшинстве. Принадлежность в государствообразующей нации – понятие не социокультурное и не мистическое, а расово-биологическое, измеряемое по множеству параметров, но более всего проявляемое в весе, сложности устройства и эволюционной ценности мозга ее представителей»<sup>18</sup>.

Подобные или близкие взгляды имеют массовое распространение в российском обществе, у них есть сторонники в научной среде и в политическом истеблишменте, не говоря уже о рядовых милиционерах, судьях, преподавателях школ и вузов. Доказывать несостоятельность расизма сугубо рациональными аргументами или научными фактами необходимо, но этого явно недостаточно. В истории российского и советского государств русские никогда не составляли более половины их населения и только в результате распада СССР они составили 80% в Российской Федерации. Опять же в истории менялось и само понимание, кто есть *русский*: его сегодняшний смысл отличается от времени начала прошлого века, а тем более от времени средневековой Руси? Но какой все это имеет смысл для убежденного или заблуждающегося расиста? В случаях с расистскими взглядами и действиями арсенал воздействия должен включать, помимо рациональных



аргументов научного характера, этические, правовые и другие методы.

Действительно, если трактовать толерантность/интолерантность в рамках изложенного выше «социально-психологического закона» защиты позитивного этнического самосознания, то нельзя объяснить, а можно только оправдать проявления нетерпимости, зафиксированные в судебных показаниях на процессе летом 2004 г. в Нефтеюганском городском суде:

*В магазине парни купили водку, выпили, затем двинулись в сторону Звездного. По дороге встретили двоих мужчин, как им показалось, нерусской национальности. Крикнули: «Вон чурки!» – и стали доставать из-под одежды дубинки, палки... Из показаний К. Терешкина: «Я попытался ударить одного нерусского ногой, но не попал. Тогда взял у Бочарика (он же Олег З., 1985 года рождения, учащийся СОШ № 14) резиновую дубинку и два раза ударил ею по плечу и спине нерусского. Били в основном все. Затем пошли дальше и в переулке встретили еще одного мужчину. Вся толпа набросилась на него. Одни отталкивали других, чтобы все могли участвовать в избиении. Я ударил этого нерусского раз десять по голове и телу. Мужчина вырвался и убежал».*

*Из показаний Дмитрия Т., 1985 года рождения, ученика СОШ № 10: «Били дубинками, руками, ногами по разным частям тела. В основном же пытались попасть в голову. Первого били 5 человек, второго – 8. Остальные стояли рядом»...*



*Из показаний Сергея А., 1985 года рождения, учащегося ПУ: «Когда мужчины поравнялись с нами, выбежали парни и окружили их. Затем стали избивать. Я подбежал к одному из четырех с целью избить. Но у меня кто-то попросил дубинку. Я нанес два удара ногой по телу нерусского парня. После этого отошел, остальные продолжали бить и требовать деньги».*

Этнопсихологическая экспертиза может объяснить эти проявления как недовольство русской традиционной группы угрозой своему статусу и культуре, которые эта группа испытывает от новожителей – мигрантов с Кавказа или из Средней Азии, контролирующей местный рынок и занимающихся распространением

наркотиков. Аналогичные аргументы в защиту отечественного расиста В.И. Корчагина, которого уже в третий раз судят за разжигание межнациональной розни, выдвинули и некоторые представители академического сообщества. Полагая, что статус группы и угрозы ему являются важнейшими мотивациями действий, они подчеркивают, что своими публикациями Корчагин ставит важные проблемы кризиса русской культуры, статуса русских и необходимости принимать защитные меры.

Что-то в этом «стремительном возрастании этностатусного опередителя» не так. Слишком легкой добычей тривиальной девиантности и неизбежного криминального поведения становится высокая теория. Или, наоборот, высокая теория становится аргументом для выстраивания не только мифических групповых границ, но и их защиты насильственными методами.

Формы организации культурных различий. Основанные на культурном различии большие категории, а точнее, их значимость для человеческих сообществ в разные времена были разными. На ранних стадиях эволюции основополагающей являлась принадлежность к семейно-родственной группе и к родоплеменному сообществу, которые были монохозяйственными и моноязычными. Во времена Вавилонии или Древнего Рима наиболее значимыми являлись категории «свободный» и «раб», место жительства и принадлежность к гражданскому сословию.

В средние века наиболее важными факторами формирования человеческих коллективов были религия и сеньориально-вассальная принадлежность, а также ареал данников или подневольных тружеников, но никак не язык или кровная связь. В новые времена появляются категории «народа» и «нации», а также объединяющие коллективы системы государственных бюрократий и образовательных систем, тяготеющие к однозначному языковому выбору, но терпящие и даже поощряющие сословные и другие различия внутри сообществ.

В новейшее время определяющей формой соотношения (это и называют *идентичностью*) для больших человеческих коллективов окончательно становится принадлежность по гражданскому сообществу в рамках государственных образований при сохранении культурного партикуляризма, а также складываются внетерриториальные сетевые сообщества и огромное число неформализованных человеческих ассоциаций и групп. Все это вне-

биологические, т.е. культурные формы человеческих коалиций, хотя некоторые биологические факторы, прежде всего фенотипические различия людей, оказывали определенное воздействие на социально-культурную жизнь.

В целом человеку присуще свойство упорядочивания внешнего многообразия по культурным параметрам схожести и отличия, и уже в ранних человеческих коллективах, с формированием языковых систем коммуникации, в каждом отдельном языке его носители обозначали именно себя понятием «люди» или «настоящие люди». Отсюда и пошла значительная часть так называемых этнонимов или самоназваний тех или иных этнических общностей. Но было бы ошибочно полагать, что мир в какой-то момент или даже в длительный исторический период прошел некую стадию этногенеза и самоупорядочился посредством деления на этносы-народы – каждый со своими одним языком и отличительным культурным комплексом.

Самидентификация по языку или вообще по культуре – это только частный случай формирования культурно значимых групповых именовании, а, следовательно, и самих коалиций. Не менее активным было внешнее, предписанное наименование: путем воздействия иноговорящих соседей или доминирующих пришельцев, прямого волеуказания правителя или элит, декретирования или бюрократических процедур и других механизмов. Наконец, было и сохраняется косвенное (иногда с большой исторической дистанцией) воздействие на восприятие этнокультурного многообразия мира, особенно в форме опрокидывания в прошлое нынешних представлений о содержании и смысле человеческих коллективов. Например, случайные маршрут и контакты греческого путешественника Геродота, жившего в V в. до н.э. и давшего словесные обозначения попавшим в его поле зрения территориальным коллективам, во многом стали исходными для обозначения древнейшей этнической карты значительной части территории нашей страны<sup>19</sup>. А многообразие и временная изменчивость групповых именовании самого разного смысла (кстати, меньше всего по групповому этническому самосознанию), зафиксированных в разных языках в период перехода Европы от античности к средневековью, в представлении уже современных осмыслителей превратились в «сформированное Великим переселением народов уникальное этническое пространство»<sup>20</sup>.

В тот или иной исторический период помимо исторической изменчивости форм культурных коалиций существует многообразие пространственных (региональных) форм. Тем не менее некоторым современным обозначениям присущ глобальный характер – это, например, категория «нация», без признания которой трудно обеспечить себе членство в самой крупной коалиции – Организации Объединенных Наций. Вместе с тем даже в этом случае некоторые сообщества вынуждены придумывать для своего собственного культурного контекста соответствующие обозначения, а китайцам даже пришлось изобрести специальный иероглиф для определения «нация» (*миндзу*). А кое-каким странам, например, России, до сих трудно признать себя государством-нацией, ибо авторы ее Конституции зафиксировали формулу «многонациональный народ», хотя типологически Россия ничем не отличается от Индии, Испании или Индонезии.

Одна из глобальных современных категоризаций групповых сообществ – понятие «народ», но и здесь присутствуют разные смыслы. В российском контексте наиболее распространенным является понятие «народ-этнос», т.е. в это понятие вкладывается культурный (этнический) смысл. Из такого рода культурных единиц, якобы, и состоит все человечество, а также население разных государств, включая Россию (любимый вопрос российских ученых и политиков: «Сколько народов проживает в России?»). Однако дело гораздо сложнее, ибо конкретные люди трудно делятся «по народам» или по этническим группам. В России это делается путем составления определенного списка и указания переписчикам фиксировать только одну национальную принадлежность. Примерно такая же практика существует в США, но там расовые и этнические категории заданы в переписях еще более жестко, и они не трактуются как «народы», а именно как категории учета культурно разнообразного населения. При этом там позволительно указывать множественную этническую и расовую принадлежность индивида.

Во многих странах существуют совсем другие представления. Например, кто такие каталонцы: говорящие на каталанском языке или жители провинции Каталония? В представлении российских специалистов, это первая категория, в представлении жителей Испании – вторая. К тому же каталонцы – это одновременно и испанцы, по крайней мере, так считает подавляющее

большинство жителей провинции и остальной Испании. Как и население Испании, невозможно поделить на этносы и жителей Карибского бассейна, хотя населению данного региона и его отдельных государств присуще большое культурное (расовое, этническое, языковое, религиозное) разнообразие. Не все так просто и в России. Являются ли казаки отдельным народом, если применять отечественные дефиниции народа-этноса? Ответ дать не просто, ибо сам по себе вопрос не имеет смысла, как не имеет смысла и сама принятая в стране дефиниция, несмотря на ее глубокую эмоциональную и политическую укорененность.

Многие годы в антропологии и этнологии народ понимался как синоним культуры, а культура, в свою очередь, понималась как синоним того, что обозначалось словом «народ», «этническая группа» (в России – «этнос»). Однако в последнее время понятия «культура» и «культурные различия», а также положения об однородности, целостности и нераздельности этнических культур были частично пересмотрены. Культурные различия больше не воспринимаются как нечто постоянное и «шокирующее» непохожее (о мифическом «культурном шоке» в общении между собой россияне отечественные специалисты до сих пор рассуждают с упоением). Отношения по типу «свой – чужой» все больше рассматриваются как вопрос соотношения сил и связанной с этим соотношением риторики, а не сущности человеческого сознания и поведения. При этом культура все больше воспринимается как отражение процессов изменений, внутренних противоречий и конфликтов. «По мере того, как антропологи теряли веру в концепцию единого, стабильного и ограниченного «целого», – указывается в «Докладе о развитии человека 2004», – эта концепция находила признание у широкого круга людей, участвующих в создании культур и формировании самобытности во всем мире. Аргументы из области антропологии все чаще используются теми, кто пытается классифицировать социальные группы по «полочкам» обобщенных культурных типов. Подобную практику антропологи в наши дни считают весьма сомнительной. Сегодня политики, экономисты и в целом общественность хотят, чтобы термин «культура» имел то ограниченное, конкретно-материальное, сущностное и вневременное определение, которое в последнее время отвергается антропологами»<sup>21</sup>.

Добавлю от себя: отвергается современной социально-культурной антропологией и этнологией<sup>22</sup>, но только не российскими специалистами. Феномен культурной сложности (гибридности) последние в лучшем случае сводят к усложнению этнодемографической мозаики в результате пространственных перемещений и к динамике межэтнических браков. Можно быть уверенным, что работающие в Институте этнологии и антропологии РАН специалисты представляют собой людей одной (русской) культуры и «межнациональные отношения», а также «культурный шок» на примере собственного коллектива не изучают. Но тогда почему они отказывают в одной культуре заводскому, вузовскому или школьному коллективам в их же городе Москва? В последние годы эта установка ученых (а вслед за ними или вместе с ними – журналистов и общественных активистов) поиском и установлением культурных различий столь распространена в России, что можно говорить о своего рода культурном фундаментализме, заболевание которым поразило российское общество и науку. По-видимому, внедрение толерантности должно начинаться с привнесения новых подходов в обществоведческую экспертизу, а уже затем – в остальное общество. Здесь мы исходим из общепризнанного положения, что социальные практики основываются на взглядах и убеждениях, изменение которых влечет за собой изменения во всех сферах общественной жизни, а изменение господствующих мнений есть изменение общества<sup>23</sup>.

#### Как лучше управлять культурным многообразием

Если мы принимаем современный подход к проблеме культурного многообразия и желаем проводить эффективную (мирную и к общей пользе) политику многокультурности, тогда необходимо ряд существенных корректив в науке и в общественном управлении. Казалось бы, простейший путь сохранения многообразия культур – это их консервация (выражаясь более элегантно – «сохранение, поддержка и развитие») в том виде, как это многообразие сложилось на данный момент в нашей стране и в мире в целом. Но тогда, как справедливо задают вопрос авторы «Доклада о развитии человека 2004», «не сведется ли после этого борьба за культурное многообразие к поддержке культурного консерватизма, когда людей будут призывать оставаться верными своим культурным корням и не пытаться перенимать другие

образы жизни? Это немедленно приведет к переходу на позиции, противоречащие свободе, и к ограничению права выбора образа жизни, в котором, возможно, были бы заинтересованы многие. Таким образом, мы окажемся в сфере иной исключительности, а именно – исключительности из участия, в отличие от исключенности по образу жизни, так как люди, принадлежащие к культурам меньшинств, будут исключены из участия в *преобладающем направлении культуры* (курсив наш. – В.Т.)<sup>24</sup>.

В России, где постсоветская государственная стратегия строилась на идеологеме «национального» (читай – этнического) возрождения и развития, уже были приняты законы и программы, а также осуществляются многочисленные региональные и общественные проекты именно с целью сохранения частных «культурных корней», будь то татарские, якутские, осетинские, российско-немецкие, или же более ветвистые и крайне условные корни, как, например, финно-угорские или тюркские.

Эта политика не оставляет места тем чувашам или татарам, которые не говорят на чувашском или татарском языках и которых больше интересует «российскость», а не «финно-угорскость» или «тюркскость». Как быть тем «финно-уграм», которые заинтересованы в том, чтобы их дети обучались не в Венгрии или Эстонии, а в московском вузе, где они могли бы успешно сдать вступительный экзамен по русскому языку, а после окончания института преуспеть в жизни именно на широком российском пространстве? Ответ на этот жизненно важный для части, если не для большинства населения вопрос отечественная «национальная политика» на общероссийском (действительно национальном) уровне до сих пор не дала. В то же самое время этнонационализм, осуществляемый властями и общественностью некоторых российских республик и областей, а также на федеральном уровне, преуспевает в реализации разделительных и вредных для многих людей проектов. Приведем примеры такой политики в области религии, образования и языковой политики и попробуем высказать некоторые рекомендации.

### 1. Признание религии

Как мы уже отмечали, религия – это одно из проявлений культурного многообразия, и без эффективной религиозной политики со стороны государства невозможно обеспечить свободу

культуры. Казалось бы, самый простой путь – объявить об отделении церкви от государства и соблюдать сугубо светский характер власти, предоставив религиозным институтам и общинам возможность саморазвития и взаимодействия. Однако этого недостаточно. Религиозные доктрины могут иметь крайние формы проявления и стать источником экстремизма и насилия, чего не должны допускать государство и общество в целом. Религиозные институты склонны к соперничеству в борьбе за паству и могут претендовать на исключительный статус за счет исключения или притеснения других религиозных направлений и их последователей, а некоторые мировые религии и секты осуществляют прозелитизм в глобальном масштабе в ущерб так называемым традиционным религиям на той или иной территории или среди того или иного населения.

Государство, уважая равноправие религий и их последователей, тем не менее должно учитывать сложившуюся в стране и в ее регионах религиозную ситуацию, при необходимости ограничивая агрессивный прозелитизм и религиозный экстремизм. Наконец, религиозная политика как часть политики многокультурности содействует устранению последствий религиозных гонений, конфликтов и дискриминации, которые имели место в прошлом во многих странах, а в странах бывшего СССР тем более. Без государственной поддержки и при невысоком уровне жизни населения восстановление некогда разрушенной религиозной жизни трудно осуществить, хотя это – один из приоритетов государственного управления в данной области. Наконец, власти и общественность оказывают необходимое содействие в просвещении верующих и неверующих относительно религиозных воззрений населения, а также в организации межконфессионального диалога и обеспечения толерантности. Как отмечается в «Докладе о развитии человека 2004», «государства – какими бы ни были их исторические связи с религией – несут ответственность за защиту прав и обеспечение свобод всех своих граждан и за отсутствие дискриминации (в интересах кого-то или против кого-то) на религиозной почве»<sup>25</sup>.

В последнее десятилетие в России произошли радикальные изменения как в развитии религиозной ситуации, так и в отношении общества к религии<sup>26</sup>. Возродили активную религиозную жизнь последователи православия (открылись тысячи новых

храмов и сотни новых монастырей, зарегистрировано более 10 тыс. религиозных организаций), ислама (построено 6 тыс. мечетей, свыше 3 тыс. организаций), иудаизма (новые синагоги, связи с Израилем, учебные заведения), буддизма и других религий. Религиозная жизнь и деятельность, а также политика в конфессиональной сфере регулируются законами, которые носят в целом демократический характер. Однако в области обеспечения религиозных прав и свобод, предотвращения религиозного экстремизма остаются проблемы.

В 1990-е годы, в период деятельности радикальных этнонационалистических движений, на Северном Кавказе и в Поволжье зародилась идеология политического ислама, в том числе в ее крайней форме – религиозного джихада (борьба с неверными), которая была использована для осуществления проектов вооруженной сепаратистской или замены государственной власти властью муфтията. Силовые и правовые меры со стороны государства позволили ликвидировать угрозу разрушения государства и установления религиозных фундаменталистских режимов в таких регионах, как Чечня и Дагестан, хотя террористическая деятельность под исламистскими лозунгами и при поддержке структур международного терроризма продолжается, что представляет собой серьезную проблему. Какими методами и аргументами можно предотвратить рекрутирование молодых людей в число вооруженных боевиков или террористов-смертников?

Одновременно с исламским экстремизмом в российском обществе приобрела особую актуальность проблема антиисламских фобий и распространения дискриминационных практик в отношении верующих мусульман. В Республике Дагестан был принят сверхжесткий закон против ваххабизма, который таррикатистский ислам способен использовать против сторонников других направлений в этой религии. Одной из причин напряженности в религиозной сфере стало распространение различных культов и сект с большим количеством новообращенных без религиозных корней. Как отмечает Е.А. Степанова, «в России не религия побеждает атеизм, но, наоборот, религия и атеизм как структурированные системы ценностей отступают под натиском мировоззренческой неопределенности и мифологизированной эклектики»<sup>27</sup>. Так, власти и националистически настроенные активисты ряда республик (Якутия, Северная Осетия, Марий Эл, Мордовия, Ал-

тай) вместе с новыми религиозными прозелитами уже много лет пытаются осуществить среди местного нерусского населения возврат к религиозным корням (это называется «возрождение национальной религии»). Речь идет о языческих культах и древних религиозных практиках, которые два-три века тому назад были замещены православием. Хотя крещение аборигенов далеко не всегда проходило добровольно, что в целом характерно для эпохи утверждения мировых религий, уже много поколений верующих осетин, якутов, марийцев и мордвы исповедуют православие, как истово исповедует католицизм коренное население Северной, Центральной и Латинской Америки или протестантизм – аборигены Гавайских островов. Попытка объявить православие навязанной, чужой, «ненациональной» религией, а языческие культы «национальной религией» представляет собой образец культурного фундаментализма, разрушающего как местные устои, так и интеграционные возможности представителей российских меньшинств (последний термин условен по отношению к нерусским российским национальностям).

Если культурные различия этнического характера носят подвижный, сложный и не взаимоисключающий характер, то в сфере религии границы различий имеют более жесткий характер, а такая конфессия, как ислам, объявляет преступлением против религии переход человека в другую веру. Религиозная идентичность среди верующих формируется достаточно рано, в результате воздействия семьи или проповедников, и трудно поддается компромиссу. «Доклад о развитии человека 2004» формулирует три аспекта обеспечения религиозной свободы в качестве приоритетов государственной политики в этой области. Это, во-первых, предоставление не только свободы веры, но и права на «многоголосие» в интерпретации догматов веры в рамках одной религии, во-вторых, непредоставление религиозным иерархам каких-либо политических и социальных привилегий, в-третьих, предоставление всем религиям простора для дискуссий по вопросам веры с правом приверженцев одной религии критиковать с позиций социальной ответственности практику и верования других религий. Последнее означает дать индивидам свободу не только критиковать религию, к которой они принадлежат, но и отвергать ее ради другой религии либо оставаться вне религиозной жизни вообще<sup>28</sup>. Для России эти рекомендации вполне приемлемы, хотя их далеко не

достаточно для обеспечения межрелигиозной толерантности и кооперативных отношений между религиозными организациями и группами, с одной стороны, и государством – с другой.

## 2. Политика многоязычия

Язык – одна из важнейших форм человеческой коммуникации и в то же время во многих случаях отличительная черта этнической общности и одна из основ ее культурного арсенала. Кроме того, язык, согласно эпатажному высказыванию Ролана Барта, – это фашизм. Исследователь имел в виду, что посредством языка осуществляются отношения власти и сама иерархия языковых систем, которыми пользуются люди, что язык отражает не только демографическую ситуацию, но и определенный выбор государства в лице бюрократии, почти всегда предпочитающей говорить на одном языке. Как отмечается в «Докладе о развитии человека 2004», «если в этнических и религиозных вопросах для государства возможно и даже желательно оставаться «нейтральным», подобная позиция в отношении языка является непрактичной. Понятие гражданства требует общего языка для укрепления взаимопонимания и эффективной коммуникации. Ни одно государство не может позволить себе обеспечивать услуги и выпускать официальные документы на каждом из языков, используемых на его территории»<sup>29</sup>.

В многоязычных обществах, каковым является Российская Федерация, языковая политика обычно направлена на признание права использовать те языки, на которых разговаривает население в той или иной местности или принадлежащее к той или иной языковой группе, даже если она проживает дисперсно. В законах, в том числе российских, как бы закрепляется следующая оптимальная формула: «Пусть каждый имеет возможность пользоваться своим родным языком в некоторых сферах – например, в школах и университетах, но при совместной деятельности, особенно в общественной жизни, давайте использовать один общий язык»<sup>30</sup>. Это всего лишь минимум в определении политики языкового плюрализма, который, однако, соблюдается далеко не во всех странах. Например, в Турции только в 2002 г. парламент принял закон, позволяющий частным организациям преподавать курдский язык определенной части курдского меньшинства. Во многих развитых странах с крупными разноязычными

общинами закон устанавливает официальное дву- или троязычие и выделяет средства на выполнение такого закона. Наряду с этим не только позволяют, но и поддерживаются языки многочисленных меньшинств, если они того желают.

Опыт языковой политики в СССР был достаточно уникальным с точки зрения сохранения и развития языкового многообразия: около 70 языков получили разработанную письменность, издавалась литература и велось преподавание на десятках языков народов СССР. Но в то же время советские модернизация и централизаторская политика авторитарного государства обеспечивались во многом посредством русскоязычных управления и идеологии, а сами представители нерусских национальностей в целях жизненного преуспевания переходили на русский язык как язык государства, общенациональной культуры и подавляющего большинства населения. В принципе эта ситуация сохранилась и в постсоветской России, где русский объявлен законом государственным языком, но официальное двуязычие и многоязычие установлено в ряде республик.

Как и в ряде других государств, в России существует сложная дилемма: как использовать языковую политику для обеспечения эффективного государственного управления и в интересах большинства, но соблюсти при этом языковые права малых групп населения, предоставив им возможность выбора того или иного языка. Здесь сталкиваются представление о некоей идеальной норме (каждый народ имеет право на собственный язык) и представление индивида о своих языковых правах. По большому счету не существует «права на язык», но есть права, имеющие отношение к языку. Догмам языковой политики и устремлениям этнических элит часто противоречит языковая стратегия простых людей, особенно родителей, желающих предоставить больше возможностей для своих детей в рамках большого общества. И тут действует простое правило: если меньшинство может навязать свой язык большинству только силой, то многие представители меньшинств делают добровольный выбор в пользу доминирующего языка. Тем самым *родным является не язык, совпадающий с языком национальности, а основной язык, которым человек владеет и пользуется*. Таким языком для многих представителей нерусских национальностей в нашей стране является русский.

Следует подчеркнуть, что языковой репертуар современного человека не ограничивается одним языком и все больше нормой становится дву- и многоязычие, которое к всему прочему имеет функциональный характер: в одних сферах и ситуациях больше используется один язык, в других – другой. В России широко распространено двуязычие; оно поддерживается государством, особенно региональными властями. Однако здесь возникают серьезные коллизии, которые могут приводить к напряженности и конфликтам на языковой почве. Один из таких конфликтов возник недавно в Татарстане в связи с проектом перевода обучающегося татарского населения республики с кириллицы на латинскую графику. Аргументы местного этнонационализма и находящихся под его влиянием властей республики сводятся все к тому же принципу восстановления прошлого или возврата к некогда существовавшей норме. Используется также аргумент свободы выбора и права на коллективное самоопределение в отношении групповых культурных институтов. Но трудно себе представить более разрушительный проект для судеб тех молодых людей из числа этнических татар, кто решится или будет вынужден получить образование и обучиться письму на основе латиницы, т.е. не на основе графики, которой пользуется основное население страны, включая большинство российских татар. Едва ли можно представить себе более разительный случай столь масштабного и продуманного со стороны периферийного национализма «исключения из участия в преобладающем направлении культуры».

Почему такая политика осуществляется и почему она считается позволительной – это другой вопрос. Ответ содержит в себе ссылки на стремление сохранять свою самобытность, чтобы поддерживать особый статус республики-государства в рамках Российской Федерации, дистанцироваться от доминирующей культуры и ее политического центра и интегрироваться в мировое латинографическое информационное пространство.

Ответ содержится и в скрытых устремлениях политического сепаратизма, т.е. в укреплении его базы институтами радикальной культурной отличительности. Ответ кроется и в новых геополитических соперничествах, когда так называемый «тюркский мир», возглавляемый латинографической Турцией, а точнее – политический пантюркизм, приступили к расширению сферы

своего воздействия на постсоветском пространстве, которое после распада СССР представлялось как некая terra nullius (ничейная земля). Меньше всего данный проект предполагался в интересах тех, на кого сослался президент М. Шаймиев при объяснении причины реформы графики в Татарстане: «простой сельский татарин спросил меня, почему он не может писать на том письме, на котором всегда писали татары и сам он хочет писать»?

Государственная Дума в связи с данной ситуацией приняла закон, позволяющий смену графики в стране или в ее регионе только по решению федеральных органов власти. Однако вопрос о том, как совместить свободу частного культурного выбора и культурное многообразие без ущерба для многих, кто не способен оценить возможный ущерб будущим поколениям от принятых сегодня политических решений, остается в повестке дня. Система образования – эта та область, которая имеет отношение ко всем гражданам. Быть может, необходим референдум по вопросу о смене графики? Но среди кого – всего населения Республики Татарстан, если это делается в интересах населения республики, или всех российских татар, если это делается от имени и в интересах татарского народа? Понятно, что не среди татар Татарстана, которые не обладают правом говорить от имени как республиканского сообщества, так и российских татар.

### *3. Поликультурное образование*

Идеология частных корней мешает и может наносить вред представителям национальных меньшинств, и она должна быть скорректирована. Необходимы программы и проекты, а, возможно, и законы, которые бы решали или хотя бы способствовали реализации свободного выбора и социального преуспевания представителей разных культурных традиций на общероссийском пространстве в рамках доминирующей русскоязычной российской культуры.

«Причины скептического отношения к автоматическому предоставлению приоритета культурным традициям, доставшимся по наследству, – указывается в «Докладе о развитии человека 2004» могут быть рассмотрены с учетом того, кто выбирает и что он/она выбирает»<sup>31</sup>. Родительские стратегии и устремления самих молодых людей чаще всего радикально расходятся с призывами этнических активистов и с установками властей

республиканского и даже федерального уровней. Кажущаяся лень в изучении «родного языка» и переход на русский язык в семейной обстановке, поступление в московский вуз, брак с иноэтничным партнером – все это воспринимается этническими предпринимателями как «предательство» родной культуры и должно, по их мнению, пресекаться или находить противодействие посредством политики. Но отвечает ли подобная позиция устремлениям и выбору самих людей? Безусловно, нет. А это означает необходимость выстраивать в этнокультурной политике более широкие приоритеты и предоставлять более широкие возможности.

Если речь идет о сфере образования, то здесь эти более широкие возможности не должны сводиться только к дополнению государственного образовательного стандарта и системы образовательных учреждений так называемым этнокультурным или региональным компонентом. В России в последние годы было сделано много, в том числе и позитивного, в области утверждения концепции и реального развития поликультурного образования. Изданы научные труды и педагогические пособия, проводятся конференции, реально действуют сотни школ<sup>32</sup>. Однако инерция советского концепта «национальной школы» как особой школы для представителей отдельного народа фактически остается в силе за фасадом «поликультурного» или «с этнокультурным компонентом» образования. Вся эта система исходит из наличия в отдельной школе или отдельном классе монокультуры и культурной чистоты (армянская, грузинская, татарская, еврейская школы или армянские, грузинские, татарские, еврейские классы). И хотя сторонники и участники данной системы заявляют, что такие школы и классы открыты для всех, на самом деле это только формальное заявление, ибо в ментальном отношении это закрытые культурные корпорации: в них обучают монокультуре или нескольким монокультурам, а не культурной сложности и культурной открытости.

В ответ на самомаргинализацию (*маргинальность нами видится именно в уходе в монокультуру, а не в выходе из нее*) энтузиастов «национальной школы» русские этнонационалисты учреждают «русские национальные школы». Последние концепт и политика исходят от представителей референтной (основной) этнической культуры в составе общероссийского культурного комп-

лекса, который ближе всего и больше всего совпадает с основным культурным потоком («преобладающим культурным направлением») страны. Они действительно могут находить поддержку у большинства и их труднее отличить от позитивных гражданско-патриотических воззрений и действий.

Но на самом деле концепт «русской национальной школы», или «русского национального компонента», не менее, а даже более разрушителен для сохранения культурного многообразия, реализации культурной свободы и проведения политики толерантности. Этот концепт, во-первых, исключает культуры меньшинства из образа страны и ее населения, во-вторых, он закрывает путь общероссийскому национальному проекту, который носит инклюзивный характер. Национальной школой в России может быть только российская школа, а не русская или татарская. Такой подход открывает новое и обширное поле для политиков и законодателей, которые уже успели многое натворить в рамках старого подхода. Может быть, не следует исправлять сразу всё, но что-то делать в плане модернизации национального образования в многоэтничной стране нужно.

#### Примечания

- 1 Уолцер М. О терпимости. М., 2000.
- 2 Межкультурный диалог: Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия / Под ред. М.Ю. Мартыновой, В.А. Тишкова, Н.М. Лебедевой. М., 2003; *Лебедева Н.М., Лулева О.В., Стефаненко Т.Г., Мартынова М.Ю.* Межкультурный диалог. Тренинг этнокультурной компетенции. М., 2003; *Лебедева Н.М., Стефаненко Т.Г., Лулева О.В.* Межкультурный диалог в школе. Теория и методология. Кн. 1. М., 2004.
- 3 *Лебедева Н.М.* Теоретико-методологические основы исследования этнической идентичности и толерантности в поликультурных регионах России и СНГ // Идентичность и толерантность: Сб. статей / Под ред. Н.М. Лебедевой. М., 2002. С. 27–28.
- 4 Там же. С. 28.
- 5 См.: *Солдатова Г.У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998; *Тер-Минасова С.Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000; *Фельдштейн Д.И.* Психология взросления. Структурно-содержательные характеристики процесса развития личности. М., 1999; *Бондырева С.К., Колесов Д.В.* Толерантность. Введение в проблему: Учебно-методическое пособие. М., 2003; *Аксенова Г.А., Давыдова С.С.* Этнические стереотипы и ценностные ориентации



- московских школьников (На примере русских и армян) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 164. М., 2003.
- 6 См. многочисленные работы А.Г. Асмолова, Л.М. Дробижевой, М.Н. Губогло, В.А. Ядова и других авторов на эту тему.
- 7 См.: *Martin T.* The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca; London, 2001.
- 8 См., напр.: *Suny R.G.* The Revenge of the Past. Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union. Stanford, CA, 1993; *Slezkine Yu.* «The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism» // *Slavic Review*. 1994. Vol. 53. № 2. Summer. P. 414–452; *Тишков В.А.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- 9 *Brubaker R.* Nationalism Reframed. Nationhood and National Question in the New Europe. Cambridge, 1996. P. 29.
- 10 *Лебедева Н.М.* Указ. соч. С. 31.
- 11 *Ионин Л.Г.* Социология культуры. 2-е изд. М., 1998. С. 260.
- 12 Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире. М., 2004. С. 17.
- 13 Там же. С. 21.
- 14 Подробнее см.: *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- 15 Доклад о развитии человека 2004. С. 38. Об этом проекте см.: *Gurr T.R.* Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts. Wash., DC, 1993; *Idem.* People Versus States. Wash., DC, 2000, а также обновляемую базу данных «Меньшинства под угрозой» на сайте проекта в Интернете: [www.cidcm.umd.edu/inscr/mar](http://www.cidcm.umd.edu/inscr/mar)
- 16 Доклад о развитии человека 2004. С. 56–57.
- 17 *Авдеев В.Б.* Русская расовая теория до 1917 года (предисловие) // Русская расовая теория до 1917 года: Сб. оригинальных работ русских классиков под редакцией В.Б. Авдеева. М., 2002. С. 9–10.
- 18 Там же. С. 24–25.
- 19 *Рыбаков Б.А.* Геродотова Скифия. Историко-географический анализ. М., 1977.
- 20 *Буданова В.П.* Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М., 2000.
- 21 Доклад о развитии человека 2004. С. 107.
- 22 См., напр.: *Clifford J.* The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, Mass., 1988; *Rosaldo R.* Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Boston, 1989; *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object* / Eds. K.F. Olwig, K. Hastrup. N.Y., 1997; *Preis A.-B.* Culture – Paradigm Shift in Anthropology. P., 2004.
- 23 *Ионин Л.Г.* Указ. соч. С. 51.
- 24 Доклад о развитии человека 2004. С. 21.
- 25 Там же. С. 67.

- 26 См.: Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М., 2002; *Степанова Е.А.* Религиозная ситуация в России и основы межконфессиональной толерантности // Социология межэтнической толерантности / Отв. ред. Л.М. Дробижева. М., 2003. С. 136–149.
- 27 *Степанова Е.А.* Указ. соч. С. 145–146.
- 28 Доклад о развитии человека 2004. С. 67.
- 29 Там же. С. 71.
- 30 Там же.
- 31 Там же. С. 21.
- 32 См., напр.: *Шаповалов В.К.* Этнокультурная направленность российского образования. М., 1997; *Макаев В.В., Малькова З.А., Супрунова Л.Л.* Концепция поликультурного образования в современной России. М., 1999; *Дмитриев Г.Д.* Многокультурное образование. М., 1999; Поликультурное образование на Северном Кавказе: проблемы, тенденции, перспективы: Матер. междунар. науч.-практ. конф. Махачкала – Пятигорск, 30–31 мая 2000 г. Махачкала, 2000; Проблемы поликультурного образования: Междунар. сб. науч. статей. Махачкала, 2001; Реалии и перспективы поликультурного образования в Дагестане / Под ред. С.И. Муртазалиева и В.Н. Цатурова. Махачкала, 2003.

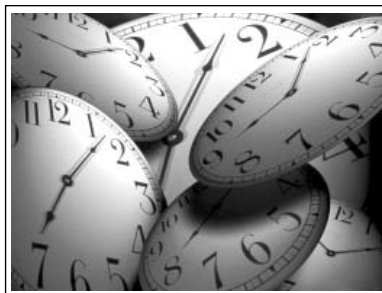
В.А. Тишков

### ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ НОРМЫ И ПРАКТИКА «НАШЕГО ВРЕМЕНИ»\*

Я не люблю любое время года  
когда веселых песен не поют.  
*Владимир Высоцкий*

#### Культурное и политическое время

Феномен времени всеохватывающе и многолико входит в человеческую жизнь. Человек и общество могут существовать только во времени и в пространстве, и это останется аксиомой навсегда. Философская традиция рассмотрения проблемы времени – одна из наиболее давних, и она представлена самыми достойными именами<sup>1</sup>. В социально-культурной антропологии история изучения данной проблемы не столь внушительна, и для введения в тему мы можем отослать читателя к обзорной статье Барбары Эдам, которая к тому же является автором одной из лучших современных книг на тему времени в контексте социальных теорий<sup>2</sup>. Задача настоящей главы – попытаться сделать некоторые новые замечания, прежде всего применительно к отечественному опыту, а также определить возможные пути для исследования этой темы.



С одной стороны, время – не обсуждаемая данность, своего рода абсолютная сущность, но, с другой стороны, оно воспринимается в зависимости от культурного контекста, исторического периода, возраста, пола, социального положения индивида и многих других факторов. Кроме того, можно различать восприятия времени на уровне отдельного человека, семьи и рода, этнических и

политических общностей и даже на уровне планетарном. Как и в далеком прошлом, время измеряется не только календарем, а сегодня – не только часами, но и веками («веками» в историко-мифологическом смысле). И здесь также есть свое разнообразие, или вариативность.

Приведу только один пример различий восприятия временных вех у россиян последних трех-двух поколений. В школе и в университете, выучивая тему о всемирно-историческом значении Великой Октябрьской социалистической революции, я долго удивлялся тому, как моя бабушка Мария Михайловна Тягунова, родившаяся и прожившая всю жизнь в маленьком уральском городке и не знавшая грамоты, отзывалась об этом событии всего одним словом, без каких-либо значимых оценок. Обращаясь к давнему личному прошлому, она почти не использовала годы или даты, а чаще говорила: «это было еще до переворота» или «это было после переворота». Я же хорошо выучил урок по истории Великого Октября, но никогда свое время не мерил этой вехой. Для поколения моих родителей такой знаковой отсылкой было «до» и «после войны». С годами ушла из жизни и эта важнейшая отсылка ко времени. Прежде всего ушла не потому, что изменилось отношение к самому событию, а потому, что выросло поколение, которое войну не пережило и не просчитывало через нее ход собственной жизни. *Время, прожитое личностью или поколением, следует считать определяющим в выстраивании исторически близкой (жизненной) матрицы времени и в выборе ее исходных точек.*

Так, для всех представителей старших поколений чеченцев до начала вооруженного конфликта в Чечне рубежным было время тотальной депортации народа в феврале 1944 г. Одна из моих информанток – молодая чеченская женщина, вспоминая свои детские годы, говорила: «О депортации говорили мало и в каком-то отвлеченном виде: это было до «ардаар» (на чеченском буквально: «вывели из дома»). Когда мама что-нибудь рассказывала, то она часто говорила: вот когда нас «ардаале», или когда нас «уза даъхкича» (буквально: «вернули»). У меня в голове все никак не укладывалось: куда вывели и куда привели? Я очень долго всего этого не понимала». Почти наверняка столь же тотальной временной точкой стала для чеченцев последняя война, которая по воздействию и внутренним смыслам превзошла все другие временные отсчеты.

Похоже, для нынешнего населения России временной вехой будет 1991 г. – распад СССР и образование Российской Федерации, а точнее – период перестройки и реформ. Однако и здесь возможны вариации. Примерно в одно и то же время мне довелось быть на двух мероприятиях. Одно было посвящено 10-летию формирования первого российского правительства во главе с Егором Гайдаром, членом которого я состоял с февраля по октябрь 1992 г. Здесь для присутствующих исторической вехой был август 1991 г. («героическая защита Белого дома»). Другим мероприятием была панихида по моему безвременно умершему товарищу, который был одним из публицистов-теоретиков современного русского национализма и даже автором «Слова к народу» – своего рода идейного манифеста августовского путча 1991 г. Здесь для всех присутствующих главной прижизненной вехой стал октябрь 1993 г., также называвшийся «героической защитой Белого дома». И в том и в другом случае *отсылка ко времени обеспечивает проверку на лояльность и солидарность определенной группы людей. Тем самым время, точнее, отношение к избранным в историческом времени событиям, обеспечивает для современных групп людей не только вертикальную (поколенческую) связь, но и связь политическую, эмоциональную.*



Что выберет в качестве «временных вех» поколение нынешних студентов российских университетов, сказать трудно, но они скорее всего будут иными. Ибо, выражаясь словами Алекси-са де Токвиля, «каждое поколение – это новый народ». Я воочию убедился в этом, когда после четвертьвекового перерыва попал в здание МГУ на Ленинских горах, где прошли мои студенческие годы.



В этот момент я наблюдал время «других» в социально-культурном смысле, а именно: одежду, пищу, поведение, нормативные ценности, учебное расписание, номенклатуру доступных услуг, развлекательный репертуар и многое другое, что было в распоряжении у современного студенчества.

Но это было и другое времявосприятие. Даже если восприятие времени нынешними студентами могло быть обременено индоктринацией со стороны не принимающей либерально-рыночных перемен профессуры, эта индоктринация все равно остается на уровне студенческого конформизма в отношениях «учитель-ученик», однако существенно не меняет иного поведенческого стиля с точки зрения времени. Современное студенчество явно живет меньше по расписанию учебных занятий и коллективистских планов. Сегодня многие способны купить за деньги год или два дополнительного времени для обучения или закончить его раньше. Мое поколение так распоряжаться временем не имело возможности.

Почему, зачем, как и кто делает (конструирует) временные вехи – вопрос не из простых и малоизученный, хотя его общественная значимость огромна. Социокультурное время рождается в итоге различных, но, как правило, целенаправленных усилий. Оно сочетает в себе собственный социальный опыт и личные стратегии, коллективные и индивидуальные внешние воздействия и передаваемый через разные каналы общественной среды «опыт истории» (этот фактор некоторые авторы называют «традицией» и отводят ему определяющую роль). В указанном сочетании, на наш взгляд, хозяин положения – не история и не мифический «ритм национальной культуры»<sup>3</sup>, а современный человек и современная среда, которые приспособливают и переосмысливают прошлое, т.е. как бы каждое поколение пишет свою собственную историю.

### Примечания

- 1 См. обзорную статью П.П. Гайденко на эту тему: Новая философская энциклопедия. М<sup>4</sup> 2000. Т. 1. С. 451-457.
- 2 Adam B. Perception of Time // Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life / Ed. T. Ingold. L., 1994. P. 503-526; Idem. Time and Social Theory. Cambridge, 1990.
- 3 Василенко И.А. Диалог цивилизаций. Социокультурные проблемы политического партнерства. М., 1999. С. 229.

М.Н. Губогло

**СОХРАНЕНИЕ И ОБОГАЩЕНИЕ  
КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ  
ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ С ДИАСПОРОЙ**  
Критические размышления  
о Всемирных конгрессах гагаузов<sup>1</sup>

**1. «Этнический материк» и «историческая родина»**

В декабре 1991 года около 44 миллионов граждан бывшего Советского Союза, в том числе 26 миллионов русских не по своей воле оказались в состоянии диаспоры. Эти люди, как эмоционально определил в свое время Председатель Комитета Государственной Думы по делам СНГ Б.Пастухов, «не переходили границу. Граница прошла через судьбы этих людей, превратив россиян в самый разделенный народ мира» [Цит. по: [http://www.russia-today.ru/2001/no\\_10/10\\_russians\\_abroad.html](http://www.russia-today.ru/2001/no_10/10_russians_abroad.html).]

Терминологическая ошибка, допущенная в вокабуляре известного общественного деятеля, когда он этнических русских однозначно номинировал гражданским термином «россияне», до сих пор не исправлена в современной историографии. Более того, и сегодня в этнологической литературе нет ясности в употреблении двух конкурирующих понятийно-терминологических систем, когда в одних текстах говорится о взаимодействии между «исторической родиной» и «соотечественниками», а в других – о взаимодействии между «этническим материком» и «этнической диаспорой».

Казалось бы, чего проще? *Россияне* – это все граждане Российской Федерации, независимо от этнической принадлежности, *русские* – это лица, идентифицирующие себя с русским народом, *этнические россияне* – граждане, отождествляющие себя с тем или иным народом Российской Федерации. Но не все так просто, в приведенной схеме.

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РГНФ: проект 09-01-00012а «Гагаузы: история в культуре и культура истории».

Некоторые серьезно мыслящие аналитики, особенно из корпуса обществоведов крупных по численности населения республик России, обеспокоены угрозой, таящейся, якобы, в синонимизации понятий россияне и русские и в ее последующей экстраполяции на национальное государство. Так, например, в статье, подготовленной на основе доклада, прочитанного на конференции в Казани в июне 2004 года, Лилия Низамова выражала опасение по поводу маргинализации этнических культур малочисленных этнических групп.

«На рубеже XX и XXI вв. постсоветская Россия, – беспокоилась она – получила новый импульс к реализации исторически незавершенного проекта «русского» или «российского» национального государства, объективно, в силу логики формирования современных наций-государств ведущего к маргинализации культур этнических и религиозных меньшинств» [Низамова Л., 2005. С.14].

В приведенной парадигме легко обнаруживается позиция автора, воспринимающего, во-первых, российское «национальное государство», как «государство русских», и, во-вторых, вытекающее отсюда имплицитное ожидание обреченности остального населения в «национальном государстве русских» на маргинализацию и ассимиляцию в формате русификации.

Судя по высказываниям отдельных экспертов и особенно представителей творческой интеллигенции в республиках: часть нерусского населения страны не желает называться россиянами, опасаясь утраты своей самобытности вместе с потерей своего этнонима, а часть русской радикально настроенной интеллигенции, напротив, отказывает представителям нерусских народов в праве считать себя россиянами, предлагая обе свои идентичности – и этническую, и гражданскую номинировать единым термином «русские».

Это в известной мере происходит в силу того, что в восприятии смысловой нагрузки понятий «русские» и «россияне» существует несколько подходов и точек зрения. По мнению одних авторов оба понятия воспринимаются синонимично. Так, например, некий журналист, берущий интервью у секретаря Совета соотечественников при Государственной Думе М.Н. Лазутовой, спрашивает: «Как могло получиться такое: на простроне еще недавно одной страны, обустроенном при огром-

ном вкладе России, именно россияне оказались чужеродным и опасным элементом? – и приводит пример негативного отношения к россиянам в бывших союзных республиках. – Несколько лет хватило, – поясняет примером свою мысль этот журналист, – чтобы стереть память, перевернуть сознание даже бывших членов Политбюро и секретарей ЦК КПСС. Типичный пример – Петр Лучинский. Он ускорил вытеснение всего русского: языка, образования, культуры, кадров» [[http://www.rusia-today.ru/2001/no\\_10/10\\_russians\\_abroad.html/](http://www.rusia-today.ru/2001/no_10/10_russians_abroad.html/)].

Подобное совмещение смысловой нагрузки двух разных понятий, отражающих гражданскую идентичность («россияне») и этническую («русские»), происходит, вероятно, не по злому умыслу, а скорее по неведению, в том числе по причине до сих пор не преодоленной терминологической неразберихи.

Совсем иное дело, когда манифестируется позиция тех интеллектуалов, которые сами себя называют русскими националистами, не в плохом, а в хорошем их понимании смысле слова. Согласно их лозунгам и манифестируемой концепции получается: «мы – русские и не какие мы не россияне, и Россия по своему названию и по своей истории есть наше национальное государство, а те, кто желает принадлежать к государствообразующей нации, должны считать себя русскими» [Цит. по: Тишков В., 2009. С.94].

Вряд ли нужны особые доказательства того, что на рубеже столетий проблемы взаимодействия диаспор, особенно этнических, гражданских и религиозных, вышли на передний план внутренней и внешней политики целого ряда государств мира. В преамбуле закона «О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом», принятом Государственной Думой 5 марта 1999 г. и подписанной Президентом Б.Н. Ельциным 24 мая 1999 г., недвусмысленно было сказано: «отношение с соотечественниками за рубежом являются важным направлением внешней и внутренней политики Российской Федерации», поэтому они (соотечественники – М.Г.) «вправе полагаться на поддержку Российской Федерации в осуществлении своих гражданских, политических, социальных, экономических и культурных прав, сохранении самобытности» [<http://kro-krim.narod.ru/ZAKON/sootech.hty.>].

Ключевым моментом в исходном концептуальном тезисе закона, как видно, является понятие «самобытности», хотя сам

по себе термин и то, что он обозначает, до сих пор не вполне понятен даже для самих профессионалов-этнологов и воспринимается в преамбуле закона скорее как символ или политическая декларация, чем научная дефиниция, четко обозначающая реальность. В лучшем случае речь идет скорее о воображаемой, чем о фактической реальности [Андерсон, 2001; Тишков В.А., 2003].

Неопределенность понятия «самобытность» вытекает не только из-за его смысловой перегрузки, употребляемого в различных обществоведческих дисциплинах, но и из недостаточной определенности её наиболее значимых критериев при формулировании дефиниции.

«В чем же состоит эта самобытность каждого народа? – задаваясь этим вопросом еще в середине XIX века, В.Г.Белинский пытался найти ответ. – В особенном, одному ему принадлежащем образе мыслей и взгляде на предметы, в религии, в языке и более всего в обычаях» [Словарь русского языка. Т.IV, 1984. С.16].

Отсутствует определение слова «самобытность» и в «Словаре русского языка». Объяснение смысловой нагрузки прилагательного «самобытный», – во-первых, как «самостоятельный в своем развитии, идущий своим путем», и, во-вторых, как «непохожий на других, отличающийся яркими индивидуальными чертами; своеобразный; – представляет собой скорее филологическую метафору или этнический стереотип, нежели научную дефиницию [Словарь русского языка. Т.IV, 1984. С.16].

Немалую путаницу в понимание смысловой нагрузки русского слова «самобытность» внесло отождествление его с неправильно переведенным с английского языка словом identity (идентичность), хотя на самом деле первое, акцентирующее внимание на особости (особенности), прямо противоположно по смыслу второму, выражающему схожесть, тождественность.

В целом ряде положений вышеуказанного российского закона раскрывается, что «самобытность» коренится в «культурном наследии». «Органы государственной власти Российской Федерации и органы государственной власти субъектов Российской Федерации, – говорится в статье 17-й этого закона – поддерживают соотечественников в деле сохранения и развития их культурного наследия и языка, являющегося неотъемлемым элементом самобытности соотечественников».

В свете такого («правового») понимания «самобытности», как некоей совокупности произведений, институтов и элементов культурного наследия проясняется и стратегический замысел новой Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», рассчитанной на 2009-2011 гг. (Председатель Научного Совета Программы – академик А.П. Деревянко, заместители председателя Научного Совета – академики А.Б. Куделин и В.А. Тишков). Практически в каждом из 8 направлений этой программы речь идет об изучении технологий сбережения и приумножения самобытности народов России. На выявление и сохранение особенностей и самобытности, в частности, ориентированы подпрограммы Отделения историко-филологических наук: 1) древнейшее наследие и истоки творческих начал человека; 2) археологические древности России; 3) цивилизационные и геополитические особенности истории России; 4) становление гражданского общества в России; 5) традиции и новации в культуре народов России; 6) историко-культурное наследие в языках, литературах и фольклоре народов России; 7) философское осмысление историко-культурного наследия; 8) музейные и архивные фонды: изучение, введение в научный оборот обеспечение нового качества доступа к культурному наследию.

Культурная самобытность народов России отражена, в частности, в императорских коллекциях высокохудожественных произведений, сосредоточенных в Русском этнографическом музее. В фондах и выставочных залах этого музея наряду с праздничными костюмами народов из разных регионов Императорской России представлены образцы народного оружия, конское убранство, ковры, узорные ткани, искусно орнаментированные музыкальные инструменты, предметы культа, например, из убранства шаманов и многое другое, заслуживающие интереса, внимания и исследования. В экспозиции, посвященной населению Молдавии, представлены элементы материальной и духовной культуры молдаван, гагаузов и представителей других народов Молдовы [Калашникова Н.М., 1995; Калашникова Н.М. и др., 1990].

В систематическом комплектовании фондов РЭМа центральное место занимала стратегия отбора в музейное собрание «толь-

ко национально-своеобразных предметов быта, которые давали бы возможность показать *этническую самобытность* народа или, составить его «этнический портрет», выявить национальное своеобразие» [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?url>].

С точки зрения социального заказа, призванного консолидировать российское общество, эта программа представляет собой исключительно важную интеллектуальную инвестицию в сферу гуманитарного знания, и прежде всего в предметную область этнологии. Смещение акцента исследовательских проектов от поиска «черт сходства» [Какх Ю.Ю., 1974] к обстоятельному и масштабному изучению «особенностей», означает установку на заинтересованное и справедливое отношение к проблематике этничности и самобытности. Вместе с тем оно, во-первых, корреспондирует с актуализацией исследований в предметном поле индивидуальной антропологии с продолжающимися исследованиями в области коллективистской этносоциологии. Во-вторых, оно соответствует стратегии упрочения Российской Федерации путем поддержки, – как сказано в Послании Президента Д.А. Медведева, – «национальных традиций и культур народов России» [Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию, 2008. С. 45].

Его предшественник на посту Президента В.В. Путин в каждом из 8 Посланий Федеральному Собранию давал не только оценку ситуации в стране и ее положения в современном мире, но и определял приоритеты внутренней и внешней политики. Хотя он специально оговорил, что его заключительное Послание от 26 апреля 2007 г. не следует считать его «политическим завещанием» или «рекомендацией на будущее», нельзя не обратить внимание на весомость употребленного им слова «самобытность», прозвучавшем в одном ряду с таким стратегическим понятием как «суверенитет».

«Убежден, – говорил как заклинание, понимая самобытность как «национальное богатство», В.В. Путин, – общество лишь тогда способно ставить и решать масштабные национальные задачи, когда у него есть общая система нравственных ориентиров, когда в стране хранят уважение к родному языку, к самобытным культурам и ценностям, к памяти своих предков, к каждой странице нашей отечественной истории» [Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию, 2007. С. 74, 6].

Актуализация задачи по изучению культурного наследия, как основы самобытности, в том числе на примере этнического фактора, продиктована новыми тенденциями в мировой практике по противодействию губительным влияниям глобализации, грозящей нормальному воспроизводству и функционированию самобытности, как «как увядающего шарма» этнического и национального достоинства.

«Могущество самобытности», которую известный социолог Мануэль Кастельс называет «идентичностью сопротивления» или «сопротивляющейся идентичностью», опирается «на традиционные ценности религии, нации и семьи, а также на идеалы и ценности новых социальных движений экологического и женского движения, движения за сексуальное освобождение и т. д. «Сопротивляющаяся идентичность» находится на стадии становления, входящие в нее движения и сообщества действуют разрозненно, ограничиваются в основном обороной и редко переходят в наступление. Однако именно из них, как полагает М. Кастельс, может возникнуть новое гражданское общество [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?url>].

Самобытность в современном мире по мысли М. Кастельса выступает как альтернативное движение сопротивления процессам глобализации. В этих условиях, как подчеркивают исследователи М. Кастельса возрастает потребность изучения и учета этнического фактора, выступающего немаловажным компонентом культурной, религиозной, национальной или территориальной самобытности [[http://kama.openet.ru:91/site/journal13 Philosophy/1.php/](http://kama.openet.ru:91/site/journal13%20Philosophy/1.php/)].

Проявление самобытности как самовыражения обнаруживается на разных уровнях – от личностного до государственного и цивилизационного. Так, например, на референдумах, проведенных во Франции и Нидерландах, был отвергнут проект Конституции объединенной Европы, в том числе «против» проголосовали 54,8% во Франции и 62% в Нидерландах. При этом политическая элита обеих стран признала, что одним из мотивов протестного голосования было стремление сохранить свою самобытность, опасение раствориться в объединенной Европе [<http://www.polit.nnov.ru/2005/06/06/referendum/>]. Словом, проявилось на практике то, что М. Кастельс назвал «этнокультурной самобытностью сопротивления».

Не случайно на специальной секции «В поисках нового мироустройства: глобализация и национально-культурная самобытность», состоявшейся в декабре 2001 г. в рамках VI Всемирного русского народного собора, прозвучало обращение к руководству учреждений науки и культуры, образования и неправительственных объединений, политическим и религиозным деятелям «организовать всемерную поддержку созданным и вновь создаваемым русским и другим национальным и воскресным школам, центрам, музеям, внешкольным учреждениям, занимающимся сохранением, изучением, распространением традиционной культуры, языка, литературы, православного знания». Специальная рекомендация на этом же Соборе была адресована руководству Российской академии наук с призывом «приступить к разработке теоретических основ национальной культурной самобытности, основных ее составляющих частей» [<http://www.netda.ru/sobor/s5/vi.html/>].

На борьбу за сохранение самобытности нацелена, в частности, и Казахская Государственная программа поддержки соотечественников, в которой под соотечественниками, однако, понимаются только лица казахской этнической принадлежности. В концептуальном обосновании этой программы, в частности, записано: «В последнее время возникло множество проблем, связанных с национально-духовным, культурным положением соотечественников, проживающих за рубежом. Одна из них, – как откровенно раскрыто в документе, – угроза отчуждения от родного языка, обычаев, национальной самобытности, являющаяся следствием активного внедрения казахов (подчеркнуто мной – М.Г.) в этническую среду стран проживания. В итоге миллионы этнических казахов могут ассимилироваться и быть потерянными для казахской нации» [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm.ru>]

Позиция, утвержденная в Казахском правовом поле, когда под соотечественниками понимаются исключительно этнические казахи, чревата гиперболизацией этничности и преувеличением охранительных мер по консервации самобытности. Между тем на заре нового XXI в. в подходе к изучению особенностей и сходств культурного наследия и этнической самобытности народа нужны особая осторожность и взвешенность, к которым, в частности, предусмотрительно призывает М.Ю. Мартынова. В самом

деле, как она заостряет внимание в только что изданной книге, с одной стороны, «каждый из населяющих Россию народов создал свою самобытную культуру, свой язык и традиции, отражающие разные этапы их истории» [Мартынова М., 2009. С.20], а с другой стороны, посвящая книгу укладу и образу жизни русских призывает «говорить не только об уникальных традициях и обычаях этого народа, сформировавшихся в ходе истории, но и рассказывать о тех пластах культуры, которые выходят за рамки чисто русской специфики, не имеют выраженной этнической окраски» [Мартынова М., 2009. С.21].

Движение за сохранение самобытности не лишено благородства и справедливости. Вместе с тем радикализация борьбы – это палка о двух концах. Из практики этносоциологических и этнополитических исследований, особенно по изучению факторов и практик этнической мобилизации, известно, что феномен самобытности легко политизируется политическими элитами как в позитивных, так и в негативных целях, в том числе для решения узкокорпоративных политических и экономических задач.

Парадокс диаспоральной политики России, отраженный в статьях и положениях Закона «О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом» и в ряде других директивных документах заключается в том, что, будучи разработанным в духе и в русле этнической политики, в нем более отчетливо, чем в ряде других документов и законов сделан упор на проэтнический курс внутренней и внешней политики России на заре нового тысячелетия. Это проявляется не только в намерении придать правовую основу туманному термину «самобытность», не имеющему юридической силы из-за размытости и нечеткости его этимологической основы, но и в содержательной конкретизации феномена культурного наследия – и в проявлении заботы о его сохранении и развитии, как основы самобытности.

В самом деле, согласно закону, органам государственной власти Российской Федерации вменяется в обязанность, во-первых, «в целях содействия соотечественникам в сохранении и развитии ими своего культурного наследия оказывать помощь культурным центрам, культурно-просветительским организациям, библиотекам, архивам, (музеям, театрам, музыкальным и хореографическим ансамблям, художественным студиям и другим профессиональным и любительским творческим коллективам

соотечественников, во-вторых, способствовать изучению культурного наследия соотечественников; в-третьих, содействовать всем видам культурного обмена между Российской Федерацией и соотечественниками, в-четвертых, способствовать сохранению соотечественниками знания родных языков национальностей Российской Федерации, созданию условий для их изучения и употребления, для обучения и получения информации на этих языках в соответствии с международными договорами Российской Федерации, законодательством Российской Федерации с учетом законодательства иностранных государств, в-пятых, содействовать получению соотечественниками общего образования на родных языках национальностей Российской Федерации, включая изучение российской истории и российского культурного наследия; в-шестых, осуществлять меры по подготовке преподавателей, разработке при участии специалистов-соотечественников учебников, программ и учебно-методических пособий с учетом особенностей организации образовательного процесса в государствах, входивших в состав СССР, и снабжению такими учебниками, программами и пособиями соотечественников, по оказанию помощи в создании и официальном признании учебных заведений, открытии филиалов российских высших учебных заведений с обучением на родных языках, признании эквивалентности дипломов, выдаваемых этими учебными заведениями.

Выходит, что указанные в законе и диаспоральной политике векторы оказания помощи соотечественникам, составляют, в конечном счете, такую равнодействующую, которая бьет в одну точку: она призвана содействовать сохранению и поддержанию общего культурного наследия исторической родины и оторвавшихся от нее соотечественников, которое и составляет по мысли законодателя – самобытность.

Тенденция к сохранению самобытности проявляется в ряде стран мира и получает, в частности, конкретное воплощение в практике проведения местных, региональных, общегосударственных и всемирных конгрессов. Драматургия конгрессов формируется в программах встречи соотечественников. Особенно выразительна в этом отношении доктринальная эволюция конгрессов, состоящая в смещении их программатики от узкой встречи соотечественников к более широкой и более конкретной – к встрече соотечественников.



Идентичность тех и других, в конечном счете, основывается на самосознании. При этом объективные критерии самоотождествления в качестве соотечественника предстают более размытыми, чем индикаторы этничности и этнической идентификации.

С одной стороны, согласно закону, считаются соотечественниками «лица, родившиеся в *одном государстве*, проживающие либо проживавшие в нем и обладающие признаками общности языка, религии, культурного наследия, традиций и обычаев, а также потомки указанных лиц по прямой нисходящей линии». С другой стороны, «соотечественниками за рубежом подразумеваются – граждане Российской Федерации, постоянно проживающие за пределами Российской Федерации, лица, состоявшие в гражданстве СССР, проживающие в государствах, входивших в состав СССР, получившие гражданство этих государств или ставшие лицами без гражданства; выходцы (эмигранты) из Российского государства, Российской республики, РСФСР, СССР и Российской Федерации, имевшие соответствующую гражданскую принадлежность и ставшие гражданами иностранного государства, либо имеющие вид на жительство или ставшие лицами без гражданства; потомки лиц, принадлежащих к вышеуказанным группам, за исключением потомков лиц титульных наций иностранных государств» [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?url>].

Объединение усилий создателей и соотечественников в деле сохранения и развития культурного наследия народов занимает важное место в нынешнем стратегическом развитии Российской Федерации, Казахстана, Республики Молдова и ряда других государств. Так, например, Государственная политика Российской Федерации в отношении соотечественников выступает составной частью внутренней и внешней политики Российской Федерации и состоит из совокупности правовых, дипломатических, социальных, экономических, информационных, образовательных, организационных и иных мер, осуществляемых Президентом Российской Федерации, органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти субъектов Российской Федерации в соответствии с Конституцией Российской Федерации, международными договорами Российской Федерации, законодательством Российской Федерации для претворения в жизнь принципов и целей, установленных Федеральным законом.

При этом цели государственной политики Российской Федерации в отношении соотечественников заключаются в оказании государственной поддержки и помощи соотечественникам в соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права, международными договорами Российской Федерации, законодательством Российской Федерации, а также с учетом законодательства иностранных государств в реализации и обеспечении прав и свобод человека и гражданина, в том числе права:

- свободно выражать, сохранять и развивать свою самобытность, поддерживать и развивать духовный и интеллектуальный потенциал,
- устанавливать и свободно поддерживать всесторонние связи между соотечественниками и связи с Российской Федерацией, получать информацию из Российской Федерации,
- создавать национально-культурные автономии общественные объединения средства массовой информации и участвовать в их деятельности,
- участвовать в работе неправительственных организаций на национальном и международном уровнях,
- участвовать в развитии взаимовыгодных отношений между государством проживания и Российской Федерацией,
- осуществлять свободный выбор места жительства или права на возвращение в Российскую Федерацию.

## 2. Диалоги с диаспорой

За последнюю четверть XX в. многое было сделано в области защиты прав и свобод человека и национальностей. Особый прорыв в сфере расширения прав и возможностей индивидуального и группового самоопределения был сделан Государственной Думой России во второй половине первого постсоветского десятилетия, если иметь в виду, например, серию конструктивных законов «О национально-культурной автономии» от 17 июня 1996 г., «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» от 30 апреля 1999 г., «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» от 20 июля 2000 г., а также Концепцию государственной национальной политики Российской Федерации, утвержденную Указом Президента Российской Федерации 15 июня 1996 года.

В ногу со временем, отвечая на вызовы глобализации и востребованности диалога между «этническим материком» и «островами этнической диаспоры» шагала Республика Молдова, встретившая зарю нового тысячелетия разработкой и принятием серии нормативных актов по поддержке молдавской диаспоры в странах мира. Особое место в их ряду занимают Указ Президента Республики Молдова №1638-II от 30.08.2000 «О поддержке и сотрудничестве с выходцами из Республики Молдова, проживающими за рубежом», Постановление Правительства Республики Молдова №1322 от 29.12.2000 года «О некоторых мерах по поддержке выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом», Постановление Правительства Республики Молдова №228 от 24.02.2005 «О Координационном Совете выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом», Постановление Правительства Республики Молдова №511 от 01.06.2005 года «Об утверждении Положения о Координационном Совете выходцев из Республики Молдова, Постановление Правительства Республики Молдова №809 от 10.07.2006 года «Об утверждении Программы действий по поддержке выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом (молдавской диаспоры)», Постановление Правительства Республики Молдова №1521 от 29.12.2007 «Об утверждении Положения о финансовой поддержке деятельности по сохранению национально-культурной идентичности выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом (молдавской диаспоры)». См. перечисленные документы в: Официальный монитор Республики Молдова, №115 от 07.09.2000; №1 от 11.01.2001 г.; №36-38 от 04.03.2005 г.; №83 от 17.06.2005 г.; №131-133 от 18.08.2006 г.; №11-12 от 18.01.2008 г.

Важную роль в налаживании диалога между «этническим материком» и диаспорами играют региональные, международные и Всемирные конгрессы, проведенные в ряде стран мира, в том числе в Молдове и России.

Практика установления всесторонних связей с соотечественниками имеет место в ряде стран мира. Опыт Германии, Польши, Израиля, Казахстана, Южной Кореи, Китая, Армении показывает, что эти связи осуществляются с целью создания установок у диаспоры на сохранение своей этнокультурной самобытности, поддержки диаспоры в культурно-гуманитарной и образователь-

ной сферах, содействия возвращения части диаспоры на историческую родину.

Второй Всемирный конгресс соотечественников, проживающих за рубежом, состоялся в октябре 2006 года в Санкт-Петербурге. В его работе принимали участие 600 участников, приехавших из 103 стран мира. На поддержку соотечественников и на проведение этого конгресса в 2006 году было выделено 323 млн. рублей.

В выступлениях Президента РФ В.В. Путина на каждом из первых двух конгрессов было сосредоточено внимание на проблемах переселения соотечественников в России, на вопросах сохранения, развития и обучения русскому языку, на дискриминации русского населения, не имеющего гражданства в странах Балтии, особенно около 600 тысяч так называемых неграждан в Латвии, на создании Координационного Совета соотечественников с целью налаживания практического взаимодействия с Правительственной комиссией по делам соотечественников, МИДом РФ и региональными органами власти в России.

Одним из значительных итогов Всемирных конгрессов соотечественников, проведенных в России, стало появление нового концептуального понятия «Русский мир», состоящего, по словам В.В. Путина, не только из «многонационального народа России», но «и объединяющего миллионы соотечественников, проживающих за рубежом».

За семь лет с 2001 по 2008 гг. материальная поддержка соотечественников со стороны России, по данным директора департамента МИД РФ Александра Чепурина, увеличилась с 50 млн. до 406 млн. рублей.

В ноябре 2009 года планируется проведение III Всемирного конгресса соотечественников России, численность которых в разных странах мира, по данным Министерства иностранных дел, составляет около 35 млн. человек.

При этом в центре внимания участников Второго конгресса были три основных документа: «Программа работы с соотечественниками за рубежом на 2000-2008 гг.», «Федеральная целевая программа «Русский язык (2006-2010 годы)» и «Государственная программа по оказанию содействия добровольному переселению в Россию соотечественников, проживающих за рубежом». Особый интерес участников конгресса вызвали 75 пунктов первого

из документов, в которых речь шла о масштабной деятельности государства по поддержке самобытности соотечественников с помощью российского теле- и радиовещания по инициированию создания и развития в зарубежных странах российских центров науки и культуры, по изданию и распространению учебников и учебных пособий, по изданию литературных произведений писателей из соотечественников.

Важное место в диаспоральной политике Казахстана заняли 3 Всемирных конгресса казахов (1992, 2001, 2005), на каждом из которых председатель Всемирной ассоциации казахов Президент Казахстана Н.А. Назарбаев в качестве первоочередных задач развития казахского народа выдвигал задачи по укреплению казахской государственности и консолидации казахского народа, в том числе за счет репатриации казахов и адаптации их на исторической родине. В документах, принятых руководством Казахстана, под соотечественниками понимаются только этнические казахи. Это вполне определенно видно из концептуально-правового обеспечения этнической репатриации, которая, «во-первых, стабилизирует демографическую ситуацию и изменяет этнический баланс, восполняя миграционные потери и этнодемографические диспропорции прошлых десятилетий; во-вторых, способствует восстановлению исторической справедливости и является данью исторической традиции, важным шагом по пути консолидации казахской нации; в-третьих, ... казахи зарубежья являются носителями знаний самобытной казахской культуры и языка, что является существенным вкладом в духовную «копилку» нации; в-четвертых, ... репатриация зачастую преподносится как составная часть национальной идеи» [<http://www.kisi.kz/site.html?id>].

Принимается во внимание, что движущими мотивами репатриантов являются стремление к возвращению на историческую родину, где они считают возможным сохранить этническую идентичность, получить возможность для ведения более успешного бизнеса, а для некоторой части соотечественников – улучшение социально-экономических условий жизнедеятельности.

Вместе с тем чрезмерный акцент на репатриации и адаптации этнических казахов в Казахстане вызывает сомнения у некоторой части казахстанской элиты. В печати порой звучит серьезное беспокойство по поводу форсированного сокращения русско-

язычного пространства за счет директивного внедрения государственного языка, т.е. процесса, который в общественном мнении однозначно воспринимается в качестве одного из механизмов построения этнократического государства, что в свою очередь создает очаги межэтнической конфликтности и препятствует формированию солидарности в обществе и его консолидации.

В декабре 2007 г. в столице Татарстана состоялся IV съезд общественной организации «Всемирный конгресс татар». В его работе приняли участие более 700 человек из татарской диаспоры, расселенной во многих странах мира. Первые шаги были сделаны в 1992 году, когда организационное оформление Конгресса происходило в конкурентной борьбе с «Курултаем татарского народа», созданным радикально настроенной частью татарской элиты.

К моменту проведения IV съезда Всемирный конгресс татар объединял в своих рядах 359 татарских национально-культурных объединений, в том числе в странах дальнего зарубежья – 68, в регионах ближнего зарубежья – 81, в регионах Российской Федерации – 164 и, наконец, 46 филиалов Всемирного конгресса в самом Татарстане.

Важным событием в жизни гагаузов и в налаживании связей с гагаузской диаспорой стал I Всемирный конгресс гагаузов, состоявшийся в июле 2006 г. в г. Комрате [Первый Всемирный конгресс гагаузов, 2006]. Подобно I Всемирному конгрессу татар, собравшему в 1992 г. в столице Татарстана представителей татарской диаспоры, форум гагаузов катализировал коммуникационные контакты гагаузов из различных стран мира, способствовал росту национального самосознания, выявил целый ряд авторитетных деятелей из среды гагаузов, сделавших во многих странах мира блистательную карьеру. На повестку дня выдвинулись вопросы самоорганизации национально-культурных организаций, объединений, клубов, землячеств и других неправительственных структур в местах компактного проживания гагаузов.

Привлекательным и показательным примером конструирования и «конституирования» гагаузской диаспоры может, в частности, служить богатый опыт, наработанный молдавскими соотечественниками, которые к 2008 г. в 20 странах мира создали и официально зарегистрировали более 50 общественных организаций и объединений, действующих в соответствии с законодательством в стране пребывания.

Так, например, на Украине действуют более 15 общественных организаций, обществ, землячеств, центров, НКО молдавской диаспоры, номинированные на общегосударственном, региональном, областном, городском и даже сельском уровнях. В России зарегистрированы более 10 образовательно-культурных центров, обществ молдавской культуры, региональных общественных организаций.

Деятельность этих неправительственных организаций и объединений, созданных по инициативе выходцев из Молдовы, ориентирована на создание приемлемых условий с целью сохранения в повседневной жизни осевших мигрантов особенностей молдавской самобытности в сферах традиционной и профессиональной культуры, а также для воспроизводства и укрепления осознания своей принадлежности к молдавскому народу. Видное место в уставах, программатике и в деятельности этих объединений занимают акции по формированию позитивного имиджа Республики Молдовы и молдаван, мероприятия по пропаганде и популяризации истории и национального достояния молдавского народа.

Сходные по цели и задачам общественные организации молдавской диаспоры созданы еще в 7 странах ближнего зарубежья, в бывших союзных республиках СССР, в том числе в Белоруссии, Азербайджане, Казахстане, Киргизии, Латвии, Литве, Эстонии, а также в Румынии и странах дальнего зарубежья – Австрии, Бельгии, Германии, Греции, Канаде, Израиле, Италии, Португалии.

Развитие сходных процессов конструирования и конституирования этнокультурных объединений желательны и в многочисленных регионах Российской Федерации, где по некоторым данным проживает около 50 тыс. гагаузов. Так, например, национально-культурное общество гагаузов «Кардыглык» (так в источнике, видимо, вместо «Кардашлык» – М.Г.) образовано в Моздокском районе Северной Осетии. В состав его вошли жители населенных пунктов Нижний Малгобек, Сухотское и г.Моздока. Как сообщила директор моздокского Дома дружбы Любовь Пропокова, граждане этой национальности решили объединиться для того, чтобы развивать национальные традиции, сохранить язык.

При Сухотской средней школе создан музей гагаузской культуры. Местные жители буквально по крупицам собирали для

него редкие экспонаты, которые дают представление об истории и традициях гагаузского народа. «Музыка, танцы и национальный костюм схожи с турецкими. Будучи историком по образованию, я все это изучила. К несчастью, фамилии свои они не сохранили и в документах их записывали по роду своей деятельности, так гагаузы стали Мельниковыми, Гончаровыми. Конечно, эти фамилии сегодня не дают представление о родовой их принадлежности. Создать общество мы решили еще три года назад, и все это время искали человека, который бы возглавил это дело. Нам посчастливилось, и в лице директора Нижнемалгобекской школы Фаины Кирчевой нашелся такой человек. Она на себя взяла все функции по организации общества. На ее призыв откликнулись односельчане. Спустя некоторое время состоялась и учредительная конференция. Теперь очень часто члены общества собираются вместе, танцуют, поют, рассказывают друг другу семейные предания, которые сохранились от предков», – пояснила директор Дома дружбы.

Одна из важнейших задач Всемирного конгресса гагаузов состояла в создании позитивного имиджа автономно-территориального образования Гагаузии, как второго по численности населения среди 35 регионов Республики Молдова и как особой формы государственности гагаузского народа. Привлечение потенциальных инвесторов ориентировано не только на поддержку социально-экономического развития Гагаузии, но и для обеспечения социокультурной и этнополитической безопасности региона и для поддержания политической стабильности в Республике Молдова.

Эта широкомасштабная и гуманистически насыщенная задача по содействию диалогу с диаспорой вполне корреспондирует с целями и обязанностями, возложенными Правительством Республики Молдова на недавно созданные совещательные органы по поддержке соотечественников, постоянно проживающих за рубежом.

При Бюро межэтнических отношений, выступающем головным административным центром Правительства Республики Молдова, действуют, во-первых, *Координационный Совет по поддержке выходцев* из Республики Молдова, во-вторых, *Координационный Совет выходцев* из Республики Молдова, проживающих за рубежом.

В обязанности первого, в состав которого входят влиятельные представители из органов законодательной и исполнительной власти Республики Молдова, возложены координационная деятельность центральных отраслевых органов государственного управления в данной сфере. В состав второго – входят представители органов власти Республики Молдова и руководители общественных этнокультурных объединений молдавской диаспоры, действующих в России, а Украине, Беларуси и других странах.

Следовательно, в подготовке и проведении всемирных конгрессов с целью сохранения и приумножения культурного наследия гагаузы, как аккуратные, законопослушные и прилежные налогоплательщики, вправе рассчитывать на реальную помощь и ощутимую поддержку как правительственных органов, так и более опытных и организационно продвинутых общественных структур.

Современный мировой опыт свидетельствует о том, многие проекты и программы, нацеленные на создание условий по защите прав национальностей, оставили вне поля зрения стратегически не менее важную проблему диаспоральности, выраженную в существовании на всех континентах и едва ли не во всех государствах мира раздробленных и разделенных народов. Эта проблема, уходящая корнями в седую глубь веков, вплоть до первобытности и варварства, обрела особую актуальность во второй половине XX в. в связи с достижением независимости около 50 колоний. Невиданный ранее взлет этнической мобилизации привел в конце 50-х – начале 60-х гг. к такому переустройству мира, неотъемлемой составной частью которого стали диаспоральные «островки», «анклавы», оказавшиеся в отрыве от своих ядерных массивов.

Вслед за этой первой волной «разделения» народов и «расщепления» групповой идентичности появилась вторая волна, накатом которой, подобно цунами, снесло с политической арены такие многонациональные государства как Советский Союз, Чехословакия, Югославия. Список разделенных народов резко увеличился, одновременно придав жгучую остроту проблемам диаспоральности.

Так, например, создание новых независимых государств на просторах постсоветского пространства, в границах бывшего СССР, привело к невиданной ранее в истории межгосударствен-

ной диаспоризации 26 млн. русских за одну беловежскую ночь оказались оторванными от 119 млн. своих соотечественников; 557 тыс. молдаван (1,7%), 44,3 тыс. гагаузов (2,2%), проживающих по данным переписи населения СССР 1989 года в других союзных республиках Советского Союза, также оказались оторванными от своего «этнического материка», невольно став диаспоральными анклавами, расселенными в постсоветский период в 14 странах ближнего зарубежья.

По подсчетам казахстанских исследователей представители казахской диаспоры проживают в более чем сорока странах и составляют одну треть от общей численности казахов, в том числе в Узбекистане – 1,3 млн., в Российской Федерации – 900 тыс., в Туркменистане – 100 тыс., Монголии – 80 тыс., Кыргызстане – 45 тыс. [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?url>].

Проблемы меньшинств, разделенных народов и миграций занимают центральное место во многих направлениях внутренней и внешней политики Молдовы и России. В то же время специалисты гуманитарных отраслей знания вместе с политиками и общественными деятелями, бросившись изучать и спасать права человека и права меньшинств, проглядели принципиально менее важную проблему диаспоральности.

Сегодня у многих на слуху и в душе необходимость укрепления государства Молдавского. Действия Президента Республики Молдова В.Н.Воронина в этом направлении в первом десятилетии нового тысячелетия получали широкую общественную поддержку. Его харизма как «собираателя камней» стала ожидаемой и приемлемой для многих социальных слоев и региональных общностей в Республике Молдова. Примером тому могут служить не только его особая симпатия к гагаузскому региону, но и реальная помощь в строительстве и технологическом оснащении Комратского государственного университета, спонсирование и участие в ряде гуманитарных акций, оказание поддержки в проведении ряда знаменательных юбилеев, в том числе участие в национальных праздниках гагаузского народа, например, дня Святого Георгия («Хедерлез»)

Особое значение имели его поддержка в проведении I Всемирного конгресса гагаузов и знаменательные слова, произнесенные в его речи на открытии Конгресса: «Я, как гражданин, как Президент Молдовы, – чеканной фразой конституционного ранга

продекларировал свою позицию В.Н. Воронин, – горд, что именно на нашей земле гагаузский народ обрел не только свой родной дом, но и свою государственность» [Первый Всемирный конгресс гагаузов. 2006. С.8].

Начатое Президентом В.Н. Ворониным укрепление Молдавской государственности стало важным шагом на пути к консолидации молдавского гражданского общества. Однако в процессах солидаризации и глубокой консолидации, в том числе на региональном уровне, не исключены крутые рифы и глубокие впадины, если в расчет не будет принято важнейшее измерение исторической судьбы Молдовы – ее многонациональность, ее многокультурие и многоязычие, а также сложившиеся не по воле самих народов новые круги диаспоральности. Два круга гагаузской диаспоры – в регионах России, за пределами Молдовы, и в районах самой Молдовы – далеко не единственный пример такого рода.

Солидаризация и консолидация – емкие понятия по смыслу и многомерные по составным компонентам. И не может быть полноправной консолидации, пока не будут найдены и приведены в действие коммуникационные механизмы и каналы для преодоления разобщенности народа. Мир разделенных народов, чем-то напоминающий неразрешаемую квадратуру круга, без надежных коммуникаций всегда будет чреват комплексом неполноценности, второсортности и ущербности. В связи с этим перед Молдовой как и Россией, и их регионами стоит сегодня стратегически важная задача, имеющая долговременный характер. Суть ее выражается в необходимости поиска таких технологий, с помощью которых станет возможным конвертировать слабость, проистекающую из наличия территориально разделенных народов, в ее силу и устойчивость. Этническая и гражданская диаспоральность в соответствии с этим замыслом может и должна «работать» не на расшатывание и обесиливание страны, а на укрепление как молдавской государственности, так и АТО Гагаузии, и повышение их авторитета в глазах международной общественности.

Самобытность, как основа интегративных явлений между «этническим материком» и этнической диаспорой оформляется и утверждается не только символикой и соционормативной культурой, но и организационными мероприятиями, подобно конгрессам, приумножая национальное достояние народа воспроизводством традиций и поглощением инноваций.

«Диалог «этнического материка» со своей диаспорой в немалой мере призван обеспечить создание правовых основ для функционирования соционормативной культуры, которая основана на историческом опыте народа и навыках населения, приобретенных в ходе систематических практик. И хотя не все нормы, принципы и институты, обеспечивающие сохранение самобытности, имеют законодательную, правовую базу, они предполагают культуру повседневного уклада жизни, свободы самовыражения и правосознания, требуют от носителей самобытной культуры осознанного чувства ответственности [Губогло М.Н., 2007, С.258-300].

Успешная реализация этого диалога, в том числе в ходе регулярно проводимых конгрессов, зависит от того, в какой степени в законотворчестве эксперты и политики сумеют совместить соблюдение основополагающих прав и свобод личности и разработку правовой основы сосуществования этнических общностей и диаспоральных групп.

На рубеже столетий вряд ли кто сомневается в том, что без учета неразрывной связи индивидуальных и групповых прав и без учета интересов диаспоры с интересами отдельных народов и транснациональных общностей, можно создать надежную систему гарантий и мер по защите прав и свобод народов, без которых и отдельной личности не с кем будет себя отождествлять.

Рассмотрим эту проблему в двух количественных измерениях на примере динамики численности и модификации структуры гагаузских диаспор.

### 3. О статике и динамике диаспоральности гагаузов

Этнодемографические исследования гагаузов, проведенные в Институте этнологии антропологии РАН под руководством И.А.Субботиной и совокупно отраженные в ее фундаментальной монографии («Гагаузы: расселение, миграция, адаптация (вторая половина XX – начало XXI вв.)» Отв. ред. М.Н. Губогло. М., 2007), позволяют на достаточном по количеству и надежном по качеству этностатистическом материале выделить, по крайней мере, 3 крупные зоны (или три круга) гагаузской диаспоры: внутримолдавскую (в районах и городах Республики Молдова), в странах ближнего зарубежья и прежде всего в республиках и регионах Российской Федерации и, наконец, диаспора в странах дальнего зарубежья.

**В кругу первом**

Согласно данным переписи населения 2004 года Республики Молдова, в том числе двух городах и всех 32 районах проживало 147,5 тыс. гагаузов, в том числе 19665 человек (13,3%) за пределами Автономно-территориального образования Гагаузии. Наиболее крупные по численности анклавов гагаузов были сосредоточены в г.Кишиневе (6446 чел.), Кагульском (3665 чел.), Тараклийском (3587 чел.) и Бессарабском (2220 чел.) районах. В каждом из остальных 30 районов и в городе Бельцы численность гагаузов не превышала 0,5 тыс. чел., за исключением Каушанского (653 чел.) и Кантемирского (519 чел.) районов (см. табл. 1).

Не случайно именно в Кишиневе были созданы и действуют Гагаузское национально-культурное общество «Кардашлык» («Братство»), Ассоциация гагаузских женщин («Gagauz karilar birlii»).

Таблица 1

**Расселение гагаузов по территории Республики Молдова (2004 г.)**

Название территории	Абс. чис-сть (чел.)	%
АТО Гагаузия	127835	86,7
Кишинев	6446	4,4
Бельцы	243	0,2
Районы: Анены	235	0,2
Бессарабка	2220	1,5
Бричаны	59	0,0
Кагул	3665	2,5
Кантемир	519	0,4
Калараш	54	0,0
Каушаны	653	0,4
Чимишлия	278	0,2
Криуляны	49	0,0
Дондюшаны	31	0,0
Дрокия	44	0,0
Дубосары	45	0,0
Единцы	143	0,1
Фалешты	39	0,0

Название территории	Абс. чис-сть (чел.)	%
Флорешты	45	0,0
Глодяны	32	0,0
Хынчешты	99	0,1
Яловены	95	0,1
Леово	432	0,3
Ниспорены	17	0,0
Окница	79	0,1
Орхей	113	0,1
Резина	34	0,0
Рышканы	60	0,0
Сынджерей	47	0,0
Сороки	53	0,0
Страшены	70	0,0
Шолданешты	9	0,0
Штефан-Водэ	64	0,0
Тараклия	3587	2,4
Теленешты	16	0,0
Унгены	90	0,1
<b>Всего на территории РМ</b>	<b>147500</b>	<b>100,0</b>

Таблица разработана И.А. Субботиной по: Перепись населения 2004. Статистический сборник. Кишинев, 2006. Т.1. Демографические, национальные, языковые, культурные характеристики. С.301-326. См.: Субботина И. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация \ Отв. ред. М.Н. Губогло. М., 2007. С. 49-50.

**В кругу втором**

За пределами Республики Молдова, в пределах которой расположен «этнический материк» гагаузов, наиболее значительные анклавов гагаузского народа расселены на Украине и в России. По данным последней переписи СССР 1989 года на Украине, преимущественно в Одесской области, проживало 31 967 человек, в России – 10 040 человек гагаузской национальности. В остальных бывших союзных республиках численность гагаузов не превышала 1 тыс. человек, видимо, за исключением Казахстана, где часть их, поселившаяся в начале XX в. во време-

на Столыпинской реформы, сменила свою идентичность в годы насильственной коллективизации с гагаузской на болгарскую (см. табл. 2).

Таблица 2

**Расселение гагаузов по областям и республикам России (1959-2002 гг.) (чел.)**

(по данным переписей населения 1959, 1970, 1979, 1989, 2002 гг.)

Республики и области России	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
<b>Всего по РФ:</b>	3012	3704	4176	10400	12210
в том числе					
<b>Центральный ФО:</b>	Н/св.	524	862	2097	3754
Белгородская обл.	Н/св.	13	8	36	192
Брянская обл.	Н/св.	10	9	34	81
Владимирская обл.	Н/св.	5	102	142	173
Воронежская обл.	Н/св.	51	54	108	185
Ивановская обл.	Н/св.	14	27	103	104
Калужская обл.	Н/св.	98	144	184	323
Костромская обл.	Н/св.	5	45	83	103
Курская обл.	Н/св.	4	24	44	101
Липецкая обл.	Н/св.	2	11	52	68
Московская обл.	Н/св.	134	115	284	677
г. Москва	Н/св.	113	152	352	1001
Орловская обл.	Н/св.	1	3	30	32
Рязанская обл.	Н/св.	–	18	83	97
Смоленская обл.	Н/св.	1	48	250	187
Тамбовская обл.	Н/св.	5	4	24	51
Тверская обл.	Н/св.	7	35	107	125
Тульская обл.	Н/св.	54	40	80	150
Ярославская обл.	Н/св.	7	15	101	104
<b>Северо-Западный ФО:</b>	Н/св.	797	628	1228	1178
Республика Карелия	Н/св.	115	13	37	33
Республика Коми	Н/св.	88	126	201	155

Республики и области России	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
Архангельская обл.	Н/св.	89	81	108	57
Вологодская обл.	Н/св.	270	49	68	70
Калининградская обл.	Н/св.	32	22	78	79
Ленинградская обл.	Н/св.	74	122	125	187
г. Санкт-Петербург	Н/св.	80	116	311	312
Мурманская обл.	Н/св.	31	57	150	118
Новгородская обл.	Н/св.	15	20	50	76
Псковская обл.	Н/св.	3	22	97	91
<b>Южный ФО:</b>	775	895	966	1365	1305
Республика Адыгея	Н/св.	13	8	14	20
Республика Дагестан	Н/св.	29	25	8	7
Республика Ингушетия*	134	35	67	38	–
Кабардино-Балкарская Республика	Н/св.	26	13	25	34
Республика Калмыкия	Н/св.	35	4	2	5
Карачаево-Черкесская Республика	Н/св.	18	10	7	15
Республика Северная Осетия – Алания	154	63	68	83	48
Чеченская Республика*					7
Краснодарский край	Н/св.	142	179	313	321
Ставропольский край	Н/св.	93	117	157	170
Астраханская обл.	Н/св.	13	13	26	22
Волгоградская обл.	Н/св.	100	101	200	228
Ростовская обл.	487	328	361	492	428
<b>Приволжский ФО:</b>	Н/св.	564	498	1269	1074
Республика Башкортостан	Н/св.	43	18	51	65
Республика Марий-Эл	Н/св.	20	10	21	28
Республика Мордовия	Н/св.	5	19	188	16
Республика Татарстан	Н/св.	14	49	43	54
Удмуртская Республика	Н/св.	10	38	52	63
Чувашская Республика	Н/св.	40	4	13	19



Республики и области России	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
Кировская обл.	Н/св.	17	16	55	57
Нижегородская обл.	Н/св.	65	58	168	170
Оренбургская обл.	Н/св.	23	20	95	96
Пензенская обл.	Н/св.	6	13	24	24
Пермская обл.	Н/св.	262	102	227	198
Самарская обл.	Н/св.	–	72	161	108
Саратовская обл.	Н/св.	45	67	119	116
Ульяновская обл.	Н/св.	14	12	52	60
<b>Уральский ФО:</b>	<i>425</i>	<i>510</i>	<i>585</i>	<i>1813</i>	<i>2951</i>
Курганская обл.	52	17	16	28	28
Свердловская обл.	Н/св.	228	204	316	202
Тюменская обл.	Н/св.	14	125	1205	2573
Челябинская обл.	373	251	240	264	148
<b>Сибирский ФО:</b>	<i>Н/св.</i>	<i>336</i>	<i>414</i>	<i>748</i>	<i>1054</i>
Республика Алтай	Н/св.	3	8	3	3
Республика Бурятия	Н/св.	2	13	34	29
Республика Тыва	Н/св.	–	1	–	2
Республика Хакасия	Н/св.	2	5	24	31
Алтайский край	Н/св.	40	42	47	62
Красноярский край	Н/св.	41	71	197	370
Иркутская обл.	Н/св.	27	67	131	257
Кемеровская обл.	Н/св.	150	100	135	81
Новосибирская обл.	Н/св.	33	18	31	48
Омская обл.	Н/св.	23	24	17	55
Томская обл.	Н/св.	5	45	53	51
Читинская обл.	Н/св.	10	20	76	65
<b>Дальневосточный ФО:</b>	<i>Н/св.</i>	<i>108</i>	<i>276</i>	<i>1698</i>	<i>894</i>
Республика Саха (Якутия)	Н/св.	13	65	386	297
Приморский край	Н/св.	36	58	211	116
Хабаровский край	Н/св.	23	29	626	215
Амурская обл.	Н/св.	13	58	177	129

Республики и области России	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.
Камчатская обл.	Н/св.	7	13	48	25
Магаданская обл.	Н/св.	6	19	71	22
Сахалинская обл.	Н/св.	4	20	52	37
Еврейская АО	Н/св.	–	5	100	42
Чукотский АО	Н/св.	1	9	27	11

\* До переписи 2002 г. учитывалась в составе Чечено-Ингушской республики

\* Таблица разработана И.А.Субботиной: См.: Субботина И. Указ. Раб. С 80-83.

Специалисты по демографическим проблемам считают, что официальная статистика далеко не точно отражает фактическую численность гагаузов. Так, например, по данным переписи 2002 г. в Москве было зарегистрировано всего 1 тыс. гагаузов, хотя на самом деле их реальная численность в городе и ее пригородах в десятки раз больше. В Севастополе зарегистрирована новая национально-культурная организация – городское Общество гагаузов.

В настоящее время оно насчитывает всего 10 человек. «Это севастопольцы, представляющие малочисленный народ – гагаузов и являющиеся носителями языка этой народности, – как поясняют в национально-культурном обществе.

По словам инициаторов, гагаузы решили создать национально-культурное общество с целью сохранения, изучения и популяризации культуры своего народа, возрождения национальных праздников и традиций. Гагаузы Севастополя планируют наладить связи с такими же организациями Украины и зарубежья. «В частности, мы намерены тесно сотрудничать с Всеукраинским обществом гагаузов, которое также создается в настоящее время», – отметили в севастопольской организации.

В Киеве и Одессе были организованы и действовали национально-культурные объединения, в том числе Всеукраинская общественная организация «Союз гагаузов Украины» (Президент – доцент кафедры тюркологии Института филологии КНУ им. Т. Шевченко Федора Ивановна Арнаут), Киевское национально-культурное общество гагаузов (Председатель – Василий Келиогло), Одесское областное национально-культурное общество «Бирлик» («Единство»).

Первоочередная задача состоит в том, что бы сохранить и передать своим детям ту духовность, которую имели прадеды. Со-

хранить в песнях, танцах свою историю. Сделать свой вклад в развитие культуры гагаузского народа. По возможности помочь талантливым детям определить свой путь. Облегчить жизнь в родных селах. Общество было создано в 2003 году. За счет собственных средств в селе Котловина Ренийского района Одесской области в школе был оборудован столярный цех, была закуплена оргтехника и музыкальная аппаратура, отстроена церковь.

Совместно с национально-культурным обществом караимов общество 2 года подряд отправляет на отдых талантливых детей из многодетных семей в детские лагеря Крыма.

Были отремонтированы аудитории в Киевской духовной академии и семинарии что при Киево-Печерской Лавре. Профинансирован выпуск учебной и научной литературы. Собрана библиотека гагаузских и других авторов по истории гагаузского народа. На исторической родине создан коллектив народной гагаузской песни и танца «Севда полю». В селе Котловина Ренийского района при поддержке общества был проведен фестиваль.

Недавно в Университете имени Т.Г. Шевченко проведена научная конференция с участием татар, турок, азербайджанцев, болгар и других на тему «Хранение культурных и духовных ценностей гагаузов», был проведен концерт при участии гагаузского ансамбля песни и танца «Кадынджа» из села Красноармейское Белградского района Одесской области. Был финансово поддержан историко-этнографический музей в г. Болграде. В с. Тарутино проведена сельскохозяйственная ярмарка.

За время существования обществом проведено несколько межнациональных празднований, конференций, конкурсов в городе Киеве и по всей территории Украины Членом общества. Писателем Тодуром Занетом были собраны архивные материалы и ценные исторические данные о голодоморе на территории Бессарабии, о жизни гагаузского народа во время Великой Отечественной войны. Были собраны и записанные старинные песни, традиции, пословицы Профинансирован выпуск книг «Страницы истории и литературы гагаузов».

Планируется на базе общества создать в городе Киеве культурный и бизнес центр, где будут располагаться курсы иностранных языков и учиться гагаузскому языку, народным ремеслам, будет работать коллектив художественной самодеятельности, музей, выставка картин и национальная библиотека. Также будут получать

консультацию специалистов (юристов, маркетологов, аудиторов, переводчиков и др.) члены общества, предприниматели Киева и других регионов. Есть большое желание сохранить гагаузскую кухню. Для этого планируется открытие национального ресторана.

Гагаузское национально-культурное общество «Бирлик» (Одесса) провело в 2004 г. научно-практическую конференцию «Живи родной язык!» по проблемам преподавания гагаузского языка в селах с компактным проживанием гагаузов Одесской и других областей Украины.

Вместе с тем в анклавах гагаузской диаспоры, оторвавшейся от своего «этнического материка», имеет место проявление гипертрофированной осторожности в деле защиты своих прав на сохранение и развитие своей самобытности. Об этом, в частности, говорил в январе 2008 г. Ф.А. Ангели, размышляя о некоторых аспектах деятельности Одесского областного национально-культурного объединения «Бирлик» («Единство»). Слабую готовность гагаузской диаспоры к диалогу и к борьбе за традиционную соционормативную культуру, эксперт объясняет, во-первых, инфантильностью администрации Гагаузии, не идущей на конфликт с Кишиневом, во-вторых, не учитывающей в должной мере опыт молдаван, русских, украинцев и других многочисленных народов о взаимодействии диаспоры с исторической родиной в деле сохранения самобытности [<http://news.mail.ru/politics/1571650/print/>].

### ***В кругу третьем***

Менее всего имеется статистических сведений относительно численности гагаузов в странах дальнего зарубежья. В одних странах, как Болгария, значительную часть гагаузов причисляют к мажоритарной нации, в других, как, например, в Греции, гагаузы добровольно регистрируют себя в официальных документах как представителей титульной национальности, в-третьих, как, например, в Бразилии, Канаде, США, в европейских странах этническая принадлежность не фиксируется в официальных документах. Тем не менее, на рубеже XX-XXI вв. под влиянием процессов этнического ренессанса предпринимаются попытки к национальному возрождению и к реанимации своей этнической идентичности.

По некоторым, увы, непроверенным данным, гуляющим по Интернету, в Турции насчитывается около 15 тыс., Греции – 3 тыс., в Болгарии по несопадающим данным от 1,5 до 10 тыс., в Румынии

– от 1,2 до 3 тыс. гагаузов. В Салоники создано и работает Общество изучения гагаузов. Одна из первоочередных задач Всемирных конгрессов гагаузов, как будет показано ниже, как раз и состоит в определении численности гагаузов в современном мире.

В контексте новой диаспоральной политики отношение к гагаузам, расселенным в каждом из трех «диаспоральных кругов», не может быть одинаковым. Одно дело гагаузы в Кишиневе, другое – в Киеве или Одессе, и совсем иное – в провинциях Бразилии или в городах Канады.

Тяжелое социально-экономическое положение, падение уровня жизни, снижение социально-политического статуса, вытеснение новой диаспоры из престижных социально-профессиональных ниш, проблемы трудовой занятости, дискриминационные условия, возникшие в новых государствах ближнего зарубежья вследствие принятия законов о языке, гражданстве, культуре и образовании – эти и другие объективные и субъективные факторы поставили гагаузов перед выбором одной из двух стратегий: или *адапционной*, или *миграционной* в деле их дальнейшего обустройства и идентификации. Дальнейшее самоутверждение требовало выбора между этническим изоляционизмом, этнической мобилизацией и борьбой за новые формы самоопределения или спасением своей этничности бегством, т. е. сменой места проживания, в том числе возвращением на «этнический материк».

Сегодня нет точной официальной статистики относительно готовности или выстраданного решения гагаузами своей судьбы «ногами», т. е. переселением из районов прежнего проживания.

Отсутствием диаспоральной доктрины во многом объясняется глубокий раскол между экспертами и политиками о судьбе зарубежной диаспоры и о том, какую политику по отношению к различным категориям диаспоры и мигрантам следует вести нынешней Молдове.

Одни считают, что диаспоры должны оставаться там, где они проживали. С этой концепцией солидаризируются по сути и те, согласно высказываниям которых наличие сильной диаспоры является важным фактором восстановления утерянных или расширения новых хозяйственно-экономических, социально-культурных и этнопсихологических связей, условием преодоления дезинтеграционных процессов, несущих в себе заряд межгосударственных и межэтнических конфликтов.

Несмотря на позитивные детали в аргументации в том, почему и как диаспоры должны оставаться там, где они живут, сторонники данной точки зрения отстаивают адаптационную модель решения исторической судьбы диаспоры. Конечный результат этой модели, вопреки ее гуманистичной и демократической риторике, чаще всего состоит в том, что диаспора должна со временем ассимилироваться, пополнив собой ряды того народа, который стал создателем новой государственности на этнической основе.

Другая группа исследователей и общественных деятелей придерживаются прямо противоположной *миграционной* модели, реализация которой требует осуществления активной переселенческой политики. Ее смысл, если рассматривать эту модель на примере русских диаспор ближнего зарубежья, состоит в том, что поддержание диаспоры представляет потенциальную угрозу для новейших государств, а, следовательно, чревато дестабилизацией нового геополитического рисунка мира, образовавшегося в конце холодной войны.

Кроме геополитических аргументов, в пользу миграционной теории обычно приводят доводы о выгодах, которые могла бы получить Молдова: заселение необходимых территорий, освоение природных ресурсов, укрепление национальной безопасности, стабилизация демографической ситуации, вливание в экономику активного и квалифицированного населения.

В основе неполноценности и односторонности каждой из указанных стратегий – и *адапционной*, и *миграционной* – коренится один и тот же порок: отсутствие доброкачественных экспертных и специальных исследований факторов выталкивания диаспор из районов, где квалифицированные специалисты подвергаются дискриминации, и недостатком исследований факторов притяжения, где они нужны народному хозяйству. Наличие этого раскола во взглядах сбивает с толку общественное мнение, а вместе с ним и некоторых безответственных политиков. Так появляются патерналистские подходы, на безальтернативной основе, авторы которых озабочены проблемами о соотечественниках. Но поскольку материальных резервов у государства нет, бесконечные пустые разговоры усиливают в социуме социальное раздражение. В самом деле, и почему должны помогать кому-то, если сами еле концы с концами сводим?

Ясно, что эмигранты ближнего и дальнего зарубежья не должны вызывать чувств интолерантности у граждан Молдовы своим иждивенчеством. Более того, диаспора может быть весьма полезной для Молдовы, сползающей в демографическую пропасть. Сегодня Молдова с ее неумолимо стареющим населением сильно нуждается в приливе свежей силы, в широком притоке квалифицированных лиц трудоспособного возраста.

Диаспоральная доктрина Молдовы должна, видимо, освобождаясь от лжепатриотической риторики, предусматривать создание специальных мер, способов воздействия на общественное мнение с тем, чтобы, во-первых, необходимая помощь отдельным организациям или представителям диаспоры не экстраполировалась на всю диаспору, а, во-вторых, укрепилось понимание того, что сегодня сама Молдова нуждается в помощи диаспоры.

#### 4. О концептуальных основах стратегии взаимодействия с диаспорой

Гагаузия, как и Республика Молдова, лишена сколько-нибудь значительных запасов полезных ископаемых. Поэтому фактором притяжения для соотечественников и соэтников, проживающих за ее пределами, может служить лишь ее привлекательный имидж и уверенная, последовательная поступь курсом демократических преобразований в соответствии с задачами построения гражданского общества. Это курс выражен в Концепции государственной национальной политики Республики Молдова [Официальный монитор, 2004. №1-5], выступающей базовым документом для органов исполнительной власти при проведении социально-экономической и культурной политики, нацеленной на развитие и укрепление суверенитета страны, на консолидацию поликультурного и многоязыкового населения Республики Молдова.

Краеугольным камнем проведения проэтнической по своему характеру политики выступают закрепленные в этом документе принципы и цели, состоящие, во-первых, в «уважении, признании и гарантировании права всех граждан республики на сохранение, развитие и выражение этнической, культурной, языковой и религиозной самобытности», во-вторых, в «сохранении исторической памяти молдавского народа, дальнейшее утверждение и развитие его национально-культурной самобытности», а также

«сохранение и развитие культур и языков всех этнических сообществ Молдовы» [<http://hghltd.yandex.net/yandbmt?url>].

Среди стратегических приоритетов, сформулированных в «Концепции», особое внимание обращает на себя задача по «развитию связей с молдавской диаспорой; укрепление сотрудничества с зарубежными странами, международными организациями по вопросам прав и свобод человека» [Там же].

И поскольку «Концепция» обязывает Молдавское государство всемерно заботиться о сохранении, развитии и свободном выражении этнической, культурной, религиозной и языковой идентичности всех этнических сообществ, проживающих в Молдове», поскольку она же дает основания для малочисленных народов и этнических меньшинств обоснованно надеяться и рассчитывать на правовую, моральную и материальную поддержку в деле сохранения и развития своего культурного наследия и в деле совместного с диаспорой проведения мер по защите своей культурной самобытности.

Современная концепция диаспоральной политики предполагает наличие правовой основы, программы и плана основных направлений и мероприятий по ее реализации. Функциональное предназначение (смысл) концепции заключается в том, чтобы стать исходным материалом для обсуждения программатики, принципов, целей, задач и основных мероприятий по выработке и реализации диаспоральной доктрины Республики Молдова. Доктрины, способствующей социальной трансформациям, обеспечивающей приоритеты ее национальной безопасности и геополитическое достоинство в современном мире.

В современной практике подобных доктрин, концепций и программ еще не было. Зарубежный опыт, конечно, может и должен быть востребован и освоен. Однако история формирования, география и демография зарубежной диаспоральности слишком далеки от молдавской действительности и от нынешних реалий в постсоветском пространстве. В связи с этим особую актуальность приобретают осознание и понимание того, что для анализа формирования и функционирования диаспор и регулирования отношений, с одной стороны, между государством и диаспорами, а с другой – между «этническим материком» и этнической диаспорой, расселенной в каждом из трех кругов, необходимы новые подходы, позволяющие обеспечить разработку и констру-

ирование такой новой доктрины, которая была бы адекватной национальным интересам Молдовы в ближайшей и дальнейшей перспективе.

Понятно, что никакая концепция не будет эффективной, если она не будет считаться с общественным мнением и с реальными потребностями как диаспоральности, так и донорского населения в местах его компактного проживания.

Не случайно одна из задач исследовательского проекта «Электрокардиограмма (ЭКГ) социальных изменений», реализованного в Институте этнологии и антропологии РАН при поддержке РГНФ, состояла в том, чтобы выяснить отношение взрослого населения 4-х республик Приволжского федерального округа (ПФО) к проблемам этнических диаспор, в том числе должна ли, во-первых, республика строго оказывать поддержку представителям титульной национальности, проживающим за пределами республики (страны), и должна ли, во-вторых, Российская Федерация защищать права соотечественников, живущих в настоящее время в бывших союзных республиках Советского Союза.

Постановка такой задачи была вызвана тем, что после распада СССР острая потребность в новой диаспоральной политике актуализировалась в связи с задачами демократизации общественно-политической жизни, регулированием системы межгосударственных и этногосударственных отношений, совершенствованием основ и принципов молдавского унитаризма и российского федерализма, потребностью предотвращения и преодоления как острых, так и вялотекущих этнических и региональных конфликтов.

Неоднократные попытки администрации Б.Н. Ельцина продвинуть вопросы о диаспорах, например, работа над проектом программы «О соотечественниках», не дали особых результатов. Провал этих попыток коренился в непонимании и в игнорировании командой российских младореформаторов историко-культурной специфики России и специфики ментальности народов бывшего Советского Союза. В отличие от формирования населения США, которое происходило не на групповой, а на личностной основе за счет добровольных инициатив индивидуальных мигрантов из Старого света, население России исторически складывалось из самостоятельных народов. Войдя в состав России и пребывая в ней веками, эти народы не теряли своей культурной

самобытности и этнической идентичности. Поэтому формирование разнообразных диаспор имело не только этническое, но и более глубокое социальное и психологическое звучание и значение для каждого конкретного народа и для государства в целом.

Еще одна причина неудач диаспоральной политики команды Б.Н. Ельцина состояла в том, что в стране не оказалось компетентного органа, способного выполнять посредническую функцию в деле пространственно-вертикального перемещения и оптимального размещения значительных масс людей трудоспособного и фертильного возраста из регионов, где они оказались жертвами факторов выталкивания в регионы, где проявляли себя факторы притяжения и где эти люди были крайне нужны России.

Сегодня особенности молдавской диаспоральности, в том числе ее диаспоральной политики, состоят в переходе от старых нормативно-правовых и культурно-ценностных установок на новые ориентации. Сохранение старых советских подходов, в основу которых еще во времена И.В. Сталина было положено игнорирование существования и интересов национальных меньшинств и диаспор, лишения их государственной заботы и общественного внимания по принципу: «нет меньшинств – нет проблем» серьезно препятствует построению гражданского общества, лишая демократию ее привлекательности и притягательности, блокирует путь к взаимопониманию между народами, препятствует предотвращению и преодолению конфликтов.

В ряде республик Российской Федерации накоплен значительный опыт по разработке правовой основы для оказания помощи диаспоральным группам, расселенным за пределами своего «этнического материка».

Так, например, в ходе работы и инициированных Комитетом по делам национальностей при Правительстве Удмуртской Республики мероприятий по оказанию помощи удмуртской диаспоре, в том числе запевной в этом отношении региональной научно-практической конференции «Удмуртская диаспора: проблемы и пути их решения» (ноябрь 1996-го), межрегиональной научно-практической конференции «Диаспоры Урало-Поволжья» (2004), были разработаны конкретные предложения по стратегии взаимодействия «этнического материка», т.е. Удмуртской Республики с удмуртским населением, проживающим в регионах России за пределами Удмуртии.

Особую роль была призвана сыграть разработанная под руководством авторитетных ученых Удмуртской Республики К.И. Куликова и Г.А. Никитиной «Концепция монографического исследования «Удмуртская диаспора в субъектах федерации различного типа». Трудно переоценить мобилизующую роль этого крупномасштабного исследовательского проекта, научное значение которого выходит далеко за пределы Удмуртии. Вряд ли кому-нибудь покажется сомнительным, что «для правильного определения приоритета при проведении государственной политики по отношению к диаспоре, выработки реалистических решений в этой сфере важно иметь как можно более полную и конкретную информацию об удмуртском населении всех регионов Российской Федерации, о динамике его численности и особенностях его расселения в городской и сельской местностях, на территории отдельных республик и областей, необходимо ликвидировать дефицит сведений о характере этнических, социально-демографических, общественно-политических, культурных процессов, переживаемых на протяжении последних десятилетий отдельными локально-территориальными группами удмуртов».

Основные направления, цели и задачи оптимизации диаспорального фактора состоят в совершенствовании демографической и этнополитической ситуации в регионах, в обеспечении благоприятных условий построения гражданского общества на демократических принципах, в укреплении национальной безопасности Молдовы, в формировании принципов и установок толерантности, доверительности и солидарности в межгосударственных и межэтнических отношениях, в реализации прав и свобод диаспор на социально-культурную, экономическую и политическую адаптацию в регионах проживания и одновременно на сохранение связей с соотечественниками и согражданами в стране компактного проживания своего «этнического материка».

Для достижения перечисленных целей необходимо решение комплекса взаимосвязанных задач с помощью законодательных и исполнительных органов власти на общегосударственном и региональном уровнях и органами местного самоуправления, а также при участии неправительственных организаций и объединений. В свою очередь эти задачи могут подразделять-

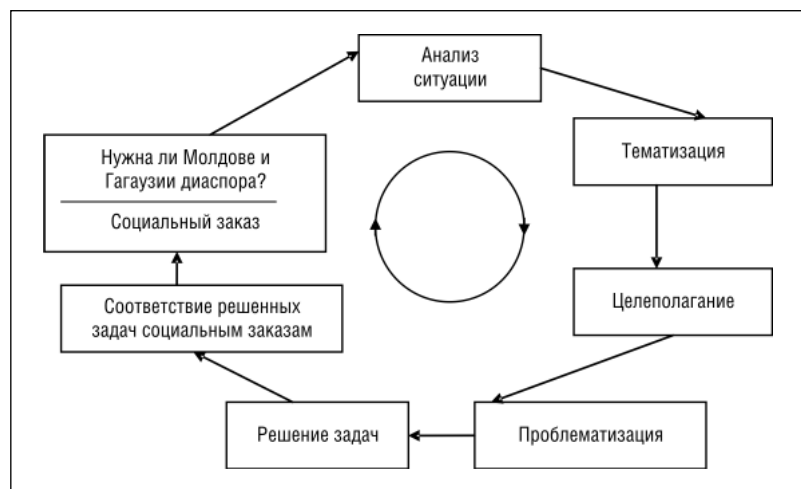
ся на несколько основных групп в области идеологической, информационной, законодательной, посреднической, пропагандистско-разъяснительной и в сфере этногосударственных отношений.

В соответствии с современным методологическим и инструментальным оснащением программатики диаспорологии, как важного научно-практического направления, предшествует процесс ее программно-тематического обеспечения. Он состоит из ряда технологических операций: формулировки социального заказа, учитывающего вызовы модернизации, глобализации и связанных с ними задач социальных трансформаций; анализа исторически сложившейся ситуации, в ходе которой создается «инвентаризационный» список и типология диаспор по принципиальным критериям (масштабы, удаленность, компактность, хронология и т. п.); тематизация, представляющая собой определения объектов исследования и ожидаемой продукции; целеполагание состоит в таком развертывании цели, которая ориентирована, с одной стороны, на изменение ситуации, например, на дальнейшую адаптацию диаспоры к иноэтнической среде в местах расселения или, напротив, на воссоединение с генетически родственным народом, на изменение функциональной роли диаспоры, например, превращение разделенности народа из фактора слабости в фактор силы государства, а с другой стороны, – на опредмеченные результаты при решении злободневных проблем, например, на создание научных трудов или практических рекомендаций. Постановка и решение задач диаспоральной политики вытекают из принципиальной цели программы, а проблематизация состоит в выявлении социальных противоречий, которые, в конечном счете, лежат в основе социального заказа.

Принципиальная схема (см. схема 1) программирования предметной области диаспорологии по оптимизации взаимоотношений по траектории [этнический «материк» – диаспора] имеет открытый характер и по мере ее реализации в нее могут вноситься дополнительные задачи или коррективы.

Схема 1

**Примерная программная организация работ в предметной области  
диаспоральной политики**



### Этнодиаспоральная сфера

Важной составной частью новой этнической и диаспоральной политики, как показывает опыт изучения мнений граждан, является разработка нормативно-правовой базы, организационных мер и структур, в том числе на международном уровне, как для успешной адаптации соотечественников к иноэтнической среде, так и для возвращения на историческую родину.

Эта база может быть основана на информационно-мониторинговой системе для систематической диагностики этнополитического, социокультурного и психологического состояния диаспоральных групп в районах проживания и в районах возможного вселения.

Расширение инвестиционных ресурсов в развитие общего образовательного, культурного и информационного пространства возможно осуществлять путем поддержки функциональной роли гагаузского и русского языков, тиражирования и распространения культурных ценностей в соответствии с задачами концепции поддержки соотечественников за рубежом на современном этапе. Молдова имеет шансы для создания условий эффективной деятельности этнических диаспор, расселенных за

ее пределами. Решение подобной задачи направлено не на расшатывание и обессиливание страны, а на укрепление молдавской государственности, в том числе по технологиям, с помощью которых энергию этнопсихологической ностальгии можно конвертировать, с одной стороны, в энергию формирования гражданской лояльности (линия адаптации), а с другой – в энергию горизонтальной этнической мобилизации (линия миграции) диаспоральных групп.

Эффективное участие диаспор в процессах улучшения ухудшающейся демографической и стагнирующей экономической ситуаций позволит усилить роль диаспоральных анклавов в построении гражданского общества на демократических принципах, в укреплении национальной безопасности Молдовы, в формировании принципов и установок доверительности в сферах этногосударственных отношений.

Основополагающим требованием к программе этнокультурного развития гагаузского народа и его диаспоры является учет органического единства традиций и инноваций, бережное отношение к традициям, обычаям и иным ценностям, а также институтам, отражающим особенности культуры и общие ценности Молдавского государства. Свою роль должны сыграть и меры по поддержке различных форм местного самоуправления, созданию условий для проявления инициативы и самостоятельности всех групп населения, а также учет их интересов и потребностей в деятельности органов местного самоуправления.

Первоочередная задача информационно-аналитического обеспечения новой диаспоральной политики состоит не только в формировании этнонационального сознания, сочетающего этническое и гражданское самосознание, но и в разработке широко известного в экологической литературе «предупреждающего знания». Смысл этого знания заключается, во-первых, в том, чтобы с его помощью население сознательно и толерантно воспринимало цели и задачи государственной этнической политики, во-вторых, доверительно воспринимало динамику ценностных ориентации в связи с идущими процессами, в-третьих, реально представляло себе цену, которую придется заплатить за отсутствие или «не реализацию» этнической политики по сравнению с ценой, которую выльется осуществление мероприятий, предусматриваемых этнической политикой.

Сегодня никто не сомневается в повышении роли научных учреждений: в разработке и экспертизе проектов законов и иных нормативных правовых актов по вопросам этногосударственных и межэтнических отношений; в организации мониторинга состояния всех сфер этногосударственных отношений и кризисных ситуаций с последующей выработкой рекомендаций для соответствующих органов государственной власти; в разработке и осуществлении программ национально-культурного развития и межэтнического сотрудничества.

Доктринальная стратегия диаспоральной политики Республики Молдова состоит в создании гарантий индивидуальных и коллективных прав с целью обеспечения условий и поощрения свободного развития всех народов (как этнических общностей) и их представителей в иноэтнической среде в содействии развитию политико-интегративных процессов, в формировании единства молдавской нации как гражданской общности (согражданства) на платформе легитимной доверительности и солидарности, а также в минимизации и «снятии» социальной, межэтнической, межрегиональной и иных проявлений напряженностей.

### Законодательная сфера

Совершенствование диаспоральной политики, выступающей частью этнической и социальной политики государства, предполагает широкое участие экспертов и политиков, общественных деятелей в разработке и корректировке сложившейся нормативно-правовой и организационной базы по оптимизации социально-экономических и этнополитических основ жизнедеятельности диаспор, взаимоотношений между государственными органами в деле оказания помощи группам населения, оказавшимся оторванными от основных массивов расселения соотечественников и сограждан.

В ходе распада Советского Союза и обретения независимости бывшими союзными республиками СССР были приняты декларации о суверенитете, конституции, законы о языках, гражданстве, образовании, культуре, экологии, в которых неадекватно отражены права и свободы диаспоральных групп населения. Нормативно-правовая основа существования диаспор и их включения в систему этногосударственных отношений требует совершенствования, в том числе на основе межгосударственных соглашений и договоров. Речь идет о разработке государственной

стратегии утверждения демократических норм в треугольнике взаимоотношений: государство – «этнический материк» – диаспора – и на этой основе расширение диалога между различными социальными, политическими, этническими и конфессиональными группами, вовлечение диаспор в посильное участие в построении открытого гражданского общества.

Разработка нормативно-правовой, методической и научно-организационной модели внутриэтнического и межэтнического диалога и диалога в сфере этногосударственных отношений предполагает внедрение таких новых технологий, когда диалог отличается от монолога тем, что признает права диаспор и каждого народа на самобытность. При этом важное значение приобретает профилактика радикализма, экстремизма и внедрение в общественное сознание идеи того, что каждый имеет право на свои взгляды, мнения и позиции, но никто – ни большинство меньшинству, ни меньшинство большинству – не имеет права навязывать свои представления.

Внедрение принципов и навыков межэтнической толерантности и гражданской солидарности исключает претензии на базисные приоритеты и создает тем самым возможности для мирного и стабильного сосуществования, на продуктивное взаимодействие и эффективное сотрудничество.

Своеобразие этнического фактора состоит в сочетании территориального и этнокультурных начал, что способно делать Республику Молдова мощным и эффективным механизмом собирания не только территорий, но и народов, обеспечивая при этом гражданскую и межэтническую солидарность, продуктивное сотрудничество и возможность ненасильственного разрешения возникающих конфликтов. А если это так, то признание индивидуального и коллективного диаспорального права означает, что легитимность политической власти не может быть полноценной без комбинированного волеизъявления снизу как от всего населения территорий, так и от имени конкретных народов или его отдельных частей.

Совершенствование механизма учета интересов регионов и диаспор в Молдове на общегосударственном и региональном уровнях, повышение ответственности органов государственной власти за положение дел не только в отдельном регионе, но и в стране, предполагает в свою очередь осуществление мер политического,



экономического и правового характера, обеспечивающих государственную поддержку и стимулирование этнокультурной активности и диаспор, и регионов. Такой подход подразумевает совместную реализацию программ, учет этнокультурных особенностей при проведении экономических реформ, необходимость межрегионального сотрудничества для обеспечения стабильности в обществе, в том числе в сфере этногосударственных и межэтнических отношений.

Не менее актуальной является состыковка законодательства Республики Молдова при создании правовой базы для сферы этногосударственных отношений с основополагающими международными документами, обеспечивающими гарантии соблюдения прав и свобод лиц, принадлежащих к диаспоральным меньшинствам, в том числе с такими как «Кюпенгагенский документ по человеческому измерению» (1990); «Парижская хартия новой Европы» (1990); «Материалы совещания по вопросам национальных меньшинств» (Женева, 1991); «Декларация ООН о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным меньшинствам» (1992); «Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств» (1994); «Лиссабонская декларация о модели общей и всеобъемлющей безопасности для Европы XXI века» (1996).

Реализация предусмотренных Конституцией Республики Молдова прав и свобод граждан, связанных с их этнической принадлежностью, может осуществляться путем расширения спектра самоидентификации и самоопределения на основе многовариантных форм экстерриториального национально-культурного объединения граждан с учетом дисперсного проживания многих диаспор на ее территории.

В рамках предметной области диаспорологии учет факторов и технологий формирования гражданской идентичности совокупно с осмыслением и переосмыслением этнической и региональной идентичностей, позволит преодолеть страх, испытываемый чиновниками перед признанием и обеспечением не только персонально-индивидуальных, но и коллективно-общественных прав граждан. Тенденция, характерная для ряда европейских стран, состоит в том, что признание прав коллективной идентичности национальных меньшинств или малочисленных диаспоральных групп затрагивает основы государственного строя

и суть гражданской идентичности. Страх коренится в искаженном понимании или в полном непонимании возможностей оптимального баланса гражданской и этнической идентичностей. В усилении этнической идентичности в индивидуальном порядке или на групповой основе государственными чиновниками ощущается потенциал размыва границ и сепаратизма, которые могут обернуться угрозой государственному единству. Между тем, как показали итоги исследований разнообразных форм идентичностей, именно внимательное отношение к коллективным правам меньшинств и их интеграция в государство на добровольной основе без каких-либо дискриминационных практик, является противоядием поляризации и способствует стабилизации и нормализации деятельности органов государственной власти, повышению степени доверия и лояльности граждан к государству и его органам управления.

#### Этноязыковая сфера

Совершенствование правовой базы сохранения, развития и функционирования языков диаспор и полифункционального молдавского языка как государственного языка Республики Молдова, как исторически сложившегося языка межэтнического общения, предусматривает создание равных условий и возможностей не только для удовлетворения потребностей в развитии этнической культуры и языка, продвижении по ступеням социально-профессиональной структуры, в том числе для карьеры в органах государственной власти, но и условия более полного овладения государственным языком, без которого немислимы ни вертикальная политико-административная (до центра), ни горизонтальная (за пределами республики) мобильность.

Следует широко ознакомить диаспоральную общественность с выводами исследований, в результате которых было установлено, что приобщение к государственному языку не обязательно ведет к языковой ассимиляции, а переход на другой язык не обязательно сопряжен с утратой культурно-генетических и социопсихологических связей со своим народом. Крайне важно осознание того, что владение молдавским языком в Республике Молдова является признаком силы, а не слабости овладевшего им человека, показателем его внутренней свободы, а не признаком его ущемленности или ущербности.

Принципиальное значение для утверждения толерантности и солидарности в межэтнических отношениях имеет содержащееся в «Концепции» положение об укреплении межэтнического мира, о национальном строительстве на основе исторически сложившегося русско-молдавского двуязычия, а также о сохранении и развитии языкового разнообразия за счет языков других этнических групп, проживающих на территории Молдовы [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?url>].

Продуктивное развитие национально-молдавского двуязычия в новых условиях предполагает мониторинговое изучение реальных этноязыковых ситуаций в различных сферах жизнедеятельности: от обучения языку своей национальности, русскому и молдавскому языкам до свободного употребления языков в производственной, общественно-политической, духовной, в том числе конфессиональной сфере, а также в книгоиздательском деле и в работе СМИ. Без систематической экспертизы и надежной информации о языковом балансе, без реестра проблем социолингвистического и этнополитического развития невозможно предусмотреть разумный баланс и оптимальное соотношение между языками в процессе их преподавания, совершенствования программ и методик обучения.

Для противодействия ущербной идеологии радикально-этнических группировок необходима система мер по пропаганде культурного плюрализма подобно той, что в советские времена велась в пользу интернационализма. Необходимо деликатное признание на официальном уровне совершенных в прошлом несправедливостей; например, голодомора и депортаций в 1940-х годах; усиление контроля за созданием учебной литературы с целью недопущения фальсификации истории в пользу одних и в ущерб другим народам; проведение согласительных совещаний историков, филологов и этнологов с целью достижения консенсуса по наиболее спорным вопросам историографии и этнической истории народов и диаспор.

#### **Этноэкологическая сфера**

Для совершенствования правовой базы, создаваемой с целью защиты исконной среды обитания, традиционных форм хозяйственной деятельности и образа жизни, самоорганизации, прав и законных интересов гагаузского народа необходима, во-первых,

система организационных мер, в том числе путем выделения соответствующих материальных средств и создания консультативных структур при органах законодательной и исполнительной власти по реализации и контролю за исполнением законов.

#### **Этносоциальная сфера**

Создание оптимальных условий для эффективного развития и функционирования этносоциальных структур представляет собой систему стандартизированных действий, определяющих миролюбивый характер отношений между людьми, выполняющими по долгу или по совести те или иные роли, сформированные в ходе социализации нормативным ожиданием членов «своей» и «иной» этнической общности. Воспитание норм такого правильного поведения, когда принятие или непринятие этих ожиданий влечет за собой взаимосвязанную систему одобрений и наград или, напротив, порицаний и наказаний. При этом ожидание постоянных государственных дотаций слабым не должно вести к дискриминации сильных. Сегодня имеет смысл реализация такой кадровой политики, которая обеспечивает надежные условия для восходящей социально-профессиональной мобильности в противовес нисходящей и для равноправного участия народов и диаспор в формировании социальной структуры, в управлении на общегосударственном, региональном и местном уровнях на основе профессиональной компетентности.

#### **Этнодемографическая сфера**

В соответствии с озабоченностью катастрофической демографической ситуацией, ведущей к депопуляции, с ее негативными последствиями для экономики, обороноспособности страны и ментальности граждан, необходима эффективная демографическая и семейная политика, то есть система правовых и организационных мер по стимулированию процессов естественного прироста населения, рациональному пространственному размещению населения. Обеспечение правовых, организационных и материальных условий, обеспечивающих продуктивную реализацию разработанных и принятых документов в сфере межэтнических отношений на основе изучения факторов выталкивания и факторов притяжения мигрантов, может быть подкреплено принятием Концепции, предусматривающей систему поощритель-

ных мер рождаемости, в том числе прогрессивное увеличение пособия на второго и третьего ребенка, восстановление налога на бездетность, признание социальной востребованности воспитания ребенка наравне с производственной деятельностью, охрану репродуктивного здоровья, материнства и отцовства, создание государственного внебюджетного фонда социальной поддержки материнства и детства.

### **Этнокультурная сфера**

Важным подспорьем в изучении диаспор выступает установление контактов с представителями организованной диаспоры для решения задач по определению степени «укорененности» или «чуждости» диаспоры в местах компактного проживания, выявления степени «разности», меры «комплекса неполноценности», уровня «самооценки» для разработки стратегии и механизмов внедрения в социальную практику гибких ориентаций на адаптационную или миграционную модель поведения, исключающих проявление радикализма и экстремизма в различных формах.

Составной частью обеспечения условий оптимального воспроизводства профессиональной и традиционной культуры диаспор является помощь в оснащении их современными средствами, сочетающими триединую деятельность по производству культурных ценностей, их тиражированию и распространению с помощью СМИ, учреждений образовательной и культурной инфраструктуры, и приобщение к ним («потребление культуры») народных масс традиционными методами этнической педагогики.

### **Этнопсихологическая сфера**

В обширной психологической литературе, посвященной теоретическим проблемам диаспорологии, как правило, исчезает из поля зрения взаимосвязанность социально-экономических и этнополитических явлений. Данные этносоциологических опросов показали, в частности, что формирование позитивных форм гражданской идентичности в республиках РФ находится в неразрывной связи с активными и пассивными формами этнической мобилизации.

Обвинять современную этническую мобилизацию в ее волнообразной жизненности, как делают некоторые радикальные де-

мократы, означает отказ от понимания того, что национальные движения, как разновидность социальных движений, являются университетами построения гражданского общества и стимулирования демократизации путем деинфантилизации. Беда подобной недооценки демократического начала в этнических мобилизациях состоит в том, что взамен предлагается парадигма согражданства как единство, исходящее сверху от государственных структур, что воспроизводит существовавшую прежде иерархию разлада между государством и народами.

### **Этнополитическая сфера**

Разработка и внедрение эффективных программ и механизмов противодействия дискриминационной политике там, где таковая имеет место, предполагает оказание методической, гуманитарной и интеллектуальной помощи в анализе возможностей диаспор в самоутверждении в условиях модернизации, глобализации и нациеостроительстве в новейших государственных образованиях. Одна из назревших задач созданного на Первом Всемирном конгрессе гагаузов Координационного Совета состоит в оказании методологической и методической помощи гагаузам, выходцам из Гагаузии, или исконно проживающим в других странах, за пределами Автономно-территориального образования Гагаузии в организации неправительственных объединений этнокультурной ориентации.

### **Этноконфликтная сфера**

Попытки создать единую, логически стройную теорию этнического конфликта и совместить ее со злободневными проблемами диаспор оказываются, как правило, безуспешными. Причины этого кроются, прежде всего, в неверном истолковании того, как соотносятся между собой этнические различия, противоречия и конфликты. Неадекватное отражение этнополитической ситуации и конфликтов находит свое выражение в преувеличении и раздувании конфликтного потенциала межэтнических различий и противоречий, во-вторых, в ситуативном и временном (хронологическом) ограничении характера обострения межэтнических отношений, в-третьих, в том, что за пределами внимания оказывались антиконфликтные, т. е. мирные и добрососедские моменты и компоненты. Отношения между компактной диаспо-

рой и местным населением развиваются в широком диапазоне от солидарности до конкуренции.

В 1990-е гг. резко возрос интерес к тому, как люди реагируют на этнокультурную специфику и межкультурные различия. Одновременно актуализировалась диаспоральная тематика и проблематика в связи с межэтническими конфликтами. Соответствующий историографический бум стал ответом на вызовы 1990-х гг., подобно тому, как в 1940-е гг., когда в Европе неистовствовал фашизм, расширились исследования этнических предрассудков, в 1950-е гг., когда миру явилась мода «быть как все», и – маккартистская нетерпимость к инакомыслию, внимание было обращено к изучению конформизма, в 1960-е гг., с их массовыми беспорядками и накатившей волной преступности дали горы материала по проблемам агрессии. В 1970-е гг., когда нахлынула сексуальная революция, появилось новое направление гендерных исследований, 1980-е гг. породили интерес к психологическим аспектам гонки вооружений. Словом, проблематика научных исследований порождалась реальными проблемами, озаботившими человечество или отдельные страны и континенты. В 1990-е гг. такой проблемой стали этнические различия и, понятно, проявление их в жизни диаспор.

Диаспорология позволяет, как нам кажется, обнаружить энергию этнической мобилизации и напряжение мобилизованной этничности. Независимо от итогов обширных этнополитических опросов, скорее стихийно, чем на научной основе, накоплен некоторый опыт по управлению этой энергией.

### Этнорелигиозная сфера

Признание социального статуса религиозных объединений, их позитивного вклада в историю и культуру народов, свободы совести и равноправия религий сочетается с мировоззренческим нейтралитетом (*арелигиозным подходом*) государства. Отсюда вытекает беспристрастное отношение органов власти и структурных институтов государства к различным религиозным объединениям, за исключением экспансии деструктивных сект и религиозных течений, разрушающих устои семейной и гражданской жизни, калечащих личность, раскалывающих общество и подрывающих целостность государства.

Мировоззренческий нейтралитет государства к религии может быть дополнен минимизированной и сбалансированной материальной поддержкой, так как правительство не может позволить себе такой роскоши, чтобы ждать от каждой религии миротворческой деятельности по ее способности, а удовлетворять ее желания по потребности. Компромисс с церковью не обещает быть устойчивым, так как государственные субсидии одной религии, рассматриваемые ею как естественный долг правительства, будут ревностно рассматриваться представителями любой другой религией дискриминационной для себя акцией.

Замысел предлагаемой здесь схемы, имеющей предварительный характер, состоит в выработке и реализации стратегии конвертирования слабости Молдовы, проистекающей из наличия молдаван и гагаузов как разделенных народов, в ее силу и устойчивость Этническая диаспоральность в соответствии с этим замыслом может и должна, еще раз повторим, «работать» не на распатывание и обесиливание страны, а на укрепление молдавской государственности. Еще одна линия учета этнического фактора в диаспоральной доктрине Молдовы состоит в соединении этнической ностальгии диаспоры и ее лидеров с идеологией этнической мобилизации, что позволит втягивать и оптимально адаптировать в социальный капитал Молдовы активные и мобильные группы населения в фертильном и трудоспособном возрасте.

Стратегическими целями и тактическими задачами изучения диаспор обуславливаются основные направления и формы их реализации. Функциональное предназначение важнейших форм деятельности состоит в оказании содействия социальной политике в таком «окультуривании» диаспор, благодаря которой будут исключены или своевременно предотвращены недопонимание, противоречия, конфликтные ситуации с иноэтнической средой, внедрены в систему межгосударственных и межэтнических отношений модели солидарности, гибкого и чувствительного отношения к окружающей среде и вызовам модернизации.

Концептуально-методическая основа диаспорологии обусловлена необходимостью концептуальной разработки проблем диаспор, соотнесения диаспоральных групп людей с другими «осколками» типа гастарбайтеров, сезонных, спорадических и маятниковых мигрантов, беженцев и спецпереселенцев. Без теории диаспоральности невозможна выработка науч-

но обоснованной политики и программы по поддержанию плодотворных и взаимовыгодных связей между этническими родственными группами населения, разделенными межгосударственными или внутригосударственными (административными) границами, противодействия таким ассимиляционным процессам, которые протекают не на добровольной, а на принудительной основе.

Наряду с концептуально-правовой основой диаспорности, дающей ответы на фундаментальные вопросы отношения государства и общества к проблемам сохранения или утраты этничности, весьма актуальны вопросы, связанные с выработкой экспертных методик по определению адаптационных потребностей и возможностей по аккультурации диаспор в свою и иноэтническую среду.

Неотъемлемой частью диаспорологии является историография, источниковедение и освоение зарубежного опыта. Чрезмерный радикализм и безоглядный практицизм социальных преобразователей нередко приводит к недооценке содержательной части реформ, социальной политики и принципа. «Нам не нужна философия», – повторяют некоторые люди отдельных категорий – от крупных бизнесменов и предпринимателей до мелких чиновников и рядовых чиновников.

Не менее опасной является и недооценка инструментально-методического оснащения диаспорной политики, без которой невозможна адекватная фиксация фактов нарушения прав диаспоральных групп и населения, выявление причин возникновения социального раздражения и межэтнического недопонимания, успешная разработка специальных профилактических приемов по снятию напряжения.

Несмотря на огромный по нынешним безденежным для науки временам размах деятельности по изучению диаспор, в том числе молдавской и гагаузской, все же открытым остается ряд вопросов, ждущих безотлагательного ответа. Во-первых, надо знать, в какой мере ждет сама диаспора ту благотворительную помощь, которую пытаются обрушить на его голову интеллектуалы, творческие работники и частично политики из «этнического материка». И кто на самом деле более заинтересован в интеллектуально-художественном инвестировании – сами инвесторы или инвестируемая диаспора? Во-вторых, в какой мере в условиях

приближения к демократии и свободы налогоплательщики из «этнического материка» согласны оплачивать из своего бюджета экономическую и культурологическую помощь диаспоре, даже если она генетически и культурно родственна?

С целью частичного восполнения пробелов в ответах на названные непростые вопросы, в программу проекта «Электрокардиограмма (ЭКГ) социальных изменений» было, как уже упоминалось, включено обращение к народному большинству в каждой из четырех республик Приволжского федерального округа с просьбой определить свою позицию, во-первых, должна ли республика поддерживать внешнюю диаспору в лице представителей титульных национальностей, проживающих за пределами республики, и, во-вторых, должна ли Российская Федерация защищать права и помогать своим соотечественникам в бывших союзных республиках.

Реальность, зафиксированная опросом 2002 г., превзошла ожидания. За поддержку диаспоры титульных национальностей, расселенных в регионах России, за пределами материнской республики, высказались от 75,0 до 80,0% взрослого титульного и более половины (от 44,0% до 56,4%) русского населения. Три четверти взрослого населения Удмуртии, Башкортостана, Марий Эл и Татарстана согласилось с тем, что Российская Федерация должна защищать права и оказывать поддержку своим соотечественникам в ближнем зарубежье.

Разработка диаспоральной проблематики, естественно, начинается с предварительной «инвентаризации» и географии статусного положения диаспоральных групп, с составления экспертных заключений по наиболее приоритетным направлениям деятельности, по разработке идеологии и технологии конкурсов для выявления наиболее значимых заявок:

- выработка в соответствии с осуществленным заказом общества концептуальных основ и инструментальных механизмов по реализации программы;
- сбор, систематизация, картографирование, анализ и обобщение материалов о состоянии внутренних и внешних диаспор, в судьбе которых заинтересована Республика Молдова и ее составная часть – Гагаузия;
- создание и систематическое пополнение и обновление информационных баз данных о состоянии факторов выталкивания

и факторов притяжения, которыми определяются выборы диаспоральных групп в принятии тех или иных решений;

■ научно-организационное руководство проблемно-тематическими и территориально ориентированными экспертными группами, действующими как на краткосрочной, так и на долгосрочной основе;

■ оперативное управление по организации фокус-групп, научно-практических мероприятий («круглых столов», симпозиумов, совещаний) по анализу состояния и тенденций развития, во-первых, взаимоотношений между диаспорами и их «этническим материком»), во-вторых, состояния ножниц между факторами выталкивания в районах проживания и факторами притяжения в районах потенциального вселения;

■ систематическая публикация сводных отчетов и материалов о состоянии диаспор и диаспоральной политике, предоставление информации в директивные органы и заинтересованные ведомства и неправительственные организации;

■ выработка рекомендаций по основным направлениям диаспоральной политики и методам их реализации;

■ совместно с научными учреждениями издание научных трудов по проблемам диаспор, межэтнических и межгосударственных отношений.

#### *Информационно-мониторинговые аспекты исследований диаспоральности*

Концептуальная основа исследования диаспор непосредственно связана с ее информационной базой. Создание информационно-аналитической базы предполагает сплошную инвентаризацию и картографирование внутренних и внешних диаспор, отличающихся рядом принципиальных признаков: степенью этнической близости, глубиной социокультурной дистанции, хронологической продолжительностью пребывания в иноэтнической среде и пространственной удаленностью от основной массы своих соотечественников.

Для систематического пополнения и внесения корректив в базу данных, вероятно, имеет смысл создание специальной мониторинговой службы, призванной осуществлять экспертизу и диагностику этнополитического статуса, социально-этнополитического положения диаспор, ведущих тенденций формирования

этнического самосознания гражданской лояльности в регионах и общественного мнения о диаспоральной судьбе в регионах притяжения. Наряду с информационными мониторинговая служба призвана обеспечить надежную фиксацию доставшихся от прошлой истории и появившихся вновь противоречий. Особого внимания требует систематическое отслеживание работы СМИ в освещении проблем диаспоральных групп в общей системе этногосударственных проблем и межгосударственных отношений в освещении проблем мира и насилия, экстремизма и радикализма, мироощущения и миротворчества. Для систематической экспертизы материалов СМИ, освещающих проблемы диаспоры, связанных с этничностью, конфликтными очагами и болевыми точками социальной практики, необходимо создание специальной мониторинговой сети из подготовленных специалистов, относительно хорошо осведомленных с достижениями современной этнологии и конфликтологии.

Концептуально-инструментальное и понятийно-терминологическое оснащение предметной области диаспорологии предусматривает разработку и систематизацию концептуально-понятийных и инструментально-терминологических трактовок, интерпретаций и употреблений понятий диаспоры, диаспоральных групп, национальных меньшинств, гастарбайтеров параллельно с понятиями толерантности, доверительности, солидарности и лояльности как важнейших компонентов демократии, свободной личности и гражданского общества. Расширение смысловой нагрузки понятия «толерантность» от узкого самоограничения и терпения (сколько можно призывать к терпению?!) до более широкого, как «готовности принимать другие культуры и народы такими, какие они есть»:

■ разработку сценариев для этноязыковой, этнодемографической, этногеографической и этнополитической инвентаризации диаспоральных групп;

■ разработку методов диагностики экономического положения, социально-психологического самочувствия и общественного статуса диаспоральных групп во внешней и внутренней эмиграции;

■ разработку методов по выявлению и фиксации «оседлых» и «кочевых» потенциальных мигрантов с целью последующего построения прогностической модели их поведения;

- выявление социального статуса диаспор, степени напряженности в системе этногосударственных и межэтнических отношений;
- разработку методов анализа факторов выталкивания диаспор из районов проживания, установления факторов дискриминации;
- оценку степени напряженности и масштабов риска по шкалам: интолерантность – толерантность, подозрительность – доверительность, враждебность – солидарность;
- проведение теоретических семинаров, например, «Диаспоры: союзники или противники социальных трансформаций», «круглого стола»: «Диаспора: переосмысление роли в становлении гражданского общества».

Информационно-аналитическое обеспечение исследований по проблемам диаспор не может быть эффективным и продуктивным без создания информационных баз, в том числе:

- для географической и этнополитической типологизации диаспор по этнокультурным, этнодемографическим, этнопсихологическим и этнокультурным реквизитам;
- для инвентаризации социально-экономических, этнополитических сил выталкивания и сил притяжения (привлечения) потенциальных мигрантов.

Создание мониторинга предполагает:

- диагностику ситуативных и временных факторов, определяющих статус и самочувствие диаспор;
- анализ материалов СМИ, внедряющих как толерантность, солидарность, так и деструктивность в межэтнических отношениях.

Рационально-проблемные исследования: подпрограммы (проекты):

- исторические и социально-политические предпосылки формирования диаспор;
- моделирование историко-эволюционного и структурно-функционального методов изучения диаспорности;
- опыт, состояние и проблемы диаспор в разных типах иноэтнического окружения;
- методы диагностики формирования установок адаптационного или миграционного поведения диаспор;

- этноязыковые и этнополитические составляющие дискриминации и возникновения конфликта;
- механизмы конверсии этнического радикализма в гражданскую лояльность и межэтническую солидарность;
- механизмы конверсии этнического радикализма в убеждения лояльности и политической солидарности;
- стремление к самоутверждению как феномен диаспорального самодознания и поведения;
- традиционные и гражданские нормы (институты) медиаторства (посредничества) в преодолении конфликта диаспоры с иноэтническим окружением;
- социокультурные и этнопсихологические технологии переговорного процесса и принятия совместных решений;
- методика поиска компромиссных, ассиметричных и принципиально новых решений в определении стратегии диаспорального поведения;
- диаспорность в системе гражданского и международного права;
- социокультурные и этнопсихологические механизмы натурализации вынужденных и добровольных мигрантов;
- феномен репатриантов в обеспечении национальной безопасности и становлении гражданского общества.

Нормативно-правовые аспекты исследований затрагиваются в большинстве официальных документов и практически во всех программных документах этнических движений, разработанных в начале первого постсоветского десятилетия. В них порой содержатся призывы об оказании социокультурной помощи соотечественникам, расселенным в иноэтнической среде. Многие из этих положений по неосведомленности их сочинителей являются, по сути дела, вмешательством одних государств во внутренние дела других, нарушением регламентации международного права.

Документы, принятые в начале 1990-х гг. второпях, в состоянии эйфории от неожиданно обретенной свободы и разгулявшегося этницизма, нуждаются в практическом анализе и в приведении их в соответствие с нормами международного права.

Совершенствование нормативно-правовой базы взаимоотношений между «этническим материком» и диаспорами состоит из решения ряда задач, в том числе:

- формирование нормативно-правовой основы государственной диаспоральной политики Республики Молдова;
- участие в разработке нормативно-правовой основы содействия адаптационной и (или) миграционной модели поведения диаспор;
- формирование базы нормативно-правовых документов по противодействию дискриминации и преодолению последствий дискриминации;
- лоббирование законопроектов по защите коллективных прав и свобод диаспор;
- разработка дополнений и коррективов в республиканские официальные документы, определяющие региональные стратегии взаимоотношения между государственной властью и диаспорами. Итак, оптимизация диаспоральной политики предполагает соучастие ее разработчиков в облегчении контактов между диаспорой и родиной предков. Большую роль в этом благородном деле могли бы сыграть национально-культурные общественные объединения, рожденные на волне демократизации и построения гражданского общества. Необходимы правовые документы, открывающие доступ для преодоления таможенных и иных барьеров в случаях, когда неправительственные организации берут на себя посреднические функции по оказанию гуманитарной помощи диаспоральным контингентам.

#### **Посреднические функции деятельности**

Наряду с разработкой методики, экспертизы и проведения мониторинга системы ценностей и культурной дистанции диаспоры с менталитетом иноэтнической средой необходима разработка и реализация институтов и механизмов посредничества, способных предотвратить увеличение раскола между диаспорой и окружающей средой, наладить диалог между неправительственными объединениями диаспоры и государственными органами.

Создание посреднических структур для государственно-диаспорального диалога выступает важным этапом в разработке системы мер по поддержке неправительственных организаций и объединений, заинтересованных в налаживании межэтнического и межтерриториального диалога; в организации координационно-организационной сети (диаспоральные советы) по оказанию

содействия диаспоральным группам в реализации адаптационной или миграционной модели своего обустройства; в проработке и согласовании научно-организационных принципов создания в отдельных регионах экспериментальных анклавов для апробации способов решения диаспоральных проблем; создании групп и центров информационной и психологической поддержки жертв этнической дискриминации, беженцев, вынужденных переселенцев и добровольно-принудительных мигрантов; создании центров по разоблачению деятельности инициаторов национального экстремизма, оказания психологической помощи репатриантам.

#### **Научно-образовательные формы деятельности**

Предполагают разработку рекомендаций по включению в циклы гуманитарных дисциплин информацию об этническом и языковом многообразии человечества и о месте диаспор в этнокультурной панораме государственных образований, о роли этнокультурного плюрализма в социализации подрастающих поколений и в воспитании принципов сосуществования в широком диапазоне от межэтнической толерантности и солидарности до общегражданской лояльности и государственного патриотизма.

Важное значение имеет организация межэтнических диалогов с участием журналистов, политиков и ученых с целью повышения квалификации и взаимообмена опытом и информацией по части решения этнических проблем в работе СМИ, системы образования в различных странах и ситуациях. Подобные формы деятельности помогут государственным служащим министерств, ведомств и фирм более глубоко понимать специфику жизнедеятельности диаспор, связанных как с адаптацией к ценностям иноэтнической среды, так и с сохранением своей самобытности.

Особая роль в этой форме деятельности принадлежит организации научно-практических мероприятий, позволяющих расширить диалог между представителями диаспоры, экспертами и представителями государственных органов, в том числе: обобщение опыта развития диаспор в иноэтнической стране в условиях культурного плюрализма; разработка принципиальных программ самосохранения и самозащиты диаспор; подго-



товка справочника «Диаспоры гагаузов на этнополитической карте мира»; создание учебных пособий «Диаспорология» и «Диаспоры в этнологических теориях»; учебник «Введение в этническую диаспорологию»; антология научной, публицистической и художественной литературы «Диаспоры в первом постсоветском десятилетии»; организация и проведение серии региональных семинаров по вовлечению молодых специалистов в разработку проблем диаспорологии; организация курсов повышения квалификации государственных служащих в профильных ведомствах (культуры, образования, правоохранительных органов, по делам федерации, миграции и национальностей); семинары для журналистов, специализирующихся на освещении диаспоральной и этнической проблематики; создание методических материалов для проведения семинаров, тренингов и посреднических услуг по проблемам диаспоральности; подготовка международной конференции «Диаспоры в диалоге цивилизаций».

Огромный опыт по информационному насыщению диаспорального голода накоплен в Российской Федерации, который может быть использован и для повышения имиджа Республики Молдова перед лицом своих соотечественников и соотечественников.

Весной 2009 года увидел свет 18-й номер прекрасно изданного, проиллюстрированного журнала «Русский век», который распространяется по адресной рассылке в государственных и правительственных структурах Российской Федерации, государствах СНГ и Балтии, Европы, Азии, Африки, Ближнего Востока, Латинской и Северной Америки, Австралии. В журнале освещаются вопросы истории, культуры, образ жизни русских и других народов России с целью информирования соотечественников, проживающих за рубежом. Новейшая информация о России и её людях.

Увидели свет 12 номеров журнала для соотечественников и о соотечественниках «Шире круг». В нем увлекательно и поучительно звучат рассказы о судьбах известных людей России, оказавшихся вдали от Родины, но не растерявших историко-культурное наследие и не предавших заветов предков.

Нынешним поколениям россиян и представителям диаспоры становятся известны имена графа Шереметьева, князей Трубец-

ких и Голицыных, которыми вправе гордиться соотечественники и граждане России.

В каждом из этих журналов публикуется материалы о деятельности общественных организациях русских диаспор в десятках стран мира, об истории эмиграции и роли соотечественников в сохранении и приумножении культурного достижения России, о распространении русского языка и русской культуры в странах ближнего и дальнего зарубежья. Огромная полезная информация о Министерстве Российской Федерации, о Всемирной конференции соотечественников, о приветствиях президента Д.А. Медведева и экс-президента В.В. Путина, о политике Российской Федерации в отношении соотечественников проживающих за рубежом, о добровольном переселении соотечественников в Российскую Федерацию и о процессах консолидации соотечественников за рубежом содержится в двукратно изданном многопрофильном справочнике «В помощь российскому соотечественнику за рубежом» (М., 2008, 607 стр.)

По заказу Министерства иностранных дел РФ в 2008 году было проведено социологическое исследование Всероссийским центром изучения общественного мнения. По его итогам опубликован двухтомник в котором характеризуются особенности социальной адаптации соотечественников и жизнь за рубежом, прочность социокультурных связей эмигрантов с исторической родиной. В двух книгах представлены усредненные портреты соотечественников, приведены данные об их интересах и ценностях, выявлен уровень их информированности о России. [Мониторинг реализации государственной программы..., 2008].

#### *Пропаганда и контрпропаганда*

Представляет собой такую деятельность по реализации Диаспоральной доктрины Республики Молдова, благодаря которой, во-первых, в общественное мнение внедряются установки о диаспорах, выполняющих роль посредников в достижении межгосударственного и межэтнического взаимопонимания, во-вторых, раскрывается антигуманистическая сущность такого самоопределения и самоутверждения, которое ведет к изоляционизму, популяризируются преимущества социальной интеграции, в том числе за счет укрепления гражданской лояльности, в-третьих, ведется подготовка научно-популярных изданий,

радио- и телепередач, раскрывающих корни происхождения и причины функционирования этнического национализма, последствием которого нередко выступают кровавые конфликты, в-четвертых, осуществляется разработка социально-психологических приемов для экспертизы причин, вызывающих дискомфорт в отношениях между диаспорой и окружающей средой, и, наконец, в-пятых, разработка средств воздействия на общественное мнение по раскрытию обоюдной опасности дискриминационных мер по отношению к национальным или конфессиональным меньшинствам.

Особое место в пропаганде и реализации диаспоральной доктрины и мер по оптимизации жизнедеятельности диаспор может, на наш взгляд, занимать: создание мониторинга по диагностике материалов, в которых адекватно отображается образ жизни диаспор и их взаимоотношений с внешним миром; создание пособия с разработанной системой психологических и этнокультурных реквизитов для экспертизы (распознавания) материалов, разжигающих межэтническое напряжение; разработка цикла радио- и телепрограмм по освещению итогов экспертных заключений, в том числе для освещения двух стратегий поведения диаспоры: адаптационной и миграционной; разработка дополнений в существующие законы с целью совершенствования работы СМИ по пропаганде гражданской лояльности, межэтнической солидарности и противодействия агитации этнической исключительности; организация летней школы для молодых специалистов, изучающих и освещающих или пропагандирующих проблемы диаспор; создание WEB-сайта с размещением на нем материалов из информационных баз данных, материалов мониторингов и планов НИП и экспертиз.

Трудно переоценить значение трех конгрессов (2004, 2006, 2008 гг.) выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом и Первого Всемирного конгресса гагаузов (2006 г.) в создании привлекательного имиджа Молдовы как общего дома молдаван, гагаузов и представителей других национальностей. «Гагаузия после конгресса, – говорила представительница гагаузской диаспоры из Украины, выражая свою благодарность Молдове, – станет «Землей обетованной» для всех гагаузов мира, теперь у них появилась своя родина». Участников Первого Все-

мирного конгресса гагаузов Президент Республики Молдова В.Н.Воронин заверил в том, что «где бы они ни жили, гражданами каких стран бы ни являлись, Молдова была и останется вашей Родиной, вашим домом» [Первый Всемирный конгресс гагаузов. Chişinău, 2006. С.6,10].

Созданию привлекательного имиджа Гагаузии как неотъемлемой части Республики Молдова, во многом способствуют принципы и цели, заявленные в «Концепции» и способствующие укреплению имиджа Молдовы как современного, европейского демократического государства. Так, например, в сфере образования, пропаганды и воспитания «Концепция» предусматривает:

- воспитание и образование подрастающего поколения в духе уважения к молдавскому языку и молдавской культуре, к истории Молдовы как национально-духовной основы их общей родины;

- реальное обеспечение развития молдавской национальной культуры, изучения молдавского языка и истории Молдовы как основы молдавской национальной идентичности и гражданского самосознания представителей всех этнических сообществ Молдовы;

- обеспечение условий для сохранения и дальнейшего развития официальных функций русского языка;

- государственная поддержка развития украинского, гагаузского, болгарского, иврита, идиша, цыганского (романи) и других языков этнических меньшинств, проживающих на территории страны;

- образование и воспитание молодого поколения в духе уважения к истории, культуре и языкам совместно проживающих этнических сообществ, к их общим духовным ценностям» [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm7url>].

Конечная цель взаимодействий исторической родины и соотечественников, «этнического материка» и соотечественников, в том числе в ходе организации и проведения конгрессов, конференций, симпозиумов, фестивалей и других «коммуникационных» мероприятий, состоит в том, чтобы объединить усилия в деле противодействия негативным влияниям глобализации.

Вот почему столь важна и, в конечном счете, столь могущественна самобытность личности и группы в этом постоянно меняющемся мире. Согласимся в Мануэлем Кастельсом в том, что

самобытность, как сопротивляющаяся идентичность, формирует интересы, ценности и планы, отказываясь уходить в небытие и устанавливает свои связи с природой, историей, географией к культурой. «Самобытность становится главным центром культуры на целом ряде участков социальной структуры, ведя отсюда свое сопротивление или свое наступление в информационной борьбе за культурные коды и кодексы, формируя поведение человека и, тем самым, новые институты». [<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?url>].

### Литература

1. Абуков К.И. Величина крупная и неизменная. К творческому портрету академика Г.Г. Гамзатова // Горизонты современного гуманитарного знания. К 80-летию Академика Г.Г. Гамзатова. М., 2008. С. 845-861.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Перевод с английского В.Г. Николаева, М., 2001. 288 с.
3. Губогло М.Н. Ответственность культуры и культура ответственности // Курсом развивающейся Молдовы. Том 3. Материалы II-го российско-молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». М., 2007. С.258-300.
4. Драгнев Э. Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития: основные стратегии культурной политики в Республике Молдова // Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития. М., 2008. С.89-105.
5. Ерасов Б.С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. М., Наука, 2002. 524 с.
6. Заяц Д.В., Кеткович В.А. Гагаузия. // <http://geo.1september.ru/articlef.php?ID=200501402/>
7. Калашникова Н.М. Коллекции одежды бессарабских болгар в собрании Государственного музея этнографии // Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 1995. С.84-92.
8. Калашникова Н.М. Молдавские коллекции в собраниях государственного музея этнографии народов СССР. Кишинев, 1990. 127 с. (в соавторстве).
9. Карцев Е.А. «Новые правые» Франции: антология современных идей. М., 1996. С. 134-151.
10. Кастельс М. Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология \ Под ред. В.Л. Иноземцева, М., 1999. С. 292-308.
11. Какх Ю.Ю. Черты сходства. Таллин, 1974.
12. Мартынова М. Особенности повседневного уклада жизни русских. М., 2009. 192 с.

13. Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития. Материалы международной конференции. Москва, РАГС, 13-16 сентября 2007 г. \ Под общей редакцией проф. В.К. Егорова. М., 2008. 848 с.

14. Мониторинг реализации Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом в европейском регионе (Германия, Латвия, Молдавия, Украина). М., 2008, 125 с.

15. Мониторинг реализации Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом в Центральноазиатском регионе (Казахстан, Киргизия, Таджикистан, Узбекистан). М., 2008, 269 с.

16. Низамова Л. Идеология и политика мультикультурализма: потенциал, особенности, значение для России // Гражданское общество в многонациональных и поликонфессиональных регионах \ Под ред. А. Малашенко. М., 2005.

17. Пашалы П. Социально-экономические и государственно-правовые основы этнополитического развития гагаузов в постсоветском периоде // Казанский федералист, 2001. №1-2; <http://www.kazanfed.ru/publications/kazanfederalist/n21-22/>

18. Первый Всемирный конгресс гагаузов. Материалы Первого Всемирного конгресса гагаузов. Составитель С.С.Булгар. Chişinău, 2006. 128 с.

19. Пижоль Ж. Глобализация и самобытность // Казанский федералист, 2001. №1; <http://www.kazanfed.ru/publications/kazanfederalist/n1/stat5/>

20. Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации (О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства). М., 2007. 78 с.

21. Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию Российской Федерации (О положении в стране и основных направлениях внутренней и внешней политики государства). М., 2008. 71 с.

22. Словарь русского языка. Издание второе, исправленное и дополненное. Том IV. М., 1984.

23. Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. 544 с.

24. Тишков В. И русский, и российский // Вестник российской нации. М., №2(4), 2009. С.85-98.

25. Шнирельман В.А. Этничность, цивилизационный подход, «право на самобытность» и «новый расизм» // Социальное согласие против правого экстремизма. Вып. 3-4. М., 2005. С. 216-243.

Н.А. Лопуленко

## ЭТНОГРАФИЯ ГОСТЕПРИИМСТВА

«В рассуждениях о гостеприимстве постоянно повторяется мысль, что раньше гостеприимство было прекрасно, а теперь превратилось в почти забытый ритуал, к тому же извращенный материализмом и эгоизмом современного общества...»

А. Монтандон<sup>1\*</sup>

## Введение

Гостеприимство – это огромный и древнейший пласт культуры народов мира. Он включает в себя не только определенные обряды и правила поведения, но и культурно-психологические аспекты и опыт социально-экономического развития человечества. И хотя в этнографической литературе, особенно в монографиях, посвященных конкретным народам, исследователи всегда останавливаются на феномене гостеприимства у изучаемого народа, эти материалы остаются спорадическими, мало изученными и, главное, – не достаточно обобщены. Непосредственно гостеприимству, как институту в культурной истории человечества, посвящено совсем небольшое число исследований, а те, которые есть, освещают в основном обрядовую сторону, уделяя недостаточно внимания его взаимодействию с другими сторонами жизнедеятельности людей – экономическими, социальными, психологическими, природно-климатическими. А именно такое исследование могло бы пролить свет на корни возникновения, историю и развитие этого обычая, объяснить сходство и различие в его проявлениях у разных народов мира. Не ставя перед собой задачу ответить на все возникающие в ходе изучения данной проблемы вопросы, поскольку это можно сделать

1 \* Аллен Монтандон – французский ученый, проводивший междисциплинарные и компаративные исследования гостеприимства в 1990-е гг.

только в процессе специального объемного исследования, мы делаем робкую попытку обозначить круг проблем, которые, на наш взгляд, необходимо осветить в процессе изучения феномена гостеприимства.

Толковые словари русского языка трактуют гостеприимство как радушие по отношению к гостям, любезный прием гостей, бытовое понятие, означающее особый вид радушия, хлебосольство хозяев при приеме гостей. Термин «гость» встречается наравне с «купцом» в древнейших памятниках русской истории [Брокгауз и Ефрон, 2002]. Быть гостеприимным значит уметь оказать теплый прием посетителям, создать для них спокойную, благоприятную и дружелюбную атмосферу [Традиции гостеприимства // <http://>].

Разные исследователи традицию гостеприимства объясняли различно, и все же их интерпретации в обобщенном виде можно свести к нескольким определениям.

Гостеприимство – «добродетель, весьма распространенная в древности даже между грубыми и необразованными народами» (Быт. XVIII, 1 и далее, Втор. X, 17-19, Евр. XIII, и пр.) [Библейская энциклопедия // <http://>]; «изначальная добродетель человечества и древнейшая традиция человечества, которая сложилась ещё до появления мировых религий» [Традиции гостеприимства // <http://>]; постепенно исчезающая по мере прогресса цивилизации [Монтандон, 2004]; социальный обычай, в разной степени свойственный всем народам; одна из форм универсального обмена, пронизывающего все стороны жизни архаического общества [Байбурин, Топорков, 1989. С. 110]. Гостеприимство дает возможность проявить любовь к ближнему, выразить себя в милосердии, смирении, сострадании, жертвенности. Когда приходит гость, люди жертвуют своим досугом, покоем, семейной трапезой [Деркач // <http://>].

«Гостеприимство – специфическое человеческое, нравственное установление, чувство, бытующее у всех народов с древнейших времен в различных формах проявления и в разной степени развитости, в зависимости от экономического уклада жизни людей... ...Явление это глобальное, интернациональное и присуще оно всем народам. У одних оно проявляется в более ярко выраженной форме, у других – в менее. Как социальное явление, оно «работает в сфере установления контактов, взаимопонимания

между людьми, причем предельно широк диапазон его действия, начиная с обыденной жизни и кончая межгосударственным общением» [Цаллаев, 1993].

Гостеприимство в наиболее наглядном, концентрированном выражении представляет особенности этикетных взаимоотношений, системных связей, всех ситуативных коллизий традиционной жизни во всем богатейшем многообразии. По словам Хадикова, «присутствие гостя не только выстраивало сложную систему поведенческих стереотипов вокруг него самого, но и инициировало образцовое, «идеальное» поведение людей принимающей стороны – будь то одна семья или все сельское сообщество» [Хадикова, 2006].

В гостеприимстве различают две стороны: межличностное взаимодействие и общественное проявление (гостеприимство институциональное, церковное, государственное и т.д.) [Монтандон, 2004]. Монтандон выявил еще две характерные для гостеприимства стороны: «ностальгию», т. е. отдаление, дистанцию (вне поля, вне границ), и «структурное неравновесие» (прежде всего, в связи с даром в виде асимметричного обмена), которое, по его словам, все время соседствует с негостеприимством. К этому можно добавить, что живучесть этого института, возможно, обусловлена характером его проявления, осуществляющегося через межличностное общение.

### Гостеприимство у разных народов мира

*Институт гостеприимства* существовал в очень сходной форме у самых разных народов мира: у древних германцев, римлян и греков, у арабов и евреев, в средневековой Европе и на Руси, у народов Севера Сибири и американских индейцев. В глаза исследователей уже в древности бросались удивительные совпадения в ритуале приема гостя у народов, удаленных друг от друга во времени и пространстве. Так, древние формы гостеприимства у славянских народов, особенно у горцев Балканского полуострова, культура которых сохранила ряд общеславянских архаизмов, очень близки к кавказским. Это, по-видимому, свидетельствует об устойчивости «глубинных структур ритуала, его семантических мотиваций» [Байбурин, Топорков, 1989. С. 113].

Быт семьи у любого народа не обходится без приема гостей и хождения в гости по разным поводам и без повода («Свадьбу

красят гости (татар.<sup>2\*</sup>)», «Праздник придет, гостей приведет», «Празднички – ватажнички, а будни – одиночки», «В гости ходят в праздники и при безделье, но вовремя»). Важнейшими поводами были религиозные праздники, семейные торжества: родины, крестины, свадьбы, а также похороны и поминальные обряды.

Большой интерес представляют те старинные формы гостеприимства, которые обеспечивали приют и защиту путешественникам и чужестранцам в чужих местностях. «Встречают гостя, если ему удалось добраться до них и попросить приюта, не только не враждебно, но и в высшей степени радушно. Его обсушат и обогреют, для него приготовят из последних, взятых в долг или даже украденных запасов насколько возможно роскошный стол, дадут на ночь удобное помещение, уступят хозяйскую постель, иногда вместе с женой, или пошлют в постель дочери, а при отъезде одарят подарками, проводят до границ владений общины и часто сочтут оскорблением для себя всякое предложение платы. Таковы черты гостеприимства, характеризующие его у ... многих ... народов» [Брокгауз и Ефрон, 2002]. А. Монтандон писал: «Каждая хижина, дым от которой был виден издали, радовала взор путешественника, он был уверен, что встретит там брата. ... Он надеялся найти там человека и знал наверняка, что это будет друг. Тень деревьев, свежие родники, домашнее тепло, сама хижина, еда на столе, все, что принадлежало его другу, принадлежало и ему» [Монтандон, 2004]. По замечанию Г. Рейналя: «В эпохи, предшествовавшие цивилизации, торговле, изобретению знаков богатства, когда приют для путешественника не был обусловлен никакой выгодой, его обеспечивало гостеприимство. Радушный прием иноземца был священным долгом, и его потомки могли отдавать его порой даже несколько веков спустя» [Рейналь, 1805–1811]. Тот, кто принимает гостя, отвечает за него своим именем, своей репутацией и репутацией своей семьи.

У русских слово «гостеприимство» и выражаемое им понятие, пользуясь терминологией А. Вежбицкой, «национально специфично для языкового сознания и является базовым концептом русской культуры». Ситуацию гостеприимства вполне можно считать «культурно-обусловленным сценарием», т.к. она выражает «негласные нормы культуры и специфические

2 \* Если не указана этническая принадлежность пословицы, то она русская.

аспекты концептуализации мира» [Вежбицкая, 1996. С. 393; Миронова // <http://>].

Устные своды правил этикета, в том числе гостеприимства, были разработаны многими народами мира. Соблюдение законов гостеприимства считалось одной из наиболее важных обязанностей человека. Оно строго контролировалось обычным правом. Нарушения правил гостеприимства подвергались суровой и публичной каре: за это сжигали дома, вырывали угловые камни построек и т.д. [Традиции гостеприимства // <http://>]. При столкновении обязанностей гостеприимства с обязательствами кровной мести преимущество отдавалось первым [Магометов, 1968. С. 292; Кушхов, 1986. С. 124].

В массовом сознании утвердилось убеждение, что гость приносит с собой счастье и благополучие семье («Дом, куда не ходят гости – несчастный дом» (лакск.), «Дома, где гость бывает нечестно, нередко посещает несчастье (дагест.), «Пусть дни такие не случатся вовсе, когда к вам в дом не постучатся гости» (дагест.), «Гость на порог – счастье в дом»). В зависимости от цели приезда соблюдались и особенности этикета.

В русском слове «гостеприимство» на первом плане – готовность не только впустить чужого человека в свой дом, но и предоставить ему ночлег. Для гостеприимного человека его дом не крепость, а место, куда он рад пригласить гостей. Гость для него не обуза, а подарок. Родственны по смыслу этому слову и понятия «радушие», «хлебосольство». Радущие указывает, в первую очередь, на любезность и приветливость по отношению к гостям. Это скорее черта поведения, чем состояние души. Оно может быть и не вполне искренним, показным. Наиболее специфичное качество обозначается словом «хлебосольство». «Хлебосольство согласуется с представлением о широте русской души, о любви к размаху и нелюбви к мелочности. Гостеприимство и радушие могут быть присущи самым разным народам, но странно было бы говорить о грузинском или итальянском хлебосольстве. Хлебосольство обычно бывает русским или украинским («Милости прошу к нашему шалашу: и пирогов покрошу, и откушать попрошу», «Чем богаты, тем и рады», «Что (есть) в печи, все на стол мечи» и др.). Чаще всего хлебосольство упоминается как сугубо московская черта. Она играет важную роль в традиционном для русской культуры противопоставлении Москвы и Петербурга

(даже само сочетание петербургское хлебосольство звучало бы странно)» [Левонтина // <http://>]. «Да и слово “потчевать” весьма характерно – эта наступательная теплота, от всей души и с полным отсутствием представления о чужой личной сфере, так что доходит часто до “Демьяновой ухи”» [Левонтина // <http://>].

Гостеприимство, радушие входят и в систему русских обычаев, которые нужно соблюдать, функционируют как норма поведения, как определенный этический кодекс, нарушение которого осуждается в системе этических оценок. Проявляется оно в приеме и угощении гостей, посторонних людей, у себя дома и предоставление им крова, ночлега на длительное время [Миронова // <http://>]. Доброжелательность, радушие, душевность, все эти качества русского человека, согласно исследованиям Н.В. Уфимцевой [Уфимцева, 1998, с. 147], так или иначе отражаются в ситуации русского гостеприимства.

В «Домострое», памятник русской бытовой культуры, написанном в XVII в., в основе текста которого лежат традиционные своды правил поведения, которые формировались под влиянием религиозно-нравственной, назидательной литературы того времени и народной мудрости, даются конкретные советы, как следует принимать гостей: «Гостей приезжих у себя корми ... И пойдёшь куда в гости – подарки недорого вези за дружбу: хлеб-соль – взаимное дело, да и подарки тоже, а дружба навек да и слава добрая. А ни в пути, ни в пиру, ни в торговле сам никогда браниться не начинай, и кто излает – стерпи Бога ради, но уклонись от брани: добродетель побеждает злонравие, злобу преодолевает» [Традиции гостеприимства // <http://>].

«Гостеприимство есть общая добродетель русских, – писал Лизек Адольф, австрийский дипломат, секретарь посольства XVII в., – так что ничем нельзя скорее рассердить их, как отказавшись от угощения. Если к ним пожалует гость, то ласковый прием состоит в следующем: прежде всего поздороваться с гостем, а после женщина подносит стакан водки; гость должен выпить, поцеловаться с хозяевами, а часто и одарить их» [Иностранцы о России // <http://>].

В старину у русских гостевания были только по праздникам и в дни семейных торжеств. Кроме званых обедов и вечеров, хорошие знакомые часто заходили друг к другу просто посидеть, поболтать. Угощение в таких случаях не было обязательным.

В русском бытовом календаре были специальные гостевые периоды. В первую очередь, это Святки – Святые дни от Рождества до Крещения. От дня «Никола зимнего», называвшегося еще «Николой гостевым», до последней перед Рождеством седмицы было принято ездить в гости. Это время не тяжелого «рыбного» Рождественского поста. Гощение сводилось более к визитам, нежели к шумному «гулянию». Веселье начиналось после Рождества. Следующие «веселые гости» – в Сырную седмицу перед Великим постом. И Светлая седмица после Пасхи относилась к гостевому периоду, но не имела столь вольного характера, как Святки и Масленица. На Светлой принято было приглашать в гости духовенство, навещать несчастных в острогах и больницах, кормить нищих. Через гощение поддерживались родственные и прочие связи. Так образом сохранялось понятие «общности рода», а в конечном итоге – общность народа [Деркач // [http:](http://)].

Гостеприимство в Сибири всегда было особым. Здесь гости встречали прием особенно радушный, порой назойливый. Приглашение на обед в Сибири было событием знаковым – приглашенный считался «принятым в доме», т. е. добрым знакомым, а отказ от приглашения был выражением, как минимум, невежливости. Особенно развит был интерес к языку, традициям другого народа в многонациональных сёлах Сибири. Гостеприимный хозяин всегда стремился пригласить друзей на празднование важных семейных событий или по случаю общенациональных, а также традиционных народных праздников. Приглашались не только близкие друзья, но и люди, случайно оказавшиеся в данном селении. Их приглашали к застолью, дарили подарки, старались создать для гостя праздничную атмосферу.

Характерными психологическими чертами у народов Сибири, по наблюдениям иностранных путешественников, были «гостеприимство, щедрость, любовь к детям, чувствительность к шутке, юмору» [Бучек // [http:](http://)]. Этикет гостеприимства у разных народов Сибири весьма разнообразился. Общей чертой было чрезвычайное радушие, доходящее порой до самопожертвования. Приём и хождение в гости – частые события в быту народов Сибири, что вызвано подвижным характером образа жизни кочевников. Гость у народов Сибири всегда желанный человек, т. к. в прошлом люди здесь жили очень небольшими изолированными коллективами, из-за нехватки общения любой новый человек всегда встречался

с большой радостью. Жажда общения нередко заставляла человека сниматься с места и отправляться за многие десятки вёрст в гости к другу или родственнику. Гостей приглашали по любому поводу – в случае убоя скота, на свадьбу, удачной охоты и пр. Гости съезжались и по случаю больших праздников, на которых происходил обмен товарами и продуктами [Деркач // [http:](http://)].

У якутов любой проезжий мог в любое время зайти в дом, «расположиться там пить чай, варить пищу или ночевать. Даже неприятного ему человека хозяин не смеет удалить из своего дома без достаточно уважительных причин [Серошевский, 1993. С. 443–444]. В то же время «гостеприимство у бурят священная обязанность, у якута она дача займа» [Щукин, 1854; Бурцева // [http:](http://)]. У хантов и манси каждый путник мог рассчитывать на кров и пищу вдали от дома, платы за это не полагалось. Обогреться и переночевать в чужой промысловой избушке мог каждый – для этого там всегда оставляли запас дров и съестного [Гостеприимство по-угорски // [http:](http://)]. У алтайцев путники обычно не брали с собой запаса провизии, отправляясь в дальний путь: они знали, что в любой семье их накормят и напоят. Истоки этого исходят из поверья, что «грех не угощать, может не быть достатка в пище» [Деркач // [http:](http://)]. Одна из главных черт гостеприимства – отплата тем же. Л. Штернберг писал: «В черный год, когда не хватает пищи у гиляка ни для себя, ни для собак и купить не на что, гиляк не должен протягивать руки благодетелю; он спокойно отправляется в гости, зная... что со временем он оплатит тем же» [Штернберг, 1933, с. 7].

Нивхи проявляли свое гостеприимство не только к проезжим, но и к любому зашедшему односельчанину: «Сколько бы раз в день ни появлялся сосед у очага, немедленно гостю предлагаются все яства, какие имеются у хозяина, не говоря уже о неизменной пригоршне табаку для трубки» [Цит. по: Байбурин, 1989, с. 114].

Д. Клеменц, так характеризовал психический склад тунгусов: «Страстный охотник до удовольствий и пирушек, тунгус крайне гостеприимен и любезен. Эти симпатичные стороны напоминают русскую широкую натуру. Он без колебания отдаст сторублевого соболя за окорок или бутылку вина, промотает свою последнюю добычу для того, чтобы произвести эффектное впечатление на своих гостей» [Клеменц, 1908; Бурцева // [http:](http://)]. А. Миддендорф

подтверждал, что «...тунгус в своей первобытности, главным образом, хлебосол, любитель удовольствий и ветренник...» [Миддендорф, 1860].

У селькупов запреты на промысел на чужой территории не касались проезжающих чужеродцев. Они имели право ловить рыбу, охотиться для пропитания своей семьи: вся территория рода считалась «домом» рода, который оказывал гостеприимство чужеродцу. Такое гостеприимство не распространялось на членов недружественного рода.

В трудах исследователей отмечается, что приморские коряки более общительны, чем оленные, но «хлебосольством не славятся», тогда как «гостеприимство и помощь нуждающемуся составляют отличительную черту бродячего коряка» [Слюнин, 1900. С. 392], который «...крайне гостеприимен, добродушен и предупредителен. Мирному гостю предлагается и кров, и закаляется лучший олень, а уставший путник всегда находит у коряка все содействия в своих нуждах» [Маргаритов, 189. С. 106]. В. Иохельсон так объяснял это различие. Приморские коряки так же гостеприимны, как и оленные, но у них нет ничего, что можно было бы предложить «белому» гостю. Он не ест тюленьего мяса и жира, даже местные казаки не все едят корякскую пищу, а для коряка оскорбление, когда гость пренебрегает его угощением. Кроме того, приморские коряки сами страдают от недостатка пищи. Оленевод же коряк всегда может предложить оленье мясо гостю [Иохельсон, 1997]. В суровых условиях Севера эти обычаи были условием выживания всех – от мала до велика. По сей день их соблюдают пожилые люди на угодьях и в малых селах [Гостеприимство по-угорски // [http:](http://)].

Гостеприимство – одна из наиболее ярких черт культур народов Северного Кавказа. Гостю предназначалось самое лучшее, что есть в доме, к нему было обращено все внимание хозяев, он «окружен атмосферой задушевности» [Гостеприимство у народов // [http:](http://)].

У абхазов гостеприимство (асасра, асасдылара), согласно традиционным понятиям, – «священный закон, обязательный для всех». Человек, даже обладающий добродетелями, если он окажется не достаточно хлебосольным и гостеприимным, будет морально осужден в своем обществе. Гость может посетить любой дом по приглашению или без него [Инал-ипа, 1984], ибо, как го-

ворят пословицы: «С гостем семь счастья приходит», «Кого часто гости посещают, у того котел пустым не бывает».

Адыгами обычай гостеприимства воспринимался как одна из величайших человеческих добродетелей. «Именно *право* совершенно незнакомого человека остановиться в качестве гостя в любом доме и безусловная *обязанность* хозяина оказать ему самый радушный прием и предоставить все необходимое – вот что прежде всего характеризовало обычай гостеприимства у адыгов и других кавказских горцев», – пишет В.К. Гарданов [1964. С. 36].

Суть адыгского гостеприимства сводится к триаде: «Лучшая постель, лучшая пища, лучшее место за столом – для гостя» [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)]. Адыгэ нэмыс, адыгэ хабзэ устанавливают строго определенные нормы поведения как относительно хозяев, всех членов семьи, так и самого гостя. Начиная с появления гостя во дворе хозяина у коновязи до самых его проводов все было подробно расписано: как приветствовать гостя, как пригласить его в дом, в кунацкую, как проводить в комнату и посадить, какое место ему предложить за столом, на какие темы вести разговор, какие вопросы можно ему задавать, как его развлекать после застолья, как проводить на ночлег, кто и как обихаживает, его лошадь (быков), чистит его одежду и т. п. («Часто принимать гостей – к добру», «Адыгу гость мил», «Гость издалека более почетен»).

Авторитет адыгской семьи и самого ее хозяина зависел от того, насколько часто ее посещают гости. Несмываемым позором для себя, семьи, членов рода считалось отказать гостю в приеме или же не суметь защитить его честь. Такой адыг компрометировал весь свой род и даже все село. Семья, оказавшаяся неспособной исполнить свой долг гостеприимства, подвергалась насмешкам, осуждению и игнорировалась соседями, знакомыми, с нею не рекомендовали вступать в родственные отношения.

Лингвист-ориенталист Клапрот так описывал осетинское гостеприимство: «Осетины имеют, подобно другим народам Кавказа, очень большое уважение к законам гостеприимства (кунак), почти нет примеров его нарушения. Редко случается, чтобы тот, кто пользовался у них гостеприимством, был обижен или ограблен... Когда чужестранец попадает в осетинское селение, то он может быть уверен, что пока он находится там, его будут охранять наилучшим образом; ему дадут пить и есть, сколько ему



нужно, и будут обращаться с ним как с родственником». К. Кох отмечал, что «осетин скорее проведет много времени в страшной нужде, чем будет упрекать себя в том, что плохо угостил своего гостя» [Цит. по: Калоев, 1976. С. 261], поскольку «Гость несет благодать». Материальный ущерб, который нанесет гость своим визитом, в многократном размере будет возмещен семье Богом благодаря молитвам гостя [Чибириков, 1995].

Гостеприимство рассматривалось как высшая добродетель. Отказать в приеме гостя значило покрыть несмыслимым позором не только себя, но и всех родственников, однофамильцев. По словам Д. Лаврова: «Истый туземец гораздо скорее решится на какие-нибудь “джигитовские” предприятия... чем на суровый отказ в гостеприимстве совершенно постороннему для него человеку» [Цит. по: Чибириков, 1995].

В осетинском обществе не пользовалась уважением семья, порог которой редко переступали гости. Это считалось дурным предзнаменованием, как кара небесных сил. Имена наиболее гостеприимных людей были известны далеко за пределами своего села и пользовались особым уважением в обществе, они упоминались и в героических песнях. Ревностно придерживаясь обычаев гостеприимства, осетины боялись нарушить их, будучи убежденными в том, что все потраченное на гостя в многократном размере вернется семье [Чибириков, 1995].

Согласно легенде, пращур чеченцев Нохчуо родился с куском железа, символом воинственности, в одной руке и с куском сыра, символом гостеприимства, – в другой. Долгу гостеприимства у чеченцев посвящено множество поговорок: «Куда не приходит гость, туда не приходит и благодать», «Гость в доме – радость», «Куда не заглянет гость, туда не заглянет и добро», «Чем длиннее был путь гостя к твоему дому, тем этот гость дороже» [Чеченское гостеприимство // <http://>].

По поводу азербайджанского гостеприимства Ф.Л. Шитников выразился следующим образом: «Похвальные стороны характера их есть строгое соблюдение правил религии, гостеприимства, покровительства и оказание убежищ от гонения» [Описание Кубинской провинции // <http://>].

Гостеприимство армянского народа требует, чтобы по любому случаю радости и счастья обязательно был накрыт стол там, где у тебя есть близкие люди: в доме, на работе и т.д. Обязательно

нужно выпить и покушать – если ты не сделаешь этого, то ты не пожелаешь счастья. Как считают армяне, чем чаще ты накрываешь стол, тем больше тебе вернется.

На протяжении веков грузинский народ выработал уникальный институт гостеприимства, взаимоотношений хозяина и гостя (стумармаспиндзлоба – на груз. яз. «стумари» – гость, «маспиндзели» – хозяин). Гость для грузина – посланник Бога, о чём свидетельствует народная пословица «Гость от Бога», поэтому он не жалеет для гостя самого лучшего. Согласно грузинской народной поэзии, гостеприимство ценится больше, чем храбрость («Хлебосольный человек трижды превосходит храброго») [Гостеприимство // <http://>].

Гостеприимство народов Кавказа находит множество параллелей в других регионах, в частности у славянских народов Балканского полуострова. А у албанцев благодаря знаменитому «Кануну» и разнообразным пословицам албанец-горец предстает как человек в высшей степени гостеприимный. «Канун» – свод клановых обычаев албанцев, возник в XIV–XV вв., записан в начале XX в. Кодекс гостеприимства обладает огромной трансцендентной нагрузкой. «Дом албанца – это дом Бога и гостя». Прежде чем стать домом для своего хозяина, он должен быть домом для гостя. Гость у албанцев – высшая этическая категория, важнее кровных уз. «Канун» продумал все. Он определяет все жесты и все действия: как объявить о себе во дворе дома, в какую сторону обращено лицо гостя, убитого на границе деревни; запрет шептаться или говорить на ушко в гостевой комнате, запрет приподнимать крышку кастрюли и т. д.» [Монтандон, 2004].

В XIX в. французский путешественник А. Маэ де ля Бурдонэ писал о бретонцах: «Гостеприимство – настолько естественно для бретонца, что стремление кого-нибудь избежать посещения его дома и застолья, вызывает смертельную обиду первого» [Цит. по: Ярославский // <http://>]. Отказ в куске хлеба бедному человеку, который повлек за собой его смерть, есть большой грех, такой же, как и отказ в гостеприимстве.

Древние славяне слыли очень гостеприимными и радушными: «Все они в принятии гостей ревностны, как бы по уговору, и никто не имеет надобности просить у них пристанища... Ежели же кто-нибудь, что случается очень редко, будет уличен в отвержении странника, то позволительно сжечь его дом и имущество;

на такого поднимаются все, в один голос называя бесчестным, низким, достойным презрения того, кто не постыдился отказать в хлебе страннику» [Брокгауз и Ефрон, 2002].

Описание обычаев гостеприимства восточных славян в древности сделал византийский историк Маврикий в VI в. Он свидетельствовал, что славяне постоянно сопровождали гостей, чтобы уберечь их от несчастий. Если гостю хозяином была нанесена обида, то соседи мстили за пострадавшего [Ярославский // [http:](http://)].

Во многих летописях также упоминается гостеприимство восточных славян. Н.М. Карамзин писал: «Всякий путешественник был для них как бы священным: встречали его ласкою, угощали радостно, провожали с благословением и сдавали друг другу на руки. Хозяин отвечал народу за безопасность чужеземца, и кто не умел сберечь гостя от беды или неприятности, тому мстили соседи за сие оскорбление, как за собственное. Славянин, выходя из дому, оставлял дверь отворенную и пищу готовую для странника. Купцы, ремесленники охотно посещали славян, между которыми не было для них ни воров, ни разбойников; но бедному человеку, не имевшему способа хорошо угостить иностранца, позволялось украсть все нужное для того у соседа богатого: важный долг гостеприимства оправдывал и самое преступление» [Цит. по: Деркач // [http:](http://)].

Обычай держать на столе постоянно хлеб и соль был еще в XIX в. почти повсеместным у восточных и западных славян [Байбурин, Топорков, 1989, с. 116].

О нравах балтийских славян в середине XII в. писал Гельмольд: «...В отношении гостеприимства нет другого народа, более достойного уважения, чем славяне; принимать гостей они, как по уговору, готовы, так что нет необходимости просить у кого-нибудь гостеприимства. Ибо все, что получают они от земледелия, рыбной ловли или охоты, все это они предлагают в изобилии, и того они считают самым достойным, кто наиболее расточителен. Это стремление показать себя толкает многих из них на кражу и грабеж. Такого рода пороки считаются у них простительными или оправдываются гостеприимством. Следуя законам славянским, то, что ты ночью украдешь, завтра ты должен предложить гостям. Если же кто-нибудь, что случается весьма редко, будет замечен в том, что отказал чужеземцу в гостеприимстве, то дом его и достатки разрешается предать огню, и на это все единодуш-

но соглашаются, считая, что кто не боится отказать гостю в хлебе, тот – бесчестный, презренный и заслуживающий общего посмешища человек» [Гельмольд, 1963. С. 185].

У татар, башкир, ногайцев прием гостей обставлялся очень торжественно, часто сопровождался пением специально приглашенного певца и конными скачками. Скотоводы не брали с собой запаса провизии, отправляясь в дальний путь: они знали, что в любой юрте их накормят и напоят, а если понадобится, то дадут лошадь или верблюда. Предложение принять деньги за ночлег и пищу воспринималось (а кое-где и сейчас воспринимается) как оскорбление [Байбурин, Топорков, 1989. С. 115]. Киргизы и казахи, по словам одного из путешественников, «очень гостеприимны; каждого гостя принимают они радушно и убеждены, что гость посылается богом, и отказать ему значит навлечь на себя гнев Божий» [Брокгауз и Ефрон, 2002].

В Аравии издавна существовал обычай держать на возвышенных местах огни для указания путникам дороги, которые называются огнями гостеприимства [Цаллаев, 1993]. По бедуинскому обычаю, хозяин обязан дать приют любому путнику и в течение трех дней кормить его и защищать.

Гостеприимство у индейцев также хорошо изучено. Оно распространялось и на иностранцев, которые искали у них убежища. Для них гостеприимство было самым священным долгом, пренебречь которым нельзя. Отказать кому-нибудь в гостеприимстве, значило бы нанести тяжелую обиду и не только сделать презираемым всеми, но и подвергнуться мщению со стороны отвергнутого лица» [Цит. по: Брокгауз и Ефрон, 2002].

Ратцель писал: «Гостеприимство у многих племен негров соблюдается не в такой чистоте, как у других народов; однако, у всякого, кто путешествует, есть особый *kala* – друг, в каждом из племен, которые он посещает, и по отношению к такому другу он имеет право на все, что ему принадлежит, на его хижину и на его жен» [Цит. по: Брокгауз и Ефрон, 2002].

**Объект гостеприимства.** В древности, как правило, судьба беглеца, изгоя или невольного путешественника была печальна: его убивали, грабили или продавали в рабство. Это подтверждается наблюдениями этнографов у разных народов мира. Например, если человек изгонялся из общины за какое-нибудь

преступление, чаще всего за убийство, то он, как правило, был обречен на смерть. Незавидна была также участь сирот. Однако и тогда уже были возможны случаи покровительства, «оказанного путнику случайным другом». В то же время наиболее простые, зачаточные формы гостеприимства наблюдались при приеме хорошо знакомого гостя – соседа или родственника. Более развитые формы гостеприимства были ориентированы на человека, прибывшего издалека, незнакомого или мало знакомого [Байбурин, 1989. С. 113].

Под законы гостеприимства подпадали:

- 1) родственники, друзья, знакомые;
- 2) незнакомые, вольно или невольно оказавшихся вдали от дома, претерпевающие невзгоды: а) в ходе длительного путешествия (торговцы, купцы, путешественники), б) в связи с погодными условиями, бедствиями и болезнями (бездомные, сироты, погорельцы, нищие и др.), в) изгнанники (преследуемые, беглые, кровники). На Руси много веков соблюдалась традиция принимать странствующих по святым местам людей, в средневековой Европе – музыкантов, певцов, пилигримов и т. п.

Таким образом, в положении гостя мог оказаться любой – от нищего до царя. Законы гостеприимства распространялись на всех одинаково.

*Бездомные.* «Благодаря удивительному гостеприимству абхазцев, даже бездомные босяки, странствовавшие по шоссе от Сухуми в Новороссийск и обратно, находили довольно радушный прием: абхазцы их кормили и вдоволь им давали вина, не требуя от них за это работы» [Инал-ипа, 1984].

*Путешественники.* Немецкий ученый Кемпфер, в начале 1684 г. был приглашен в гости населением сел. Бина в Азербайджане: «Здесь нас ожидало полное радушие жителей, принявших нас в своих жилищах, устлавши пол коврами: они не допустили, чтобы мы провели ночь в грязном караван-сараяе, среди погонщиков» [Цит. по: О традиционном гостеприимстве // http:]. У грузин гостем считалось постороннее лицо, чужой человек, проходящий по селу, который нуждался в приюте, а гостеприимное отношение к нему признавалось делом чести всего села [Гостеприимство // http:]. У черкесов «каждый путешествующий черкес останавливался там, где его застигала ночь» [О гостеприимстве адыгов // http:].

*Беглые.* Подполковник русской армии Штедер, путешествуя по Осетии в 1871 г., писал, что «многочисленные русские перебежчики (из русской армии – *Н.Л.*) ...жили свободно среди осетин и находили себе, не работая, пропитание» [Калоев, 1976, с. 38].

*Жертвы стихии.* Еще одной особенностью проявления гостеприимства и милосердия было отношение к жертвам кораблекрушения. Бретонские крестьяне, жившие на островках, были очень сострадательны к ним: «Несчастные, которые спаслись от страшной бури, получают еду, для них приготавливается лучшая в доме постель, их вещи, выброшенные волной на землю, никогда не будут взяты (похищены – *Н.Л.*)» [Цит. по: Ярославский // http:].

*Нищие.* Большое внимание в литературе уделяется этой категории «гостей». В одном из основных сводов правил жизни русского общества в XVI–XVII вв. «Домострое» в 64 главе указывается: «Нищих и малопомощных, и бедных, и скорбных, и странных пришельцев призывай в дом свой и по силе накорми, и напой, и согрей, и милостыню давай от трудов праведных и в дому, и на пути: тою бо очищаются греси, те бо ходатаи богу о гресех наших» [Ярославский // http:]. И это было законом для людей того времени. В большинстве случаев нищий был незваным гостем, но всегда ожидаемый (подсознательно) и не требующий специального приглашения. В России середины XIX в. в праздничные дни и в дни всеобщего поминовения «добрые селяне иных мест не дожидаются даже просьбы Божьего человека, но заранее оставляют на окнах разное кушанье, не объедки, не остатки, а начатки трапезы» [Байбурин, Топорков, 1989. С. 126]. В деревнях Бретани того же времени особым уважением также пользовались нищие-странники, а милостыня и гостеприимство, оказанные нищему, считались настоящей добродетелью: «Гостеприимство, оказанное нищим, является абсолютно бесплатным, но обязательно требующим компенсации в виде благопожеланий, приносящих удачу, или просто рассказов о новостях» [Ярославский // http:]. Обычай угощать нищих был известен и у древних евреев. В Библии рассказывается: «Родители Баал Шем Това славились своим гостеприимством. Каждую неделю они приглашали в свой дом какого-нибудь нищего странника, чтобы он мог вместе с ними отпраздновать Шаббос. Они кормили бедняка, давали ему приют, а по окончании Шаббос вручали деньги и пищу на дорогу» [Гостеприимство // http:].

*Кровники.* В некоторых регионах (Дагестан, Северный Кавказ, Сирия, Арабские страны и др.) гостеприимство было настолько свято, что даже если приходил в дом кровный враг, хозяин встречал его и провожал по всем канонам гостеприимства и в это время его жизни ничего не угрожало [О традиционном гостеприимстве // [http:](http://)].

Особый интерес вызывает дихотомия: «званный гость» – «незванный гость». В русском фольклоре нет ни одной пословицы с положительной оценкой незваного гостя («Званный – гость, а незванный – пес», «Не зван гость, не пасена и честь», «Тот болван, кто ходит незван», «Незванные гости гложут кости», «На незвано не ходи, на нестлано не ложись», «Незванный гость – хуже татарина», «Щедрое гостеприимство – хуже лихоимства», «Пришел не зван, так и уйди не гнан, пока не дран». Такие же пословицы встречаются и у других народов: «Нежданный гость – темная ночь» (татар.), «Незванный гость – необструганная палка» (татар.), «Гость гостя не любит, а хозяин – обоих» (чечен.), «Пришедший незванным ушел несатытым» (чечен.), «Кто сдружился за едой, будет всегда ссориться» (татск.), «Один гость – радость, два гостя – излишек, три гостя – обуза» (башкир.), «Гость на двор и беда на двор». Видимо, в этой дихотомии отражаются личностные свойства и самих гостей, и хозяев, а также исторические обстоятельства и конкретные ситуации, в которых оказываются хозяева при приеме незваных гостей («Гость гостю – розь, а иног – брось»). В то же время, в некоторых случаях, судя по материалам, незванный гость становился более желанным, чем званный. А в целом отношение было искреннее и доброжелательное к любому – чужестранцу, представителю своей или другой этнической группы, знакомому или незнакомому.

*Гость – посланник Бога.* В представлениях носителей разных традиционных культур, гостеприимство находится как бы на границе между человеческим и божественным, профанным и сакральным, своим и чужим [Монтандон, 2004]. В воззрениях, относящихся к гостеприимству, подчеркивается духовная близость между гостем и Богом, основой которой стало мифологическое представление о том, что Бог в человеческом облике ходит по земле.

Согласно адыгской пословице, имеющей многочисленные параллели у других народов, «Гость – посланник Бога» [Бгажноков,

1978. С. 179]; осетины до сих пор встречают появление гостя словами: «Гость – Божий гость» [Калоев, 1971. С. 195]. Русские пословицы гласят: «Гость в дом, а Бог в доме», «Гость – человек Божий» [Даль, 1862. Т. 2. С. 233]. Гость в Грузии также всегда считался посланником Бога [Грузинское застолье // [http:](http://)]. Абхазы называли его «божьей благодатью», «приносящим семь счастливых», самым дорогим существом («Ты гость Бога») [Инал-ипа, 1984], у албанцев – «Дом албанца – это дом Бога и гостя». На Востоке издревле считается, что гость, пришедший в любой дом, – это посланник от Бога, и что разделить с ним трапезу, означает разделить с ним свою жизнь. В Древней Греции все пришельцы из других мест считались находящими под охраной Зевса. У многих народов считалось также, что даже Бог не может нарушать законы гостеприимства.

Призывы оказывать гостеприимство встречаются почти во всех мировых религиях. Так, в Библии, например, это происходит в контексте рассуждений о братской любви. Более того, Библия учит оказывать гостеприимство, невзирая на положение гостя и оценивает дары бедных выше даров богатых: «Если покажешь великое усердие, принимая какого-нибудь знаменитого и славного человека, не сделаешь ничего удивительного, потому что знатность гостя часто заставляет и негостеприимного человека показать всю готовность; но весьма важно и дивно то, когда мы и людей обыкновенных, отверженных и низких принимаем с великим радушием» [Свт. Иоанн Златоуст, 44, 806–807]. «...О гостеприимных обыкновенно судят не по драгоценности данного, но по возможности, с какою они дают. Так, Бог похвалил и подающего чашу холодной воды, и о той, которая положила две лепты, сказал, что она положила больше всех, потому что положила тогда все, что имела» [Свт. Иоанн Златоуст, 46, 237]. Лот стал символической фигурой полного гостеприимства, когда говорил жителям Содомы: «Вот у меня две дочери, которые не знали мужа, давайте я выведу их к вам, делайте, что хотите, только не трогайте моих гостей» [Дащевский // [http:](http://)]. В Торе, священной книге иудеев, говорится не только о необходимости любить соседа (т. е. ближнего), но много раз напоминает о любви к «дальнему» (к постороннему, незнакомцу) (Левит, 19:18).

В своей научной работе, посвященной изучению греческих, римских, иудейских и христианских обычаев проявления гостеприимства, Густав Штелин утверждал, что наиболее яркой

отличительной чертой первых веков христианства было гостеприимство верующих. Именно радушие к гостям отличало первые общины христиан и в распространении христианства гостеприимство играло весьма важную роль [Строк // [http](#):]. В те времена дома христиан были тем местом, где они могли проповедовать Евангелие, и только там гостеприимные хозяева могли дать приют странствующим проповедникам и учителям.

Добродетель гостеприимства особенно проповедуется в Новом Завете: «Странник не ночевал на улице; двери мои я отворял прохожему» (Иов. XXXI, 32), сам Господь Иисус Христос говорит: «Кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды во имя ученика, не потеряет награды своей» (Мф. X, 42) [Цит. по: Библейская энциклопедия // [http](#):]. Основная заповедь христианства – «любить ближнего, как самого себя» служит не только образцом христианского человеколюбия, но и основой гостеприимства. Апостол Павел говорил: «Страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» [Гостеприимство Господне // [http](#):]. «Гость в дом – Бог в дом», – гласит апостольская проповедь христианства. В Новом Завете Спаситель во время странствий постоянно пребывал чьим-нибудь гостем [Традиции гостеприимства // [http](#):].

В народных легендах говорится, что Иисус Христос со своими апостолами ходит по земле в образе странствующих нищих-путешественников и проверяет людское милосердие. Христос с удовольствием принимал приглашения сборщиков налогов и людей, считавшихся в обществе недостойными уважения (Мк., 2:16; Лк., 15:1–2; 19:1–10), хотя религиозные пастыри того времени закрывали двери своих домов перед такими людьми, чтобы не оскверниться. Иисус говорил, что достойны Царства небесного те праведники, которые оказывали ему и его ученикам гостеприимство: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня...» (Матф., 25: 35–40). «И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» [Гостеприимство Господне // [http](#):].

В этих легендах содержатся три важные идеи: 1) Бог вознаграждает гостеприимных и мягкосердечных к нищим, 2) гостеприимство должно оказываться от чистого сердца, 3) Бог наказывает жадных и негостеприимных. Сюжет о Христе, его апостолах

и других святых, представленных в виде странствующих нищих, можно назвать универсальным и встречающимся по всей Европе и в России. Все это свидетельствует о глубоком историческом пласте, который выходит на поверхность через народные легенды и тем самым подчеркивается важное значение гостеприимства [Ярославский // [http](#):].

По мнению В.В. Иванова, мотив Бога-гостя, отмеченный в греческих и ведийских текстах, восходит к общеиндоевропейской эпохе [Иванов, 1971. С. 305]. Но этот мотив гораздо древнее. Он прослеживается и у народов Севера, ведших промысловое хозяйство, которые рассматривали свою добычу для пропитания как гостевание у них обожествленного зверя. Как совершенно справедливо отмечают Байбурин и Топорков, христианство только дало «нравственно-религиозную санкцию архаическому институту» [Байбурин, Топорков, 1989. С. 122].

Особое отношение к нищим и убогим у разных народов основывалось на представлении, что нищий – это либо посланник Божий, либо он мог оказаться воплощением Бога («В окно подать – Богу подать»; «Просит убогий, а подаешь Богу» [Даль, 1862. Т. 1. С. 78; Т. 2. С. 126]). Они служили своего рода посредниками между людьми и богами. Существовало также представление о двойственной природе нищих. С одной стороны, нищие – это обыкновенные люди, с другой – они обладают сверхъестественной силой и считаются в обществе колдунами. В истории России такое верование было наиболее акцентировано, что видно из особого статуса юродивых в обществе. В целом ряде ситуаций нищий осмыслялся как пришелец из иного мира. Такие представления давали нищим привилегию не только приходить в чужой дом без боязни получить отказ, – такому незваному гостю оказывался особо почетный прием, поскольку считалось, что хороший прием «гостя-нищего» может принести удачу и благополучие, а плохой прием или отказ в нем может навлечь несчастье. Кроме того, считалось, что кормление нищего – это одновременно и «кормление Бога» или своих родственников, находящихся вдали от дома, как живых, так и ушедших в мир иной. Таким образом гостеприимство, оказанное нищим, рассматривалось как жертвоприношение потусторонним силам, а угощение его приобретало ритуальный характер, сближаясь с кормлением предков в поминальных обрядах [Ярославский // [http](#):].

**Правила гостеприимства: кодекс и ритуал**

В каждой этнической культуре законы гостеприимства предписывают определенные правила поведения и для принимающей стороны, и для гостя, и для других участников этого процесса. Однако исполнение этих правил зачастую зависит от обстоятельств и жизненного опыта всех участников обряда, а оценка их поведения отражена в народной философии – пословицах и поговорках.

Четко выделяются основные составляющие ритуала гостеприимства, которые по-разному развиты в различных культурах. В то же время отдельные черты имеют большое сходство у этнических групп, расположенных даже далеко друг от друга и явно не контактировавших в прошлом. В некоторых случаях это можно объяснить конвергенцией, когда схожие явления возникают под влиянием одинаковых условий жизни – природных или социально-экономических.

Схематично структуру этого феномена можно обозначить следующим образом: Встреча – Пир – Ночлег – Дары – Проводы. Каждая часть снабжена особым ритуалом, для каждой существует своя этика и эстетика. Причем эта структура свойственна почти всем народам, но исполнение ритуала – разнится.

Гостевание можно также подразделить на несколько видов: по приглашению, вынужденное, случайное, спорадическое и регулярное. В каждом из них может осуществляться либо полный цикл гостеприимства, либо сокращенный.

Ритуал гостеприимства преследует как бы две цели: для одной стороны (хозяин) – принять гостя как положено, заслужив тем самым милость Бога и почет, уважение окружающих, для другой (гость) – получить пищу, ночлег и защиту [Байбурин, Топорков, 1989, с. 118].

*Встреча гостя.* Прием гостей начинался с их встречи. У русских гостя встречали в зависимости от его социального положения у ворот, у крыльца, у сеней или у входа в горницу. Вежливый гость должен был выйти из повозки или слезть с лошади и пройти по двору пешком. По словам датского посла в России в 1709–1712 гг. Ю. Юста, было принято «что гости, приходя, вступают первыми в дверь», а когда они уходят, хозяин идет

впереди, «дабы безопасно проводить их из дому» [Иностранцы о России // [http:](http://)].

Если в доме русского крестьянина появлялся нищий, хозяин тут же приглашал его за стол, и точно так же он поступал с любым другим гостем. Было в это время застолье или нет, ситуация не изменялась. Обычно хозяин дома говорил: «Милости просим к столу, мил человек, хлеба-соли кушать». В русской традиции нищий, как правило, приходил в дом случайно и неожиданно [Ярославский // [http:](http://)].

Согласно северокавказской традиции гость, входя в деревню и покидая её, спешил, поскольку въезжать в село считалось знаком неуважения к его жителям [Гостеприимство // [http:](http://)]. У входа в дом либо сам гость либо хозяин снимал оружие, оставляя его у дверей или сдавал хозяину или старшему в семье. В этом обряде содержался особый смысл: гость показывал, что пришел с благими намерениями, демонстрировал доверие и уважение хозяину [Гостеприимство // [http:](http://)].

У адыгов было принято принимать что-либо от старшего или передавать ему только правой рукой, входя в дом, правой ногой переступать через порог (на счастье). Если кто-нибудь переступал порог дома левой ногой, то это приравнивалось к недоброжелательному отношению к этому дому и людям, живущим в нем [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)].

Осетины принимали гостя со следующими словами: «Мой дом – твой дом»; «Я и все мое – твое» [Цаллаев, 1993; Калоев, 1976. С. 38]. Перед саклей, которую гость избрал для отдыха, его принимал старейший, а его коня – молодые ребята [Чибиров, 1995]. Подойдя к порогу, гость переступал его правой ногой, а покидая дом – левой. Тут же он произносил: «жз дж уазжг» («я твой гость»), в ответ хозяин приветствовал его словами: «уазжг – Хуьцауы уазжг, табуафси, миджмж» («гость – Божий гость, заходите, пожалуйте»). Другая форма приветствия зафиксирована Штедером: «Гостя они принимают со словами: “Мой дом – твой дом, я и все мое – твое» [Калоев, 1976, с. 38].

У адыгов хозяин прежде всего снимал с гостя ружье и вводил в кунацкую, указывая там место, обложенное коврами и подушками, в самом почетном углу комнаты. Здесь снимали с приезжего все остальное оружие, которое развешивалось в кунацкой или относилось в дом хозяина. Последнее обстоятельство имело

у черкесов двойное значение: или что хозяин брал на себя всю ответственность за безопасность гостя в своем доме или то, что не зная гостя не очень ему доверял.

Незнакомого гостя приветствовали пожатием правой руки. Причем сила пожатия тоже оговаривалась. Рекомендовалось умеренно, средне пожать руку незнакомого человека (гостя). Совсем не пожимать протянутую руку, а слегка прикоснуться к ней, расценивалось как какой-то нежелательный признак. Всю силу вложить в рукопожатие – тоже считалось неприличным [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)]. Чеченцы при приветствии здоровались, раскрывая объятия [Чеченское гостеприимство // [http:](http://)].

У народов Сибири было принято встречать гостей самому хозяину и его ближайшим родственникам-мужчинам. На Алтае, например, гостя встречают у символа гостеприимства – коновязи (чакы), которая располагается обычно налево от входа, с мужской стороны жилища. Принимают поводья его коня, помогают спуститься, придерживая стремена, а затем под руки вводят в юрту. Если подходящего к юрте человека никто не встречал, он голосом или кашлем давал о себе знать и лишь после этого заходил в жилище. При этом не полагалось резко открывать дверь, входить шумно и разговаривать через порог. В XIX в. ритуал приветствия состоял из обмена трубками и табаком и расспросов о состоянии скота и благополучии родных. После приветствий гостей усаживали на почетном месте, первым делом давая им напиток кумысом, арсой или чаем, затем переходили к расспросам о погоде, дороге, здоровье и т. п. и только после этого можно было приступать к трапезе. В настоящее время ритуал приветствия ограничивается кратким благопожеланием и вопросами о состоянии дел и о семье [Деркач // [http:](http://)].

У финно-угорских народов России (мордвы, марийцев, удмуртов, коми, карел), а также у тюркоязычных чувашей, в торжественных случаях гостей встречает также сам хозяин.

У азербайджанцев с древности существуют определенные способы встречи дорогих и высокопоставленных гостей. Жители собирались в определенном месте и разделялись на две группы. Во главе одной из них шли старейшины (аксакалы). Они несли руках «хончу», завернутую в красную материю, в которую клали хлеб особой выпечки или лаваш, соль, зеркало, шербет и другие сладости. Вторая группа, состоявшая из чиновников, народных

певцов и музыкантов, шла чуть позади первой. Они приветствовали гостей песней, угощали шербетом, хлебом-солью, девушки бросали им под ноги цветы. Встречающие гостей шли в своих национальных одеждах. Когда гости входили в дом, им под ноги стелили ковры. По другому азербайджанскому обычаю, когда гость въезжал в город или село, у его ног резали жертвенное животное, украшенное лентами, мясо которого раздавалось нуждающимся [О традиционном гостеприимстве // [http:](http://)].

В Европе, когда нищий входил в дом крестьянина в Бретони, хозяин обычно приглашал его приблизиться к очагу и погреться со словами: «Давай, подходи к огню» или «Давай, закуривай свою трубку». В доме бретонского крестьянина очаг имел особое значение в пространстве этого жилища. Разрешение приблизиться к огню для нищего означало большую честь, которую ему оказывают. Часто приглашение войти в дом и приглашение подойти к очагу (или камину) означало одно и то же, потому что камин олицетворял собой весь дом. «Никогда нищие не услышат грубое слово на пороге дома крестьянина, поэтому смело заходят в жилище со словами: “Пусть Бог освятит всех, кто здесь находится”. “И вас также”, – отвечает хозяин, указывая на место у очага» [Цит. по: Ярославский // [http:](http://)].

*Помещение для приема гостей.* Для приема гостей у разных народов использовались, как правило, отдельные помещения, где хозяева не жили. Так, гостей у русских принимали в лучших помещениях дома, чаще всего в горнице, нищим же в случае необходимости предоставляли ночлег на чердаке или сеновале. Составной и необходимой частью приема нищего у бретонского крестьянина была его ночевка. В многочисленных свидетельствах современников и в бретонских легендах мы обнаруживаем, что нищий отправлялся спать в хлев. Обычно, в бретонском доме хлев располагался под одной крышей со всеми остальными помещениями [Цит. по: Ярославский // [http:](http://)].

В «Жизнеописании Оттона Бамбергского» (умер в 1139 г.) рассказывается о *балтийских славянах*: «Что особенно вызывает удивление – их стол никогда не стоит пустым, никогда не остается без яств, но каждый отец семейства имеет отдельный дом, опрятный и чистый, назначенный только для удовольствия. Здесь всегда стоит стол с различными напитками и яствами: при-

нимаются одни, немедленно ставятся другие; нет ни мышей, ни кошек, но чистая скатерть покрывает яства, ожидающие потребителей; и в какое время кто ни захотел бы поесть, будут ли это чужие – гости или домочадцы, их ведут к столу, где стоит все готово» [Жотляревский, 1891. С. 369].

На Северном Кавказе каждый горец имел в своем доме специальное помещение для гостей (кунацкая). У богатых это мог быть и отдельный дом, у менее бедных – часть жилого дома, расположенная в мужской половине. У чеченцев для приема гостей в каждом доме имелась «комната гостя», она всегда наготове – чистая, со свежей постелью. Никто ею не пользуется, даже детям запрещается играть или заниматься в этой комнате [Чеченское гостеприимство // [http:](http://)].

Гостевой дом являлся также своеобразным клубом, где собиралась молодежь, исполнялись музыка и танцы, происходил обмен новостями и т. п. У некоторых адыгских дворян и князей стол в кунацкой был постоянно накрыт в ожидании случайного гостя, и блюда сменялись трижды в день. Кабардинцы держали в кунацкой поднос с мясом, пастой и сыром, и называлось это «пища того, кто придет» [Бгажноков, 1985. С. 180; Байбурин, Топорков, 1989. С. 116]. Комната для гостей всегда украшалась лучшими вещами. В ее интерьер обязательно входили молитвенные коврики «намазлык», оружие, музыкальные инструменты [Гостеприимство у народов // [http:](http://)].

Для приема гостей в старину у *абхазов* строился специальный дом во дворе под названием «асасааирта», то есть «место, куда приходят гости». Теперь обычно асасааиртой служит зал т. н. «большого дома» [Инал-ипа, 1984].

Созданию гостю наибольшего удобства и покоя предназначено было наличие у адыгов за пределами усадьбы специального гостевого дома – хьэщIэщ (букв. – место для гостя), известного в переводной литературе под названием кунацкой. ХьэщIэщ строился в наиболее удобном месте усадьбы, т. е. вдали от жилища хозяев, ближе к воротам [Гостеприимство у народов // [http:](http://)]. Кунацкая представляла собой самое уютное помещение, обставленное лучшей частью имущества хозяев. Здесь обязательно были столы – треноги, называемые адыгами «Iэнэ», кровать с набором чистого постельного белья, ковры, циновки. А на стенках развешивались оружие, музыкальные инструменты.

У осетин для приема гостей использовалось специальное помещение – «узаэгдон» (кунацкая). Оно строилось отдельно от других жилых строений, поодаль от них, ближе к воротам. К ней примыкала конюшня для лошади гостя. Гость, если он не кровный родственник, никогда не принимался в жилом доме – это было бы большим стеснением для него и для семьи. Кунацкая имела свое отдельное хозяйство: постель, кровать, скамейки, оленьи шкуры, кувган, таз и даже веник, никто из домашних не должен был пользоваться этой утварью.

Кунацкая бытовала у северных осетин с древнейших времен вплоть до начала XX в. как наследие общинно-родового быта, когда гость считался гостем всего рода или общины, выполняя роль общественного учреждения. Двери кунацкой никогда не запирались. В случае надобности ее мог использовать любой односельчанин, не спрашивая разрешения у хозяина. Она рассматривалась как общее достояние всех родичей или одноаульцев. При отсутствии гостей туда для дружеских встреч собиралась молодежь, в ненастную погоду – старейшины села. «После обеда, – писал в 1913 г. осетинский историк С. Кокиев, – для отдыха или на ночь молодежь рассыпается по кунацким; ложись в какой хочешь и спи спокойно: никто не спросит, кто ты таков, зачем ты здесь, какое имеешь право и т. д.» [Цит. по: Чибириков, 1995].

С конца XIX в. с укреплением индивидуальной семьи «уаз-жгдон» исчезает из быта осетин и на его месте появляется «уат» – одна из чистых и опрятных комнат среди жилых помещений в доме. Здесь всегда было чисто и красиво, постлана чистая постель и самая дорогая обстановка. Это уже – частная собственность семьи, и без разрешения хозяина туда никто не имеет права зайти [Чибириков, 1995].

В средневековой Осетии большие и сильные семьи, а также знать строили замковые комплексы, состоявшие из дома-крепости, хозяйственных построек и боевых башен. Башня состояла из трех этажей, верхний из которых отводился для приема гостей [Гостеприимство у народов // [http:](http://)].

Азербайджанцы проявляли гостеприимство не только у себя дома, но и вне его, предоставляя путникам кров, даже в отдаленных от села местах. Убежища (аман эвлари), построенные для заблудившихся в горах, уставших, отставших путешественников и теперь сохранились в горах Азербайджана как памятники стари-



ны. По этнографическим данным установлено, что одна из черт гостеприимства азербайджанцев – это большое количество в доме постельных принадлежностей. Все видимое богатство состоит из перин, подушек и прочих принадлежностей, из шелковых материй, протканых золотыми цветами [О традиционном гостеприимстве // [http](http://)].

Существование у разных народов специального помещения для приема гостей, чаще всего отдельного строения, наводит на мысль, что это – трансформация распространенного некогда у многих народов мира «мужского дома». Например, *кажим* как мужской дом долго сохранялся у некоторых групп эскимосов юго-западной Аляски, мужчины проводили в них свои дни, занимаясь мужской работой, молодые неженатые могли там даже спать, там же взрослые мужчины передавали свой опыт сыновьям. В других районах Аляски и в Канаде *кажимы* можно рассматривать скорее как общинные дома, которые существовали у эскимосов до начала XIX в. Они были центром общественной жизни поселка, там принимались решения, касавшиеся всего поселения, организовывались церемонии, проводились большие коллективные праздники, спортивные и песенные соревнования, игры, танцы и шаманские представления. По конструкции *кажим* был похож на обычный стационарный жилой дом. Однако размерами он был больше него в два раза. Женщины в *кажимы* не ходили, за исключением случаев, когда надо было принести еду своим мужьям и сыновьям или принять участие в специальных церемониях. У каждой общины был свой мужской дом [Jenness, 1922. P. 71–75; Расмуссен, 1935].

Относительно существования *кажимов* у гренландских эскимосов прямых свидетельств нет. Однако у них часто встречалось слово *qassi*, соответствующее слову *qazjiq* (*кажим*) на языке эскимосов Аляски – юпике. Слово это встречалось в названиях местности в западной Гренландии, причем объясняли такие названия тем, что в этих местах когда-то были дома для проведения досуга и праздничных церемоний [Gullov, 1988. P. 181–200]. Словарь гренландцев определял термин *qassi* как маленький дом без окон, который «оба пола использовали для беспорядочных половых отношений, где женатые мужчины участвовали в обмене женами» [Kleivan, 1984, p. 601].

*Правила приема гостя.* Общим у всех народов остается соблюдение законов гостеприимства как одной из наиболее важных обязанностей человека. Правила приема гостей являются существенной частью традиционной морали. Они вырабатывались и изменялись на протяжении многих столетий и сложившись у некоторых народов в своего рода кодекс гостеприимства. Прием гостей выливался в выполнение ритуализированных до деталей обрядов.

Радужие – определенное поведение в ситуации приема гостей, проявляется в радости от общения с гостями, в сердечности, приветливости, любезности и дружелюбии. Хозяева были очень внимательными, заботливыми и вежливыми по отношению к гостю. Как правило, отношения гостя и хозяев отличались взаимным уважением и деликатностью. Русские пословицы отражают правила гостеприимства: «Рад не рад, а говори “Милости просим”»; «Гости на гости – хозяину радости»; «Гость доволен – хозяин рад»; «Не будь в людях приметлив, будь у себя приветлив»; «Кто в гости не ездит, к себе не зовет, тот недобрым слывет»; «Гости позваны, и постели посланы»; «Встречай с радостью, а проводи с жалостью»; «Не гостям хозяина, а хозяину гостей благодарить».

У германцев был установлен срок пребывания гостя в доме хозяина – три дня; тот же срок существовал у некоторых южных славян, по истечении которого хозяин мог отказать гостю или свести его к хозяину другого дома. У англичан гость, пробывший дольше срока, становился в зависимое отношение к хозяину [Брокгауз и Ефрон, 2002]. У народов Северного Кавказа по обычаю гостеприимство также было непродолжительным [Гостеприимство у народов // [http](http://)]. У чеченцев первые три дня у гостя не положено было ничего спрашивать: кто он, зачем пожаловал [Чеченское гостеприимство // [http](http://)]. У адыгов тоже был определен лимит времени для сохранения инкогнито – трое суток, после чего хозяин мог спросить, какими делами гость занят и чем он может быть ему полезен [Бгажноков, 1978. С. 45].

На Северном Кавказе, когда гость шел по аулу, сидящий вставал при его приближении, говорящий замолкал, занятый работой бросал ее, чтобы приветствовать его, точно старого знакомого. По неписаному закону гость являлся гостем не только того, у кого он остановился, но и всего аула, всего родственного круга,

поэтому сельское общество несло ответственность за его здоровье и благополучие, хотя он и находился полностью на обеспечении хозяина, который по своим скромным возможностям делал все так, чтобы гостю было хорошо. Даже самый бедный сельчанин, часто отказывая себе и семье в самом необходимом, считал, что не принять гостя, как положено по обычаю, значит потерять честь и уважение [Цаллаев, 1993]. («Хотя не богат, а гостям рад»; «И самый бедный адыг – гостеприимный хозяин»; «Не будь гостю запасен, а будь ему рад»). У абхазов, например, можно было в любое время остановиться у любого жителя села в качестве гостя. Ему подавали все, что было в доме, делали все возможное, чтобы он хорошо провел время и спокойно отдохнул [Инал-Ипа, 1984].

Хозяин и его домочадцы старались удовлетворить любое желание гостя, Гостю подавалась самая лучшая пища. Если он оставался на ночь, резали барана, даже несмотря на то, что в доме было свежее мясо. Если в честь гостя резали кур, козла, барана и пр., то это должно было делаться для него незаметно, чтобы он, согласно обычаю, не стал уговаривать хозяев не утруждать себя [Гостеприимство у народов // [http:](http://)].

В доме, где остановился гость, должен был царить порядок, в присутствии гостей не прибирали комнату, угощения готовили так, чтобы это было незаметно для гостя, разговаривали без нервозности, пререканий, ходили тихо.

Считалось неприличным оставлять гостя одного, и поэтому с момента прихода гостя и вплоть до прощальных минут, как бы долго это ни длилось – день, два или больше, – он должен был находиться в центре внимания всей семьи, а также их ближайших родственников и соседей, которые по этому случаю откладывали все свои дела. к нему являлись один за другим соседи хозяина с приветствиями [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)]. Нередко приглашали почетных соседей, чтобы посидели с гостем и развлекали его приятными беседами, оказывая ему почести; тут же находились и старшие члены семьи [Инал-Ипа, 1984].

У осетин во время торжественного приема гостя окружала вниманием молодежь (женщинам не принято было входить в кунацкую, за исключением времени, когда необходимо было стелить постель); в его честь устраивали танцы, пели песни, забавлялись игрой на музыкальных инструментах. Для особо знатного гостя организовывали скачки, стрельбу в цель, джигитовку, на-

циональную борьбу, иногда охоту и т. д. («Гостя надо почитать», «Для гостя упрек, что сабельный удар», «Ласки, достаточной для гостя, не найти»). В глазах каждого черкеса не было таких поступков и услуги, которые могли бы унижить хозяина перед гостем, как бы велика ни была разница в их общественном положении (О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)). После того, как гостя укладывали спать, женщины приводили в порядок его одежду (стирали, гладили, если в этом была надобность) [Чибиров, 1995]. У чеченцев в старину, в знак особого уважения, дочь или невестка хозяйина помогали гостю снимать обувь, верхнюю одежду [Чеченское гостеприимство // [http:](http://)].

У осетин было принято усыплять гостя рассказами и беседами. Один из путешественников вспоминал: «Почти ежедневно, когда я лежал в постели, около меня неизменно появлялся, кто-нибудь из соседей и начинал мне рассказывать разные сказания или просто вел беседу о чем-нибудь до тех пор, пока я не засыпал под звуки их рассказа. Я тогда еще не знал об обычае усыплять таким образом уважаемых гостей, и, должно быть, мои “усыпители” внутренне бывали не довольны мною, когда я в адских муках насильственного бодрствования заставлял своего рассказчика долго сидеть возле себя» [Цит. по: Хадикова, 2006].

Приезжий засыпал с полной уверенностью, что лошади его накормлены; что им дана подстилка, или что они пасутся под надзором особо назначенного на этот раз пастуха [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)]. Осетинская пословица гласит: «Гостя накорми вдоволь, – его коня вдвое».

Не только кров и пища делились с гостем. Участие в его жизни могло выразиться в беседе, совете, обсуждении его проблем. Раньше так и говорили: «Ходить в беседу». «Беседа с гостем – приятный труд, а не просто беспечное времяпрепровождение» [Деркач // [http:](http://)]. Такая беседа обязательно была мирной, велась в вежливо-почтительном тоне, исключались ругань, грубость, даже если гость был неудобным человеком, кровником (ср. с татарским: «Если нет угощения, приласкай человека словом»). Этикет не позволял расспрашивать гостя, кто он, откуда, куда держит путь и т. д. Обращаться к гостю с вопросами, особенно касающимися его личной жизни, считалось неприличным [Чибиров, 1995]. В процессе разговора гостя не перебивали, не переспрашивали, не задавали уточняющих вопросов, не спорили, даже если

он был не прав или в чем-то ошибался. Хозяин не позволял себе касаться тем, неприятных гостю или задавать двусмысленные вопросы. Надо было показать, что его слушают внимательно и заинтересованно. Умение хозяев вести беседу, занять гостя, а также способность со стороны гостя достойно поддержать начавшийся разговор, продолжить его – считалось хорошим тоном. При госте не разрешалось разговаривать на непонятном для него языке [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)].

Если даже гость, злоупотребляя своими правами, позволял себе лишнее в словах или действиях, хозяева должны были относиться ко всему этому с максимальной снисходительностью и терпеливостью. У народов Севера, в частности чукчей и эскимосов, также считалось, что хозяин должен сохранить доброжелательное отношение к гостю, даже если тот его побьет [Богораз, 1934. Т. 1. С. 23]. «Если придет в гости дурной человек – хорошо накорми его, а хорошего достаточно угостить, чем сможешь», советует чеченская пословица. «Хоть ты сильно обижен, но в своем доме не говори этого обидчику», – говорят ногайцы.

Брать какую-либо мзду с гостя или странника за предоставленные ему пищу и кров считалось верхом неприличия. И даже в том случае, если он сам вздумал бы навязать хозяевам плату, это было бы расценено как личное оскорбление.

У адыгов, как и у некоторых других народов Северного Кавказа, существовал «обычай засеять для гостей часть поля и держать специально для них определенное количество голов скота, которым хозяин владел в известном смысле номинально, гости – реально» [Бгажноков, 1985. С. 181]. С этим связано представление, также широко распространенное, о том, что в любом хозяйстве есть «доля гостя», которая принадлежит ему по праву. Адыгская пословица гласит: «Доля гостя приходит с гостем»; осетинская – «Что гость в доме застанет – то и его доля». Гость «имеет в моем доме свою долю и вносит в дом изобилие», говорили горцы Грузии [Джикия, 1988. С. 68]. «У кого бывает много гостей, у того дети не голодают» (адыг.).

У грузин, когда в дом приходил гость, хозяин не сидел с ним один, а приглашал соседей и друзей, стремясь создать для гостя теплую и веселую обстановку. А если гость приезжал издалека, то внимание ему оказывали все жители села [Грузинское застолье: гостеприимство // [http:](http://)]. У азербайджанцев также всякий

почитал за долг принять гостя по возможности лучше [О традиционном гостеприимстве // [http:](http://)].

Во время своих поездок по берегу Тихого океана В.Г. Богораз отмечал: «Несколько раз бывало так, что хозяин дома, <...> совершенно не имея дров для разведения огня, ломал свои сани и вытаскивал одну за другой деревянные опоры своего дома, рискуя разрушить его» [Богораз, 1934. Т. 1. С. 23].

Основные правила гостеприимства свято выполнялись еще в XIX в. в Бретони. Жак Камбри (бретонский политический деятель и путешественник) отмечал, что «обитатели окрестностей Карэ очень гостеприимны, они в случае необходимости будут заботиться о вас, о ваших лошадях, всегда откажутся от вашего вознаграждения. Эти хорошие крестьяне дадут вам все лучшее, что у них есть (выделено мной – Н.Л.)» [Цит. по: Ярославский // [http:](http://)].

*Место гостя.* Гостя принимают, за обе руки берут, да в красный угол сажают – гласит старая русская пословица [Даль, 1955, с. 784]. Самым почетным местом в русской избе издавна считался красный угол, где висели иконы. Гостя сажали рядом с хозяином, а если гостей было несколько, то их сажали в соответствии со статусом («Первому гостю первое место и красная ложка»). Женщин рассаживали в зависимости от положения мужа. Английский путешественник XVI в. Джордж Турбервилль вспоминал: «Главнейшее место у них то, где висит Бог. Хозяин дома сам не сядет там никогда. Лишь когда приходит лучший гость, он отводит его на это место. Пришедший должен поклониться Богу до земли, касаясь лицом. И помещается на этом самом месте, почитаемом как святое» [Иностранцы о России // [http:](http://)].

Место нищего за столом в Бретани также было фиксировано. Нижний конец стола обычно предназначался для нищего, а место напротив хозяина было зарезервировано для почетного гостя [Ярославский // [http:](http://)].

В начале XX в. у белорусов Могилевской губернии во время семейных праздников гостей рассаживали по старшинству, причем старейшие родственники и почетные лица из местных жителей занимали места «на куте», а хозяин и хозяйка прислуживали гостям. Мужчины и женщины занимали разные столы, женщин угощала хозяйка» [Романов, 1911. Кн. 2. С. 115].

На Северном Кавказе немаловажное значение придавалось также и тому, кто какое место по праву должен занимать за столом и кто с кем рядом может быть посажен [Инал-ипа, 1984]. Учитывались не только возраст, но и родственные отношения. Рядом с гостем находился самый уважаемый мужчина семьи, как бы он ни был занят [Гостеприимство у народов // http:]. Стояние перед гостем, как и вставание при появлении каждого взрослого постороннего человека (ахацгылара), считались признаком глубокого уважения к пришедшему [Инал-ипа, 1984]. Впрочем, кому стоять, кому сидеть зависело от возрастного ценза: если гость был моложе, то старший по возрасту хозяин принимал его сидя, но упрасивал, чтобы и гость сел [Чибиров, 1995]. Патриарх рода старался присесть не раньше, чем это сделает гость [Инал-ипа, 1984]. Ногайская пословица гласит: «Если шестилетний приходит издалека, шестидесятилетний идет ему навстречу».

Значение гостя у осетин определялось по следующим критериям: его возраст, личный авторитет и дальность пути (последний был наиболее приоритетным при чествовании). В случае приезда гостя, по всем критериям «почетного», устраивался общинный праздник. Если при приеме в семье высшим проявлением почета было усаживание гостя одного, а все мужчины и женщины стоя угощают его, то в случае приема общиной подсаживание к гостю хозяина (если он старик) и двух почетных старцев символизировало изъявление особого к нему почтения [Хадикова, 2006].

У абхазов лучшее место за столом и просто во время отдыха, лучшая пища, лучшая постель – все это для гостя. Гость всегда должен быть первым после старшего из хозяев [Инал-ипа, 1984]. У адыгов гостя сажали справа (почетная сторона) от старшего хозяина дома или его представителя – одного из старших рода [О гостеприимстве адыгов // http:]. Даргинцы говорили: «Кто не оказал почта гостю, у того поле не заколосится».

У народов Сибири после приветствий усаживали гостей на почетном месте, первым делом давали им напиток кумысом, арсой или чаем и обязательно начинали занимать их «приличной», т. е. не информативной беседой. Только после этого правила приличия позволяли приступить к трапезе.

На Алтае во время приема гостей регламентировалось расположение всех присутствовавших согласно концепциям деления домашнего пространства. На почетном месте, находящемся за

очагом, на мужской его половине сидел хозяин, а на женской – хозяйка. В их отсутствии места эти никто не занимал. Вошедшие располагались по возрасту и рангу, таким образом, что старшие были ближе к хозяевам, а младшие ближе к дверям – мужчины на мужской, женщины на женской стороне. Желая выразить предпочтение гостю, приехавшему издалека, обычно говорили: «Садитесь выше» или «Садитесь вперед» [Деркач // http:].

У тувинцев во время рассаживания к трапезе большинство мужчин садилось на кошму на левом колене, выставив правое вперед, ладони рук покоились на коленях. Обувь обычно снимали, её ни в коем случае нельзя было класть подошвами в сторону иконостаса, т. к. в Центральной Азии показать кому-либо подошву означает оскорбить его [Деркач // http:].

У мордвы, марийцев, удмуртов, коми, карел гости заходили в дом, но не проходили дальше матицы<sup>3\*</sup>, рассаживаясь по лавкам вдоль стен. Здесь их приветствовали хозяин с хозяйкой, которая на полотенце держала каравай с чашечкой топленого масла. Они угощали всех кумышкой (хмельным напитком) не более 10–15 г. После приветствия хозяин приглашал всех к столу, предлагая самым почетным гостям место в красном углу. Молодежь рассаживалась после старших, женщины – после мужчин. Удмурты говорили: «Для хорошего гостя ворота всегда открыты».

У татар, башкир, ногайцев гости рассаживались для принятия пищи строго по определенным правилам: на почетное место справа от хозяина садился старший гость, слева – следующий за правым по рангу. Почтение к гостю выразилось в ногайской пословице: «Гость старше твоего отца».

*Гостеприимный гетеризм.* Гостеприимный гетеризм – издавна существовавший обычай, характерный для многих народов нашей планеты: хозяин предлагал гостю жену или дочь или других женщин племени. Исследователи называют немало различных мест для которых обычай этот был характерен: остров Цейлон и Гренландия, Канарские о-ва и Экваториальная Африка, Южная и Северная Америка, Малая Азия и Полинезия, Австралия.

Марко Поло писал, что когда он жил в Тибете, его хозяин деликатно уходил из дома, чтобы гость мог свободно наслаждаться обществом его жен.

3 \* Основная балка, поддерживающая потолок и разделяющая дом на две части.

Историк Страбон рассказывает, что вокруг храма Анаис в Армении находились обширные поля, окруженные высокими стенами, за которыми жили женщины, посвятившие себя этой богине. Вход сюда разрешался одним только чужестранцам. Жрицы храма избирались из представительниц самых знатных фамилий страны, а продолжительность служения богине всегда определялась их родными. Уходя оттуда, женщины оставляли в пользу храма все, что заработали, и с успехом выходили замуж.

У негров племени ассини глава семейства, желая почтить гостя, обычно предлагал ему свою дочь.

По словам историка Евсевия, у финикийцев был обычай отдавать чужеземцам своих дочерей «единственно во славу традиций гостеприимства».

Российский мореплаватель О.Е. Коцебу, совершивший в 1823–1826 гг. кругосветное плавание, пишет о жителях острова Таити: «Примитивное радушие таитян заходило так далеко, что они предоставляли желанному гостю дочерей, сестер и даже жен».

У многих племен отказаться от предлагаемой женщины считалось большой обидой для хозяина.

На наш взгляд, остатками обычной гостеприимного гетеризма у русских можно объяснить обряд целования гостями жены хозяина. По воспоминаниям немецкого ученого и путешественника Адама Олеария (ок. 1599-1671 гг.), у русских «каждая из женщин должна была пригубить чарку водки перед господами послами, передать ему в руки и поклониться ему. Русские это считают величайшей честью, которую они кому-либо оказывают, чтобы указать, что гость был им приятен и любезен. Если дружба и близость очень велики, то гостю разрешается поцеловать жену в уста» [Иностранцы о России // [http:](http://)].

Гостеприимный гетеризм практиковали и некоторые народы Севера, в частности чукчи и эскимосы. Основывался он на обычаях обмена женами между «товарищами по браку». После создания семьи жена могла быть отдана другому мужчине на время, что становилось основой для возникновения партнерства между этими мужчинами. Партнерство по жене считалось таким же сильным, как кровное родство. Товарищество по браку расширяло сеть социальных связей его участников, поскольку не родственные отношения заменялись псевдородственными со всеми проистекающими от этого выгодами в виде помощи и поддержки

как при добыче пропитания, так и в обычной жизни. Обряд по обмену женами был более сложным, чем казалось непосвященному. Существовали особые правила, определявшие тех, кто мог обменять жен. При таком обмене фактически заключался договор, который изменял социальную структуру общества в пользу семей всех участвующих сторон и не противоречил другим социальным институтам. Дети, появившиеся в результате обмена женами фактически становились родней друг другу. Инициаторами обмена могли быть как мужья, так и жены [Hennigh, 1970, p. 24–34].

*Защита гостя.* На Кавказе одной из главных обязанностей хозяина, принявшего гостя, была защита его жизни, чести и имущества от посягательств со стороны кого бы то ни было, иногда даже с риском для собственной жизни, даже если гость и хозяин в это время враждовали. Оскорбление гостя было равносильно оскорблению не только хозяина, но и всего селения. За оскорбление или убийство гостя несли ответственность родственники принявшей семьи и односельчане, за него они мстили обидчику [Гостеприимство у народов // [http:](http://)]. На это указывает и адыгская пословица: «Гость адыга – в крепости» (т.е. он защищен законами гостеприимства).

Гость у осетин всегда считался почетным человеком, и никто не смел обижать его, т. к. это считалось оскорблением не только гостя, но, в первую очередь хозяина дома [Гостеприимство у народов // [http:](http://)]. «Убийство того, кому оказано было гостеприимство, – пишет Н. Берзенов, – отмщается с такою же яростью, как и убийство самого близкого человека. Иностранец, успевший сказать хозяину дома: “жз дж уазжг”, т.е. “я твой гость”, вдруг принимается по-братски, хотя бы он был врагом семейства» [Цит. по: Чибириков, 1995]. Хозяева считали прямым своим долгом оберегать его от всяческих невзгод и неприятностей и даже, если случалась надобность, не задумываясь, жертвовали своей жизнью за него [Чибириков, 1995]. Когда русские власти забирали перебежчиков, живших среди осетин вольной жизнью, то последние заступались за них [Цаллаев, 1993].

О законах гостеприимства грузин в своей поэме «Гость и хозяин» рассказал Важа Пшавела: «Когда в семье случайно оказался гостем враг, хозяин дома принял его как гостя, и когда собрав-

шиеся родственники выступили против врага, хозяин дома стал защищать его и потребовал соблюдения традиций гостеприимства, напомнив, что гость считается неприкосновенным» [Грузинское застолье // http:].

*Проводы гостя.* На Северном Кавказе, когда гость собирался уезжать, принято было просить его остаться еще на ночь, на несколько дней. При прощании обычно происходило своего рода соревнование в учтивости. Перед отъездом гостя необходимо было накормить горячей пищей, включая, например, у осетин, пироги, которые подавались с аракой или пивом [Гостеприимство у народов // http:]. Уезжающего провожали одни мужчины; в присутствии женщин он не имел права сесть на коня или на арбу. Прежде чем сесть на коня, гость разворачивал его головой к дому, что символизировало, что он доволен гостеприимством. Если же он был недоволен хозяевами, то садился на коня спиной ко двору хозяина. Этот обычай бытовал у осетин и адыгов. Нельзя было ударить коня, пока не отъехал от дома: хозяин может понять это как недовольство гостя приемом. У адыгов проводы гостей обставлялись весьма торжественно. Собирались почти все домочадцы. Каждому гостю помогали одеться, сесть на коня, держа лошадь под уздцы и придерживая левое стремя («Приход гостя – его дело, а уход гостя – дело хозяина») [О гостеприимстве адыгов // http:]. По обычаю осетин, хозяин провожал гостя за село, а почетных гостей из далеких мест хозяин провожал до следующего населенного пункта [Чибириков, 1995]. У абхазов в прошлом хозяин провожал гостя до границ общины и даже далее [Инал-ипа, 1984].

Обычно гостю делали подарки. Гость мог отказаться от дальних проводов, но подарки он должен был принять. Уезжая, гость обязательно приглашал хозяина навестить его. При следующем посещении селения правила хорошего тона предписывают заглянуть в тот дом, где он гостил раньше. Невыполнение этого предписания было равносильно оскорблению. После повторного посещения этого дома его хозяин и гость становились кунаками и были обязаны поддерживать друг друга во всех делах [Никишенков, 1999. С. 128].

В древнем Азербайджане в богатых семьях, когда прислуга выносила гостю полную сумку с продуктами на дорогу, это был

намек на то, что гостю пора в обратный путь [О традиционном гостеприимстве // http:].

Гостеприимство в Грузии включает в себя и такой древний обычай, как требование хозяина к пьяному гостю не покидать дом; т. е. в случае опьянения гость не мог уйти из дома хозяина, не протрезвев. Только в исключительных случаях хозяин отпускал пьяного гостя, но в обязательном порядке обеспечивал его беспрепятственную доставку к месту назначения. В этом случае гость избегал разных неприятностей, а хозяин оставался морально удовлетворенным [Грузинское застолье // http:].

*Дарение.* Дары занимали заметное место в этикете гостеприимства. Обмен подарками, как и угощение, был обязательным элементом приема гостя у многих народов. Традиционно гость приходил в семью с подарками, что хорошо отражено в народных сказках и древнейших сказаниях [Гостеприимство // http:]. Каждый из гостей обязательно являлся с подарком хозяину и его семье, у некоторых народов, в свою очередь, хозяин тоже дарил что-нибудь гостям. Важной чертой этого обычая в древности было отсутствие корысти [Цаллаев, 1993]. В этих взаимодарениях всегда присутствовал принцип эквивалентности – нельзя было дарить вещь менее ценную, чем получил сам. В случае, если это произойдет, давший меньше окажется в зависимом положении и делает все возможное, чтобы при случае отдарить партнера более ценной вещью. Покидающего дом гостя обычай также предписывал одаривать.

Как справедливо отмечают Байбури и Топорков, «гостеприимство и само является формой дарообмена, ведь хозяин может рассчитывать на то, что рано или поздно и он окажется в положении гостя» [Байбури, Топорков, 1989. С. 112]. На это указывают многие пословицы разных народов. У русских – «Хлеб-соль – отплатное дело», «В гости ходить, надо и к себе водить», «Брось хлеб-соль позади, очутится впереди», «По гостям гуляй, да и сам ворота растворяй»; у осетин – «Будет твоя дверь для людей открыта – будут двери людей открыты для тебя», «Кто другого потчует, себя потчует»; у бурят – «Если тебя встретили, зарезав барана, ты встречай их, забив быка»; у татар – «Когда идешь в гости, вымой свой казан (т.е. жди ответного посещения); аналогичная у башкир – «Уходя в гости почисти свой котел»; у адыгов

– «Кто не ходит к тебе, тот не захочет, чтобы ты ходил к нему»; у абазин – «Кого не пригласишь к себе, тот и тебя не пригласит».

Обмен подарками – обычный способ установления дружбы или побратимства в традиционных культурах всех народов. У якутов понятие «друг» в смысле милого, близкого человека выражается словом *атас*, что значит «обменявшийся», а глагол *атаста* значит и «подружись», и «обменяйся» [Серошевский, 1993. Т. 1. С. 551. У нивхов, как и у многих других народов, побратимство выражалось в периодическом обмене подарками, взаимопомощи и оказании других услуг [Штернберг, 1933. С. 58].

*Застолье.* Главнейшим элементом любого ритуала гостеприимства является угощение, причем хлебосольство, с которым угощали гостя, заключалось не только в умении приготовить вкусное и разнообразное угощение, но и в готовности хорошо, щедро и обильно угостить («Принес Бог гостя, дал хозяину пир»).

Любое угощение – это не только призыв к единству, но и символ единения. Не зря на Руси встречали гостей хлебом с солью и устраивали большое застолье в знак уважения и принятия нового человека в свой мир («Беседа без хлеба ни пригожа, ни угожа»). Принимая гостей, люди как бы роднятся. Общая трапеза, сближает, настраивает на мир, гасит обиды. «Сколько ни думай, а лучше хлеба-соли не придумаешь», – говорили русские, а адыги – «Стол накрывают для милых людей».

Совместная трапеза являлась сердцевинной и средоточием ритуала гостеприимства. Это – средство приобщить пришельца к дому, сделать его «своим» (Байбурин, Топорков, 1989, с. 121). В самых разных культурах трапеза имела обязательный, принудительный характер, и гость не мог отказаться от нее, чтобы не обидеть хозяев. Это же отражено и в пословицах разных народов: «Угощение друга съедай как враг» (т. е. все без остатка) (ногай.); «Хорошо встреченный гость быстро валится с ног» (удмурт.); «Еда без остатка – еда не досыта» (чечен.); «Что есть в печи, все на стол мечи» (рус.); «Кто другого потчует, себя потчует» (осет.).

У русских гостя, вроде бы, нельзя было принуждать к угощению («Потчевать потчуй, а неволить не неволь»), считалось, что потчевать нужно ласково и настойчиво, важным являлось не обилие угощения, а радушие хозяина. Однако всем известно во что может вылиться русское хлебосольство. С другой стороны, у

многих народов считалось обязательным, чтобы хозяева упрашивали гостей есть. Например, в Белоруссии хозяйка, прислуживая у стола, все время «понукала» гостей есть. Гости ожидают этой «принуки» и, хлебнув два, три или четыре раза, сидят, как будто поели. Когда же хозяйка станет повторять «принуку», они опять принимаются за то же кушанье и, хлебнув или укусив несколько раз, снова останавливаются. Так продолжается весь обед или ужин» [Байбурин, Топорков, 1989, с. 120].

В Бретони угощение нищих понималось как вещь необходимая и как способ их опеки: «Настоящие нищие прихода, старцы и немощные, все кто не способен зарабатывать своим трудом на жизнь, также участвуют в поиске подаваний. С другой стороны, способ помощи этим людям есть обычная норма для крестьян, т. е. они зовут нищих к своему столу» [Цит. по: Ярославский // <http://>]. Кроме этого, нищие принимали участие в трапезе крестьян в определенные, заранее установленные дни. Их ждали и принимали с уважением как «членов большой семьи данного прихода» [Ярославский // <http://>]. Уважение и почет, оказываемые нищим в Бретони, наиболее ярко прослеживаются в описаниях многочисленных праздников. Застолья, устраиваемые во время этих праздников, были поводом для участия в них нищих. У бретонцев каждый входящий в дом нищий «приглашается взять свою долю в огромной горе праздничных блюд» [Ярославский // <http://>].

По воспоминаниям английского историка У. Кокса о России (1748–1828 гг.): «Ни разу не случилось нам делать утренние визиты, не получив при этом приглашения на обед. Вначале мы считали это простой любезностью и ждали вторичного приглашения, но вскоре мы убедились, что это лишнее и мы обрадуем хозяев, если явимся к ним без всякой церемонии» [Иностранцы о России // <http://>].

К. Буссов, (ум. 1617), немецкий наемник, служивший в войсках Бориса Годунова, Лжедмитрия I и II, польского короля Сигизмунда, так описывал застолье у царя: «Был принесен длинный стол и поставлен прямо перед царем и его сыном. Старейшие были посажены за стол так, что царь мог видеть их лица. Прежде всего на накрытый стол был подан отменный пшеничный хлеб и соль в серебряной посуде. Знатным боярам велено было прислуживать и подавать. В первую подачу этот большой стол был до

того заставлен разными отменными яствами и кушаньями, что едва хватало места, куда каждый мог бы положить отрезанный ему ломоть хлеба. Так подавали до вечера. Было большое изобилие всевозможных сортов иноземных вин, а также медов и пива» [Иностранцы о России // [http:](http://)].

Ю. Юст, датский посол в России в 1709–1712 гг., отмечал: «Здесь на пирах в обычае угощать на славу не только званых гостей, но и слуг их, приводимых ими с собою в большом количестве. Если же последних хорошо не примешь и не употчуеть, не накормишь и не напоишь через край, то добрый прием, оказанный их господам, идет не в счет» [Иностранцы о России // [http:](http://)].

Кавказский этикет застолья – явление многосоставное. Общее застолье в честь гостя было не единственным и главным действием, тем более, что пиршество организовывалось в честь старших почетных гостей. В случае приезда гостя молодого его угощали одного, а участие сообщества олицетворяло присутствие соседской молодежи в парадной одежде [Хадикова, 2006].

К приему гостя каждая семья, как правило, была готова заранее. Если семья не располагала соответствующими ресурсами, она могла одолжить все необходимое у соседей, родственников («Честь бедняка в его хлебосольстве», «Хорошая хозяйка и за бедным столом гостей вдоволь накормит», говорили осетины; «И бедный адыг щедр хлебом-солью»). Те семьи, представители которых принимали участие в застолье в честь гостя, поддерживали семью продуктами, если в этом была необходимость (осетины). В приготовлении стола также участвовали соседи, близкие родственники [Чибиров, 1995].

Для гостя предназначалось все лучшее из того, что было в доме, ибо, по поверьям, «То, что укрыто от гостя, принадлежит дьяволу» (абхазы) или: «Что прячешь от гостя, то принадлежит шайтану» – абазыны. Для этих целей каждая семья старалась приберечь хоть что-нибудь для неожиданных гостей. Так, рачительные хозяйки припрятавали пшеничную муку, сыр, сладости, фрукты, водку в бутылках, «а во дворе гуляют куры, ревниво оберегаемые от родных детишек, которые, может быть, давно уже не имели мяса в своем рационе» (абхазы, чеченцы) [Инал-Ипа, 1984. С. 109; Чеченское гостеприимство // [http:](http://)]. Адыги говорят: «Ожидая гостей – откладывай, припасенное для гостей – не расходуй» [Чибиров, 1995].

В честь гостя обязательно резали какое-нибудь домашнее животное или птицу, причем гость мог оскорбиться, если бы его накормили мясом, приготовленным накануне (абхазы) [Инал-Ипа, 1984]. При любых условиях гостя следовало принять на высшем уровне, обязательно заколов в его честь даже последнюю живность (осетины). Заклание жертвенного животного (*кусарт*) было делом обязательным, если даже в семье было достаточное количество свежего мяса [Хадикова, 2006].

За столом гостю буквально все прощали. Даже если он вел себя вызывающе, каждый старался простить ему, избежать пререканий с ним [Чибиров, 1995]. Дагестанская поговорка указывает: «Какого бы у гостя твоего не было изъяна, но стоит он того, чтоб для него заколоть барана».

Все следили за тем, чтобы гость был обслужен лучшим образом. Недопустимо было оставлять его одного, прервать трапезу раньше гостя.

Число блюд, смотря по значению гостя и состоянию хозяина, бывало иногда весьма значительно. Ассортимент подаваемой пищи во многом зависел не только от социального положения гостя, но и от состоятельности хозяина и времени, которым располагал гость [Хадикова, 2006].

В застолье уважение к человеку проявлялось в раздаче блюд и прежде всего мяса. Лопатку, бедро и другие наиболее почетные части жертвенного животного (хьэц[эныш]) ставили перед гостем или тамадой (адыги, абхазы). Остальное раздавалось по старшинству [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)]. Пожилому гостю предлагалось разделить ритуальную пищу, каковой считалась голова жертвенного животного (осетины) [Хадикова, 2006].

У некоторых народов хозяину полагалось стоять в присутствии гостя и есть только после него или только ту пищу, которую ему передавал гость. Ж.-Ш. де Бесс (1829 г.) рассказывает о черкесах: «Пища у них подается на турецкий манер; гость ест в одиночку, а хозяин дома и домочадцы, за исключением женщин, из уважения к гостю остаются на ногах. Гость оказывает честь, передавая то одному, то другому куски пищи, которую ему подносят. Женщины ели в отдельном помещении» [Цит. по: Байбурин, Топорков, 1989. С. 121]. Сходные обычаи наблюдались и у восточных славян. Павел Алеппский (сер. XVII в.), описывая обед у русского воеводы, отмечал, что хозяин сам подносил чарки



с водкой, стоя на ногах, тогда как гости сидели [Павел Алеппский, 1898, Вып. 4, с. 164].

За столом гостю обязательно подавали нуазазн – почетный бокал; если гость не удостоивался его, то он расценивал это как личное оскорбление и мог засидеться, пока хозяева не исправят своей ошибки («Осетин почетный бокал не каждому подает», «От почетного кубка не отказываются»). Каждый из присутствующих должен был выпить за здоровье гостя и перевернуть после того кубок над огнем. Пить за здоровье хозяина было против осетинских приличий [Чибиров, 1995].

В тот момент, когда гость кончал есть, все присутствующие тоже переставали есть, поскольку считалось неприличным продолжать жевать в присутствии гостя (осетины) [Кох, 1843. С.111–118].

Считалось неприличным намекать на желание уйти сразу же после трапезы. Об этом с осуждением говорит чеченская пословица «Насытившийся гость смотрел на дверь». Обычным иносказательным средством этого является поглядывание на дверь (Гость поел – смотрит на двери – адыг.)

Как только старший гость изъявлял желание завершить визит, застолье подводилось под завершающее мероприятие – разделку головы (щхьэлъэныкъуэ) животного. Старший гость, которому его адресовали, мог сам разделить ее или поручить это хозяину застолья [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)].

Азербайджанский поэт первой половины XIX в. Г. Закир так описывал встречу гостя: «Можно сэкономить масло, рис, Но не пожалей для гостей что имеешь! Для ночлега имею богатую комнату И достаточно плова для гостей» [О традиционном гостеприимстве // [http:](http://)].

Грузинское гостеприимство обязательно подразумевало образцовый порядок за столом, требовало воспитанности, соблюдения этикета застолья, на что указывает и народная пословица «Люблю пир по воле, а не драку и избиение» [Гостеприимство // [http:](http://)]. Обязательным атрибутом грузинского и вообще кавказского гостеприимства считается застолье, а атрибутом стола – вино. Согласно одному стихотворению, сколько бы хозяин ни чувствовал и уважал гостя, всё будет напрасно, если он не предложит выпить вина. Обязательным элементом грузинского гостеприимства была также песня, тематика которой многообразна. Кроме песен,

отражающих гостеприимство, за столом исполняются песни, воспевающие патриотизм, мужество, любовь и др.

Грузинское пиршество обязательно сопровождается тостами – благословениями, основа которых лежит в магической силе слова. «Тосты выражают лучшие пожелания народа, гости и хозяева благословят Отчизну, семью, желают друг другу приумножения, преодоления всех препятствий на жизненном пути: здоровья и счастья, достойного отпора врагу, обличают зло и восхваляют добродушие и искренность людей» [Гостеприимство // [http:](http://)].

Интересно, что у монголоязычных народов южной Сибири также существовал вид фольклора, состоящий из речей (*юроолов*), посвящённых самым различным обстоятельствам. Провозглашать *юроолы* – дело не простое, мастера его в большом почёте. На торжественных пирах только *юроолши* имеют право говорить, а если и даётся слово молодому, то правила этикета разрешают ему произнести только короткую фразу: «Да сбудется согласно пожеланиям старших!» [Деркач // [http:](http://)].

В алтайской культуре угощение превращалось сложный ритуал. Торжественная трапеза не обходилась без баранины и конины. Соблюдение правил хорошего тона начиналось с момента забоя скота, т. к. неправильно забитый скот – это оскорбление гостей. При правильном забое ни одна капля крови не должна попасть на землю, она вся собирается и используется при приготовлении блюд. Некоторые части туши имели символическое значение и предназначались для разных категорий гостей. Так, на свадьбе женщинам на деревянном блюде подавали грудинку, а мужчинам – мясо голени, бедра, таза. Самая ритуально значимая часть – голова с окрашенными рогами и с надрезом на лбу – подавалась главному гостю. В больших чашах подавали мясной бульон с мелко нарезанным мясом и внутренним жиром. Считалось хорошим тоном преподнести свою часть мяса кому-либо из присутствующих с благопожеланием в знак уважения. Подношение еды происходило вкруговую, по принципу старшинства и почетности присутствующих [Деркач // [http:](http://)].

Культура чаепития на Алтае также тесно связана с культурой отношений людей, их поведением, субординацией. Например, когда гость приходил в дом, хозяйка должна была подать горячий чай в знак гостеприимства, а гость должен был выпить этот чай в знак уважения. Если это были молодые неженатые или

незамужние люди, они должны были выпить по две чашки чая, чтобы «потом не жить одному». Хозяйка в первую очередь должна подать чай гостям мужского пола и только потом – женщинам и мужу. Нельзя было пользоваться треснутой чашкой, что рассматривалось как оскорбление [Деркач // [http:](http://)].

У хантов и манси, обитавших по берегам Оби и её притокам, основными занятиями были рыболовство и охота. Когда приезжали гости или просто останавливались на ночлег незнакомые люди, их угощали строганиной, вяленой икрой и рыбой – самым лакомым из того, что было в доме. Варили также свежую рыбу или мясо, выделяя гостям почетные части животного – языки, глаза, почки.

В прошлом трапеза, особенно торжественная, почти у всех народов Сибири протекала для мужчин и женщин раздельно. Они ели либо в разных помещениях, либо женщины вместе с детьми после мужчин. Само застолье у народов Сибири всегда было насыщено многочисленными деталями, имеющими символический смысл. Место и поза во время трапезы также нормировались.

У татар, башкир, ногайцев застолье и трапеза для мужчин и женщин также были обязательно раздельными. Традиционно трапеза проходила либо за низкими столиками (у татар), либо на кошке или ковре. Почетным кушаньем у кочевников считалась конина. Верблюжатию раньше ели редко, как правило, при ритуальных событиях вроде уразы-байрама, поминок и т. п. Козлятину гостям не подавали. Главным напитком был кумыс. Этот слабоалкогольный напиток разливали исключительно мужчины. Пословицы иллюстрируют гостеприимство народов Европейской России: «Когда приходит гость – мясо жарят, нет мяса самого в жар бросает» (татар.); «Коль душа широкая – угощение найдется» (башкир.); «Озябшему зажги камыш, голодному сварь пищу» (калмык.); «Не спрашивай гостя, резать ли для его угощения курицу» (удмурт.) и др.

У казахов дорогого гостя радушно встречали, усаживали на самое почетное место, угощали лучшим, что было в доме. На любом столе обязательно были лепешки из пшеничной муки. Украшением любого дастархана и наиболее излюбленным блюдом у казахов всегда считалось мясо по-казахски. Отварное мясо обычно подавалось большими неразделанными кусками. Хозяин резал мясо, угощая каждого гостя лакомыми кусочками: тазовые

кости и голень отдавал почетным старикам, грудинку – зятю или невестке, шейный позвонок – девушкам и т.д. Самому почетному гостю хозяин преподносил приготовленную особым способом голову барана. Гость должен был разделить голову между присутствующими, соблюдая определенный ритуал, в котором сказывался древний обычай уважительного отношения к гостям [Казахская национальная кухня // [http:](http://)].

Вот как описывается гостеприимство русских в Сибири: «Приглашенных на обед бывало много или не очень, или мало, но еды всегда было с большим запасом. Позор хозяевам, если гости уйдут голодными! Главным блюдом сибирского обеда были пельмени. Готовили их заранее и всей семьей. Пельменей было порой несколько сотен. На праздники, в именины или на свадьбу подавался большой пирог... На Масленицу вместо пельменей подавали блины и тоже сотнями, проявляя определенную изобретательность – блины с маслом сменялись блинами со сметаной, далее следовали блины с икрой, с семгой, с осетриной» [Деркач // [http:](http://)]. Существовала и своя церемония чаепития: «На званом обеде считалось неприличным просто пить чай чашку за чашкой: после первой было принято отказываться от второй. Хозяйке полагалось, в свою очередь, упрашивать гостя откусать еще. Тогда гость соглашался, долго не ломаясь, а то можно и обидеть хозяина» [Деркач // [http:](http://)].

*Поведение гостя.* Несмотря на то, что хозяева старались удовлетворить любое желание гостя, от него требовалось проявление сдержанности. Гость был связан большим количеством этикетных запретов и предписаний. Этикет ставил его поведение в определенные рамки («Дома – как хочешь, а в людях – как велют»). Как правило, «гость ведет себя достаточно пассивно: принимает угощение и подарки, знаки внимания, но не проявляет существенной инициативы. Все его передвижения строго регламентированы и подчиняются строгим правилам» [Байбурин, Топорков, 1989. С. 120]. Положение гостя хорошо отражено в фольклоре. Так, адыгские пословицы гласят: «Гость скромнее овцы», «Гость – пленник хозяина», «Если ты в гостях, то делай то, что тебе велют»; абазинские – «Гость смирен, как ягненок», «Гость – невольный человек: где посадят, тут и сидит, а хозяин – что чирей, где захочет, тут и сядет», татарская – «Гость смиреннее овцы», рус-

ские говорили: «В чужой монастырь со своим уставом не ходят», а осетины – «В какое село пришел, тот обычай и соблюдай».

В то же время «почин» всякого дела шел от гостя. Он должен был начинать разговор и просить присутствующих садиться. Те сначала отказывались, считая неприличным сидеть в присутствии гостя, но потом старшие по летам уступали вторичной просьбе и садились, а младшие стоя размещались вдоль стен комнаты. Во время разговора, по обычаю, гость обращался исключительно к почтенным лицам или старшим по летам, и мало-помалу разговор делался общим («Гость добрый всегда хозяину приятен»). Темами разговоров были политические и экономические новости, местные происшествия, сведения о мире или войне, подвиги какого-нибудь князя, поступление товаров и т. п. Эти разговоры были единственным источником новостей для отдельных селений.

На Северном Кавказе от гостя ожидали не только умения поддержать беседу [Гостеприимство у народов // <http://>], но и умеренности и сдержанности. Поспешность в еде, любое другое проявление чувства голода были недопустимы [Хадикова, 2006], что хорошо выражено в пословицах: «Поешь дома, а в гостях сиди скромно» (осет.), «Сказали “кушай” не для того, чтобы все съел» (осет.), «Собрался идти в гости – покушай» (пока хозяева готовят обед, проголодаешься) (абаз.), «Хоть сеновал твой, но сено то чужое» (т. е. в гостях ешь мало) (татск.).

Как только прекращал есть старший гость, прекращали и все остальные гости. Правила хорошего тона требовали, чтобы во время еды гость отложил лучший кусок мяса хозяйскому сыну [Чибиров, 1995]. Умеренность распространялась и на напитки.

Хотя и считается, что «Гость волен делать, что захочет», у многих народов он, по этикету, не имел права вмешиваться в семейные дела и разговоры («Если ты гость – придержи свой язык» (ногай.), «Гость хозяину не указчик»), выяснять отношения в гостях, сводить старые счеты, ссориться, бранить и особенно оскорблять достоинство членов семьи, которая приютила его («В гостях не спорят» – удмурт.). Наоборот, он должен быть вежлив, благодарить хозяев за гостеприимство, особенно при прощании.

Вставать гостю без нужды со своего места, выходить без сопровождения из кунацкой во двор, заходить в другие помещения, заглядывать на кухню, где готовят угощения считалось непри-

личным [Бгажноков, 1985. С. 193]. «Дальше кунацкой гость не проникнет, – писал знаток осетинского быта Д. Лавров, – а расспросы о семье и особенно о женах и дочерях хозяина считаются, по понятиям туземца, крайне неприличными» [Чибиров, 1995].

Не принято было также что-нибудь усиленно расхваливать в доме хозяина, поскольку по традиции хозяин обязан подарить гостю понравившуюся вещь. Наоборот, правила хорошего тона, например, у чеченцев, предписывают гостю деликатно сдерживать расточительность хозяина, который в своем стремлении проявить гостеприимство часто готов «забить в ущерб хозяйству вместо барана быка».

Чтобы ни случилось, как бы плохо тебя не встретили, менять своего хозяина и уходить к соседу было недопустимо и осуждалось в народе («Хороший гость не жалуется на хозяев» – осет., «Не брани хозяина, у которого ты гостил» – адыг.). Гость не должен предлагать деньги или какую-нибудь иную плату за прием или услуги. Это значило бы серьезно обидеть хозяина [Инал-ипа, 1984]. Он может только сделать подарок детям.

Уважающий себя человек должен был придерживаться правила, что задерживаться в гостях неприлично. Поспешный уход мог оскорбить семью, но и задерживаться на два–три дня и дольше тоже было обременительно для семьи, хотя внешне хозяева и не показывали этого [Чибиров, 1995]. У разных народов времени гостевания посвящено немало пословиц: «Мил гость, что недолго гостит», «Гуляй, да не загуливайся», «Жизнь хороша долгая, посиделки – короткие» (калмык.), «Засидевшийся гость становится вором» (адыг.), «Засидеться в гостях неприлично» (адыг.), «Гость в первый день – золото, во второй день – серебро, в третий – мельхиор, в четвертый – бессовестный» (адыг.), «Гость до трех дней».

Гость не всегда обязан был выждать три дня для выполнения целей своего визита. Существовали этикетные правила, ускорявшие развитие событий, и условные знаки, говорившие о намерениях гостя. В Кабарде, например, если плеть повешена на колышек в кунацкой за ремешок на рукояти, значит, гость спешит и на долго не останется, если плеть им повешена углом на соединении рукояти с плетью, то он может остаться надолго [Гарданов, 1967. С. 318].

Он не может уехать, не получив разрешения хозяина, а получив его, не должен покинуть дом, не выполнив определенного

минимума этикетных действий, на что требуется порой несколько часов [Никишенков, 1999. С. 127]. (Войди в дом чинно, веди себя с умом, говори по порядку, уйди первым – осет.).

В грузинском фольклорно-этнографическом ареале продолжительность пребывания в гостях воспринималась как нравственный феномен и была связана с достоинством гостя. Отношение к любителям длительного пребывания в гостях проявилось в стихах: «Утром ты золото, гость, Вечером становишься серебром, А если ещё задержишься, Станешь медью» [Гостеприимство // [http:](http://)]. И хотя гость в Грузии считается священным и неприкосновенным, он не должен злоупотреблять этим. Его обязанностью является быть сдержанным, скромным и любезным человеком.

У татар, башкир, ногайцев гость также должен придерживаться определенных правил. Подъезжая к дому, он не должен направляться прямо ко входу в жилище – нужно его объехать вокруг по солнцу. Входить в юрту надо с правой ноги, ни в коем случае нельзя наступать на порог, садиться за дастархан без приглашения хозяина не положено, как и нельзя заглядывать в женскую половину, заигрывать с женщинами и даже случайно прикасаться к ним.

Когда в киргизский аул приезжал гость, особенно издалека, «то все тотчас же собираются слушать его и за угощение никто не требует от него иной платы, кроме рассказов» [Брокгауз и Ефрон, 2002].

Использование гостя в качестве источника информации, как видим, было широко распространено у совершенно разных народов. В Бретани также, когда нищие приходили в чей-либо дом, они часто рассказывали истории, сказки или просто местные новости. Нищий садился, ставил на пол свою торбу, в которой он носил дары и начинал «платить за гостеприимство» хозяину дома, сообщая ему все, что он узнал во время своих скитаний. Таким образом, они играли своеобразную роль «медиа», участвовали в социальной интеграции деревенского общества: «Нищий – это бард Нижней Бретани, это носитель новостей и коммивояжер этой совсем патриархальной цивилизации». В России нищие также являлись источниками различных новостей [Ярославский // [http:](http://)]. У гереро гостеприимство просто не оказывалось без рассказа гостем какой-нибудь истории или просто сказки. Гость ценился не только как источник вестей из внешнего мира, поч-

тение вызывали его знания, искусство и благочестие [Брокгауз и Ефрон, 2002].

Этикет у разных народов чем-то различается, в чём-то схож, но общими остаются принципы – бездомного (пусть и временного) приюти, накорми, защити. У многих народов эти принципы приобрели гипертрофированные формы: гостю – «лучшее место, лучший кусок, лучший подарок». Последнее более характерно для обществ, развивавшихся в благоприятных природно-климатических условиях и достигших определенного уровня социально-экономического развития. В дальнейшем эти принципы стали применяться, видимо, в зависимости как от материального положения и хозяина и гостя, так и от целей, какие они преследовали в данной ситуации.

Наконец, везде вместе с соблюдением обычая гостеприимства наблюдается и «сознание его тягости», ведущее к тому, что «эта добродетель становится постепенно достоянием лишь отдельных людей, если не обращается в принудительную общественную повинность» [Брокгауз и Ефрон, 2002], что также отражено в поговорах. Русские по этому поводу говорили: «Редкое свидание, приятный гость», у башкир бытовала поговорка: «Гости придут – принесут хлопоты, сам в гости пойдешь – получишь у довольствия»; «Лучше увидеть спину гостя, чем его лицо» и «Приход гостя полезен желудку, но вреден дому – лакцы; «Гость гостя не любил, хозяин обоих» – осетины; «Гость готов, да хозяин не всегда бывает готовым» – адыгейцы и многие др.

### Истоки традиции гостеприимства

По поводу возникновения обычаев гостеприимства существует большое разнообразие мнений, но все они сходятся в одном, что эта традиция имеет глубокие исторические корни:

1. Обряд гостеприимства зародился еще в первобытном обществе как обычай предоставления крова отбившимся от племени, нуждающимся в защите, заблудившимся, путешествующим [О традиционном гостеприимстве // [http:](http://)]. «Если велико варварство гостеприимных народов, то и велика потребность в той форме защиты, которую дает гостеприимство. Этой потребности оно и обязано по преимуществу своим развитием, а отнюдь не простому мягкосердечию или чувству гуманности» [Брокгауз и Ефрон, 2002].

2. Дефицит общения и информации. В те времена, когда коммуникативность между племенами была слабой, каждый гость являлся носителем информации и поэтому принимался с уважением [О традиционном гостеприимстве // [http:](http://)]. «Особенно гостеприимны народы, которые жили высоко в горах, кочевали по степи, жили в тундре, в отдалённых селениях и испытывали дефицит общения и получения информации извне. Месяцами и годами они не видели чужих людей» [Деркач // [http:](http://)].

3. Гостеприимство основано на принципе взаимопомощи – одном из принципов выживания людей [Традиции гостеприимства // [http:](http://)].

4. Обычай гостеприимства нес социально-значимые нагрузки «в смысле взаимоузнавания народов страны и духовного взаимообогащения друг друга» (А. Мальсагов) [О гостеприимстве адыгов // [http:](http://)].

5. Гостеприимство, выражая взаимоотношения личности и общества, определяет прочность устоев общества, – движущая сила упрочения этноса, сохраняющего национальную самобытность и в то же время во многом способствующего взаимосплочённости народов, что в конечном итоге ведёт к общечеловеческому гуманизму [Гостеприимство // [http:](http://)].

6. Это явление возникло главным образом из-за недостатка общественных гостиниц для путешественников и неразвитости средств коммуникации. Этот недостаток могла компенсировать лишь благотворительность в виде гостеприимства со стороны частных лиц или семей.

7. Возникновение и функционирование этого обычая обусловлены определенными социально-экономическими условиями, потребностями общения и контактов [Цаллаев, 1993], установления и поддержания международного общения на «начальной ступени культуры».

8. Возникновению и развитию у людей чувства гостеприимства содействовали суровые природные условия. Сознание опасности – не случайный фактор в развитии гостеприимства [Брокгауз и Ефрон, 2002]. Замечено, что наиболее гостеприимны как раз народы, населяющие местности, наиболее подверженные опасностям: жители пустынь, приморские, горцы и т. д. Горцы жили в местах труднодоступных, где в условиях бездорожья и отсутствия необходимого транспорта для преодоления даже не-

большого расстояния требовалось много времени и труда. Передвигаться в таких условиях было опасно для жизни. Обычай гостеприимства обеспечивал не только приют, но и безопасность путника [Цаллаев, 1993].

9. Потребность в консолидации. «Коренные народы и народы, издавна населяющие Сибирь, вынуждены были в силу суровых условий жизни объединяться, поддерживать друг друга. Жили они в основном по правилам родового строя. Родовые отношения консолидируют людей» [Деркач // [http:](http://)].

10. Развитие торговых связей. Так, например, у северных германцев торговые сношения сильно влияли на укрепление обычая гостеприимства уже в новой его форме, когда оно делалось нравственно обязательным не только для друзей, но и для всех жителей местностей, посещаемых чужестранцами [Брокгауз и Ефрон, 2002].

11. Нравственное начало. Нравственное влияние, которое, создавая на почве дружественных отношений между племенами, знавшими на первых порах лишь враждебное чувство друг к другу, становилось постепенно фактором воспитания альтруистических чувств. Гостеприимство «учило общению с разными людьми, воспитывало радушие, ограничивало эгоизм, эгоцентризм, воспитывало не только хозяина, но и гостя, настраивало их на взаимный интерес друг к другу, стимулировало изучение истории, культуры разных народов» [Деркач // [http:](http://)].

На наш взгляд, именно социальная составляющая лежит в основе этого обычая – установление и поддержание широкой сети социальных связей, необходимых для выживания древних сообществ. То есть гостеприимство – это один из механизмов расширения социальных связей.

Недаром с ним тесно связаны обычаи куначества, побратимства, товарищества и т. п., и даже защиты кровника («Гость после трех ночей – уже член семьи» (адыг.), «Недорога гостьба, а дорога дружба»). У других народов гостеприимство переходит в договор побратимства с обменом подарками, пожатием рук и т.п. [Брокгауз и Ефрон, 2002].

Это подтверждается и той чертой кавказского гостеприимства, когда гость как бы вступает во временное родство с хозяином дома («Гость в доме – три дня гость, а на четвертый – младший брат») (Гостеприимство у народов Северного Кавказа // [http:](http://)), и

даже не только с ним, но и со всем его родом. Абазинская поговорка гласит: «Чем иметь целый аул родственников, лучше иметь в каждом ауле по родственнику». По описанию Дж. Белла, хозяин дома «своей собственной рукой принес в жертву молодого быка, в знак скрепления братских уз между нами, и мне говорят, что я теперь должен считаться во всех отношениях одним из членов его семьи, которого они обязаны как такового почитать и уважать» [Цит. по: Байбурин и Топорков, 1989. С. 119].

Сюда же входит распространенный у народов Севера обычай расширения круга родства за счет привлечения в него людей не единокровных. У чукчей, эскимосов и других народов, например, был развит институт «товарищества» по разным поводам: по песне, по охоте, по браку и т.д. [Лопуленко, 1979. С. 250–273].

Другой составляющей обычая гостеприимства стало отождествление гостя с посещением доброго духа. Если продолжить параллели с народами Севера, то можно вспомнить хорошо изученный этнографами обычай встречи и чествования убитого животного. Убитый зверь – гость, которого всячески ублажают, угощают, улецают, чтобы он «вернулся во множестве».

Разыгрывалось своеобразное приглашение в гости животного, убитого на охоте. Чукчи приносили шкуру медведя с головой, шеей и плечами, а также определенные части, срезанные с туши кита, в шатер, и клали их на почетное место на стороне хозяйна дома и вели себя по отношению к ним как к самым уважаемым гостям. «Кит» и «медведь» оставались на соответствующем месте в течение пяти суток, и все это время с ними обращались осторожно и с почтением. Мужчины и женщины дарили зверям свои ожерелья, «медведю» их надевали на шею, а ожерелья, предназначенные «киту», клали возле него. Чтобы гость «не чувствовал себя одиноким», его ни на минуту не оставляли одного. Пока «кит» или «медведь» находились в шатре, запрещались громкие звуки и разговоры, так как они могли «потревожить покой гостя» [Байбурин, Топорков, 1989. С. 124]. Пребывание медведя в клетке вплоть до его ритуального убиения во время медвежьего праздника айнов изображается в предании как житие в гостях у человека [Пилсудский, 1914. № 1-2. С. 115]. Охота на тюленей на Белом море в середине XVII в. происходила следующим образом: когда тюлень сидел на льду, охотник, подкравшись к нему, гово-

рил: «Гость пришел навестить тебя!», и уже потом бил его копьём [Байбурин, Топорков, 1989. С. 125].

Примерно также проходит ритуал гостеприимства у других народов, за исключением того, что «гостя» не просят «вернуться во множестве», но в нем тоже видят Бога, хороший прием которого даст хозяевам много добра. Как пишут Байбурин и Топорков, «ритуал гостеприимства дает очень удобную и продуктивную модель, позволяющую строить взаимоотношения с самыми разными представителями иного мира... и даже с промысловыми животными» [Байбурин, Топорков, 1989. С. 125].

Возможно, именно в древних, давно трансформированных обрядах когда-то охотничьих народов, и следует искать корни поразительного культурного явления – гостеприимства, приобретенного со временем под влиянием новых религиозных воззрений новые черты. Именно поэтому у европейских народов, в том числе славянских, гостеприимство так глубоко проникнуто христианской моралью, – для нее уже было подготовлено место.

Более того, у некоторых народов, например, славян, существует отождествление «гостя» с покойником. Так, например, Л.Н. Виноградова обратила внимание на то, что важнейшим элементом в обряде колядования является угощение колядовщиков или одаривание их хлебом, причем в наиболее архаических формах обряда. По-видимому, колядовщики символически изображали умерших родственников, которые приходят в гости с того света. Во всяком случае угощение колядовщиков имело ритуализованный характер и предполагалось, что полученная ими пища достанется «умершим родственникам, которые воспринимались как опекуны семьи, способные повлиять на урожайность полей, благополучие в хозяйстве и на счастливый приплод скота» [Виноградова, 1982. С. 147]. В связи с этим в произносимых колядниками текстах кормление гостей прямо связывается с дальнейшим преуспеванием хозяев. Этот обряд также наводит на мысль, что в прошлом у славян также был развит культ почитания промысловых животных, который трансформировался позже в родовой культ.

«У многих народов древности иноплеменник, чужестранец был существом совершенно бесправным и его можно было безнаказанно ограбить или даже убить» [Шрадер, 1913. С. 78]. В противоречии с этим, казалось бы, находится институт гостеприимства

тва и отношение к гостю как к сакральной фигуре. В связи с этим отмечу, что да, иноплеменники были бесправны, в то же время свои – священны, и здесь мы видим пример культурного замещения – негативного отношения к пришельцу на позитивное, как к другу, которое, видимо, произошло с развитием межэтнических, межгрупповых отношений и способствовало выживанию тех групп, которые практиковали у себя именно гостеприимство по отношению к иноплеменникам. Это подтверждается и анализом значения слова «гость». В ряде языков «гость» и «чужак» обозначаются словами одного и того же корня, а слово, обозначающее гостя, может относиться также и к Богу (русское «гость» родственно «господин» и «господь», но может обозначать и «недобрых людей, незваных посетителей, воров, особенно грабителей на Волге») [Даль, 1955. Т. 1. С. 386].

В этом свете становится понятнее такое явление, когда один и тот же человек мог радушно принимать гостя в своем доме, а потом ограбить его за пределами селения. Русский офицер И.Ф. Бларамберг (1830-е гг.) писал: «Часто случается, что знакомство, вытекающее из обязательств гостеприимства, перерастает в дружбу, а хозяин дома и путешественник становятся кунаками. Но, с другой стороны, если тот же гость позднее встретится случайно с тем, кто совсем недавно так любезно с ним обращался, он может остаться без багажа, а то и в плену у своего бывшего гостеприимного хозяина, причем все это проделывается без излишней щепетильности» [Цит. по: Байбурин, Топорков, 1989. С. 119]. О таких случаях сообщали и другие наблюдатели.

Накормить гостя – это обязанность хозяина, так он оказывает честь гостю (слово «потчевать» родственно с «честь» и обозначает, собственно, «оказывать честь, угощая едой и питьем») и в то же время утверждает свою честь демонстрацией щедрости» [Байбурин, Топорков, 1989. С. 120]. У многих народов мира совместная трапеза была основой установления новых дружественных отношений, и глубокий смысл «чествования» трапезой гостя лежит именно в этом. «За столом все друзьями сидят», – говорит осетинская пословица.

Таким образом, в основе обычая гостеприимства, на наш взгляд, лежат три главные причины. Первая, социальная, – необходимость расширения и поддержания социальных связей. Вторая, экономическая, – задабривание высших сил для более

успешного удовлетворения своих потребностей. Третья, идеологическая, гость – это либо Бог, либо дух предка, который может предстать в любом виде, в т.ч. животного, нищего, колядовщика и пр. Каждая из этих причин сосуществует в тесной связи друг с другом и со множеством других, второстепенных, зависевших как от природных особенностей, так и от особенностей исторического развития каждого конкретного народа.

### Вместо заключения

Гостеприимство – один из показателей развития общественно-го сознания. Опыт гостеприимства богат и разнообразен, его необходимо изучать и обобщать. Будучи весьма сложным социально-культурным явлением, оно имеет множество функций, а одни и те же его проявления могут интерпретироваться совершенно по-разному. Использование этого обычая в экономических отношениях вело к установлению торговых связей, в нравственно-духовном воспитании – к смягчению нравов (гостеприимство по отношению к нищим и изгнанным). С чисто нравственных позиций оказание гостеприимства можно определить как средство служения другим людям, а не раздувание своего «эго».

В традиционных культурах гостеприимство ритуализовано, тесно связано с мифологическими представлениями, с социальной и экономической жизнью. По словам Б.Х. Бгажнокова, оно «представляет собой скорее определенный морально-религиозный и социально-правовой институт, а прием гостя развертывается как достаточно сложный ритуал» [Бгажноков, 1985. С. 179].

Гостеприимство как феномен культуры претерпевает в своем развитии периоды упадка и подъема, что объясняется степенью потребности в нем общества, подвергается видоизменениям, приспособляясь к новым условиям. Одни элементы из него уходят, другие развиваются, появляются новые, в результате чего гостеприимство трансформировалось и по своему содержанию, и по форме.

Глубокие социально-экономические преобразования, установление связей с внешним миром, развитие транспорта, коммуникаций и сферы обслуживания, распространение в связи с урбанизацией городского образа жизни на селе – все это несло новые порядки, новый образ жизни. Обычай гостеприимства также подвергался изменениям, соблюдение некоторых его элементов

становилось менее строгим и обязательным, другие – не исполнялись вовсе [Цаллаев, 1993]. Стало не обязательным оставаться в гостях, как это бывало в прошлом, создавать дополнительные хлопоты и неудобства, когда можно переночевать в гостинице. В Западной Европе уже в XVIII в. обычаи гостеприимства в большей степени проявлялись в крестьянской, чем в городской среде. Исчезновение гостеприимства, как и других традиций, объяснялось прогрессом цивилизации.

Развитие капитализма с его практикой перевода денег, появлением новых видов коммуникаций, безопасностью дорог, упрощением передвижения из одного места в другое, преимуществами, предоставляемыми почтой и мореплаванием, строительством гостиниц во всех городах и на дорогах, со всевозможными видами миграций изменили самые основы гостеприимства и способствовали количественному и качественному изменению межличностных связей, а в некоторых случаях – вплоть до их исчезновения.

Монтандон писал: «Сия благородная добродетель в Европе уже не та, как прежде, отличается она и от той, что еще сохранилась в некоторых областях Азии. Конечно, нельзя сказать, что она полностью исчезла с нашего континента. Некоторые ее черты еще можно найти у отдельных наций и кое-где в горах или монастырях. Но ее проявления столь редки и слабы, что она уже перестала быть отличительной и неотъемлемой чертой характера нашей эпохи или преобладающим обычаем в обществе. То, что у наций утонченных называется словом “гостеприимство”, – уже не та досточтимая старинная добродетель; она изменилась вместе с потребностями новых времен» [Монтандон, 2004].

Уже в начале XX в. произошли изменения в традиции гостеприимства на Кавказе. Неизвестный автор сообщал: «Если раньше все Кавказские народы принимали и угощали всякого странника без разбора его социального положения, то теперь же мы видим совсем не то: в тех селениях, которые расположены ближе к городам и железнодорожным станциям, гостей принимают уже с разбором, причем предпочтение оказывается состоятельным знакомым, а если гость незнаком, то предпочтение дается наиболее представительному по физиономии, манерам и одежде... Незнакомые же люди совсем не охотно принимаются» [Цит. по: Чибиров, 1995].

По мере изменения общественного бытия менялся и статус гостя. Стала исчезать, столь необходимая прежде, острая потребность в защите и помощи. Создание приютов и гостиниц изменили саму идею гостеприимства как бескорыстное оказание помощи незнакомому человеку. С развитием общества в некоторых культурах стал различаться прием гостей званных и незванных. Когда есть приглашение, то дверь открыта, нужно лишь соблюдать правила. По-иному встречают гостя незванного, непредсказуемого посетителя, вторгающегося без приглашения. Однако нельзя сказать, что гостеприимство повсеместно вымирает с исчезновением вызвавших его причин; его существование в целом или отдельных деталей может поддерживаться другими обстоятельствами и даже способствовать его дальнейшему развитию. Среди них важную роль играет торговля.

«Идея о давних временах, когда существовала высокая идея гостеприимства как долга еще преобладает в странах и провинциях, не очень густонаселенных, или там, где еще царят более простые нравы, или где меньше богатства, роскоши и развращенности, или же в деревне – здесь гостеприимство почитается священным долгом. А в городах законы гостеприимства превращаются лишь в набор правил учтивости, которые каждый человек кое-как признает и соблюдает, в зависимости от своего положения и настроения» [Монтандон, 2004].

В современном мире, особенно в больших городах с ужасающе высоким уровнем преступности, когда двери квартир наглухо запирают и устанавливают всевозможные системы сигнализации, чтобы защитить свое право на частную жизнь, когда роль семьи или общины исчезает, гостеприимство становится почти забытой христианской добродетелью, функции принимающей стороны переходят к отелям, ресторанам, кафе. У многих народов от гостеприимства осталось только застолье по любому поводу, причем без его этикета. В некоторых случаях развитие пошло по пути усложнения этикета, в результате чего потерялся глубинный смысл самого гостеприимства.

Значительное распространение получили всевозможные «встречи», которые организуются по поводу и без повода: родился ребенок, исполнился ему год, поступил в вуз, окончил его, уходит в армию и т.п., и даже когда человек в нетрезвом состоя-



нии совершил аварию, но отделался сравнительно благополучно, – созывают гостей [Щаллаев, 1993].

При организации пышных пиров одни руководствуются чисто престижными соображениями – организовать пир лучше других, а другие – из материальных соображений, чтобы люди принесли подарки и деньги. Сейчас ни один пир не обходится без денег, без подарков.

Доброе старинное застолье сменяется приемами, презентациями, фуршетами и т.п. Можно, конечно, говорить об убыстряющемся темпе жизни, о нехватке времени, о нерациональности траты времени на «пустые беседы», об элементарной нехватке средств для приема гостей. Но, как видно из анализа этой традиции, она включает в себя не только видимые элементы культуры – застолье, беседы, выпивки, подарки и т.п., но и нечто не осязаемое, непременно присутствующее в нем – тепло общения, защита и понимание, доброжелательность, в конце концов, чувство общности с людьми, т. е. установление новых социальных связей и/или поддержка старых кровнородственных, возможность приобрести новых друзей, ободрить упавших духом, помочь нуждающимся.

Интерес к гостеприимству к этой, казалось бы, исчезнувшей общественной практике проявляется с особой силой в моменты кризиса (национального, политического, экономического) или когда формируется национальное государство, или происходит процесс глобализации (как ныне). В наши дни оно, по словам Монтандона, уже почти стало «модным товаром».

В настоящее время интерес к этой теме обострился и во многом в связи с тем, что некоторые исследователи рассматривают в терминах гостеприимства прием мигрантов, хотя это явление совершенно иного происхождения. Это своего рода – «государственное гостеприимство», в корне отличающееся от гостеприимства традиционного, даже если в основе и того и другого лежит готовность оказать прием и уважение человеческому достоинству [Монтандон, 2004].

В современном национальном государстве вольно или невольно происходит противопоставление «своих» и «чужих», тех, кто имеет гражданство и мигрантов. По словам Монтандона, «национальное государство олицетворяет состояние “у себя дома”, и тем самым обостряет чувства изгнанников, не имеющих гражданс-

тва». Современный мир не в силах удовлетворить их потребность в пристанище, в т. ч. и внутри страны проживания. Такая ситуация влечет за собой множество вторичных «ущемлений в правах», например, при оказании экстренной медицинской помощи в больницах, когда приходится принимать беженцев и т. п. И в одном государстве одни его жители чувствуют себя «дома», а у других (иммигранты, изгнанники, не имеющие паспорта, регистрации) обостряются чувства «изгоев». Усугубляют такую ситуацию моменты обострения национализма, шовинизма, расизма в сознания молодых людей, агрессивно относящихся к представителям других народов и рас [Традиции гостеприимства // <http://>].

Термин «гастарбайтер», появившийся в Германии, возможно, и был введен для того, чтобы как-то смягчить эти последствия. Однако он, хотя и не преднамеренно, подменяет понятия. С одной стороны, – это гость, но с другой, – это работник, на которого функции традиционного гостеприимства не распространяются. Этот термин можно понять и так, что это – гость, который через определенное время должен покинуть страну. Таким образом, термин «гастарбайтер», возможно, и появившийся как дань политкорректности, несет прямо противоположную смысловую нагрузку и порой даже приобретает сугубо негативное звучание.

Общезвестна сентенция: «Все мы гости в этом лучшем из миров». Но в контексте нашей темы она приобретает особенно глубокое звучание. Все мы бываем в роли хозяев и в роли гостей. Институт приема гостей кардинально изменился, но не исчез. Но если брать глобально, мы еще и гости Земли, но не хозяева. И этика гостеприимства требует от нас, чтобы мы постоянно помнили об этом и вели себя на Земле, как положено гостю, не испытывая терпение Природы, которая, как хорошая хозяйка, припасла человечеству неисчислимы дары, а человечество, возомнив себя то ли хозяином, то ли временщиком, ведет себя так, как будто дары эти бесконечны, а земное гостеприимство – вечно.

### Литература

- Байбурин А., Топорков А. У истоков этикета. Л., 1989.  
Бажноков Б.Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских (черкесских) народов // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

- Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. Нальчик, 1978.
- Библейская энциклопедия // <http://slovari.yandex.ru/dict/biblic/article/bib/bib-1158.htm>.
- Богораз В.Г. Чукчи. Л., 1934. Т. 1.
- Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь. М., 2002.
- Бурцева М. Якуты и другие народы Сибири глазами русских авторов XIX – нач. XX вв. // <http://ilin-yakutsk.narod.ru/1991-2/15.htm>
- Бучек А.А. Народы Севера в сочинениях европейских путешественников и ученых // <http://www.kamlib.ru/resources/buchek.htm>
- Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Верховская О. Сборник русских пословиц с картинками. СПб., 1883.
- Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян : Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Гарданов В.К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в первой половине XIX века // Советская этнография. 1964. № 1.
- Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов: XVIII – первая половина XIX вв. М., 1967.
- Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963.
- Гостеприимство // <http://stud.ibi.spb.ru/162/kakivaz/gostepriimstvo.html>
- Гостеприимство Господне // [http://www.luchikoveta.ru/hristos/propovedi/propov\\_2\\_2.html](http://www.luchikoveta.ru/hristos/propovedi/propov_2_2.html)
- Гостеприимство по-угорски // <http://www.ethnic.ru/edu/hunter/ohota2.html>
- Гостеприимство у народов Северного Кавказа // <http://www.ethnomuseum.ru/section69/23/180/92.htm>
- Грузинское застолье: гостеприимство // <http://www.ramal.ru/zastolie-guest.html>
- Даль В.И. Пословицы русского народа. СПб., 1862. Т. 1, 2.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М, 1955. Т. 1.
- Дацевский З. Лекции о Торе // [http://www.machanaim.org/tanach/\\_da\\_ber/da\\_vaer1.htm](http://www.machanaim.org/tanach/_da_ber/da_vaer1.htm)
- Деркач Л.А. Сибирское гостеприимство // <http://www.gosros.ru/sever.html>
- Джикия Н.* Культура питания грузинских горцев. Тбилиси, 1988.
- Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок: Около 1200 пословиц и поговорок. М, 1991.
- Иванов В.В. Разыскания в области анатолийского языкознания // Этимология. 1971. М., 1973.
- Инал-ипа Ш.Д. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984
- Иностранцы о России. Гостеприимство, хлебосольство, щедрость // <http://www.x-libri.ru/elib/innet335/00000096.htm#a37>
- Иохельсон В.И. Коряки. Материальная культура и социальная организация. СПб., 1997.
- Калоев Б. Осетины глазами русских и иностранных путешественников. М., 1976.
- Клеменц Д.А. Население Сибири // Сибирь, её современное состояние и её нужды. СПб., 1908.

- Котляревский А.А. Книга о древностях и истории поморских славян в XII веке. СПб., 1891.
- Кох К.Г. Путешествие через Россию на Кавказский перешеек в 1837 и 1838 гг. СПб., 1843.
- Кушхов Х.С. Гостеприимство как регулятор общественного быта кабардинцев в XIX веке // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986.
- Левонтина И. Гостеприимство головой об стенку // <http://www.stengazeta.net/article.for.printing.html?id=3844>
- Лопуленко Н.А. Социальное развитие эскимосов Аляски в освещении современных американских этнографов // Этнография за рубежом. М., 1979.
- Лопуленко Н.А., Мартынова М.Ю. В мире жить – с миром жить. Дружба и взаимопонимание в фольклоре народов России. М., 2002.
- Магометов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
- Маргаритов В.П. Камчатка и ее обитатели // Записки Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 5. Хабаровск, 1899. Вып. 1.
- Миддендорф А.Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. 1, 2. СПб., 1860, 1878.
- Миронова И. К. Семантические различия лексем в синонимическом ряду «гостеприимство, радушие, хлебосольство» // <http://mmj.ru/44.html?&article=364&cHash=34348bb219>
- Монтандон А. Модели гостеприимства // НЛО. 2004. № 65 // <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/65/monta5-pr.html>
- Народные изречения и пословицы Дагестана / Пер. Наум Гребнев. Махачкала, 1966.
- Никишенков А.А. Традиционный этикет народов России XIX – начало XX вв. М., 1999.
- О гостеприимстве адыгов // [http://www.kbrlife.ru/2007/03/20/o\\_gostepriimstve\\_kabardincev.html](http://www.kbrlife.ru/2007/03/20/o_gostepriimstve_kabardincev.html)
- О традиционном гостеприимстве в азербайджанской семье // <http://www.ksam.org/index.php?mtype=news1&mid=135>
- Осетинские пословицы и поговорки / Сост. и пер. З.В. Абаева. Цхинвали, 1962.
- Описание Кубинской провинции 1832 г. Ф.Л. Шитникова // О традиционном гостеприимстве в азербайджанской семье // <http://www.ksam.org/index.php?mtype=news1&mid=135>
- Павел Алеппский. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. М., 1898. Вып. 4.
- Пилсудский Б. На медвежьем празднике айнов о-ва Сахалина // Живая старина. 1914. № 1/2.
- Полное собрание русских пословиц и поговорок, расположенных по азбучному порядку. С привосокуплением таблицы содержания оных для удобнейшего приискания. СПб., 1822.
- Пословицы и поговорки удмуртского народа \ Сост. Н.П. Кралина. Ижевск, 1960

- Расмуссен К. Великий санный путь. Л., 1935.
- Рейналь Г. История двух Индий \ Пер. Анастасевича. СПб., 1805–1811. Кн. IX. Гл. 5.
- Романов Е.Р. Внешний быт быховского белоруса // Записки Северо-западного отдела РГО. Вильна, 1911. Кн. 2.
- Серошевский В. Л. Якуты, опыт этнографического исследования. Т. 1. М., 1993.
- Слюнин Н.В. Охотско-Камчатский край: Естественно-историческое описание. Т. 1. СПб., 1900.
- Снегирев И. Русские народные пословицы и притчи. М., 1848.
- Собрание пословиц и поговорок русского народа. М., 1996.
- Строк А. Заповеди гостеприимства // [http://www.shandal.ru/info/shop/show\\_one/books\\_content.php?id=110009](http://www.shandal.ru/info/shop/show_one/books_content.php?id=110009)
- Традиции гостеприимства // <http://mclub.sr.isu.ru/hospittrad.html>
- Уфимцева Н.В. Этнический характер, образ себя и языковое сознание русских // Языковое сознание: формирование и функционирование. М., 1998.
- Хадикова А.Х. Осетинский этикет. Владикавказ, 2006.
- Цаллаев Х.К. Традиции и обычаи осетин. Владикавказ, 1993.
- Чеченское гостеприимство // <http://www.chechnyafree.ru/article.php?>
- Чибиров Л.А. Осетинский аул и его традиции. Владикавказ, 1995.
- Шрадер О. Индоевропейцы. СПб., 1913.
- Штернберг Л. Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933.
- Щукин Н.С. Якуты // Журнал Министерства внутренних дел. 1854. Кн. 8.
- Ярославский Е. Некоторые аспекты феномена гостеприимства в русской и бретонской традициях XIX века // <http://www.breizh.ru/research/aspects.htm>
- Gullov H.Chr. Where is the Greenlandic qassi?: A study of settlement structures // Folk. 1988. V. 30.
- Hennigh L. Function and Limitations of Alaskan Eskimo Wife Trading // Arctic. 1970. V. 23. № 1.
- Jeness D. The Life of the Cooper Eskimos // Report of the Canadian Arctic Expedition, 1913–18. Ottawa, 1922. V. 12(A).
- Kleivan J. West Greenland before 1950 // Handbook of North American Indians. V. 5. Washington, 1984.

## РАЗДЕЛ II

# ИНСТИТУТ ГОСТЕПРИИМСТВА В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА

О. С. Лукьянец

## ОБЫЧАИ ГОСТЕПРИИМСТВА У МОЛДАВАН

Характерные для традиционных обществ обычаи гостеприимства не остались незамеченными. Значительная часть сведений о них содержится в записках путешественников. И этому есть объяснение. Попав в чужие земли, зачастую плохо зная обычаи и нравы проживавшего на них населения, вследствие этого испытывав душевный дискомфорт, они непременно должны были заметить хорошее или не совсем отношение к себе. От этого зависел результат их миссий, а порой и жизнь.

Идеологические основы обычаев гостеприимства следует, видимо, искать в народной философии. В соответствии с ней в традиционных обществах предусматривалось особое положение путника как лиминального (пограничного) существа. На время потерявший свой прежний статус и не приобретший новый, он относился к категории людей, которых, с одной стороны, побаивались, а с другой – стремились всячески улаживать. Для этого использовались различные средства, среди которых важное место отводилось совместной трапезе или угощению путника.

Общеизвестно, что в традиционных обществах бытовало мнение о важности пира, совместного приема пищи. Считалось, что в ходе таких трапез враг превращался в друга, «чужой» становился своим, родным. Подтверждение этому можно найти в этнографических реалиях любого этноса. Неудивительно, что в своде житейских правил и наставлений, каким являлся для русского человека «Домострой», произведение русской литературы XVI века, говорилось: «...Да еще недруга напоити и накормити хлебом да солью: ино, вместо вражды, дружба» [Домострой..., 1911. С. 69.]. По мнению ряда исследователей, лингвистические данные раскрывают суть и эволюцию этих феноменов. Так, в «Словаре древнерусского языка» И. И. Срезневского слово «гостьба» (производное от «гость» – «*hospes*») трактуется как угощение, пир (*convivium*) [Срезневский И., 1989. С. 569-570].

Российский автор О. М. Фрейденберг полагает, что следы представлений о таком «чужаке» как гость, ставшем «братом», «другом», сохранилось в латинском языке. «Если по-русски это – *гос-ть*, продолжает свои рассуждения исследовательница, то по латыни *hos-tis* – враг, а *hos-pes* – гость, приезжий, но «хозяин», *hos-tia* – очистительное, жертвенное животное. Не нужно быть лингвистом, подчеркивает она, «чтобы увидеть связь слов «*гос-ть*» и «*hos-pes*» с «*гос-подь*» и «*гос-подин*» [Фрейденберг О., 1978. С. 66].

Румынский ученый А. Кандря отмечал восприятие восточными романцами гостя как друга. Такие слова, пишет он, как *amicus* – друг и *inimicus* – враг исчезли из речи румынского крестьянина и были заменены на «*prieten*» – друг и «*duşman*» (*vărăjmaş*) – враг, тогда как слово «*hospes*» осталось. Он упоминает о существовании в румынском языке двух понятий, характеризующих обычаи гостеприимства. Так, слово «*hospitare*» понималось румынским крестьянином как предоставление «чужому» крыши, ночлега. Другое понятие, по свидетельству данного автора, «*ospăta*» толковалось как обильное угощение путников. Слово «*hospitum*» со временем приобрело значение необходимости устройства праздничного приема «чужака» – гостя [Candrea A, 1914].

Совместные трапезы (пиры), как и многие другие феномены, в традиционных обществах играли многофункциональные роли. Приобщение «чужака» к своей жизни не являлось единственной целью, преследуемой коллективным приемом пищи. Они в традиционном мышлении, что подчеркивал русский исследователь начала прошлого века Е. Аничков, ассоциировались и с милостыней, и с жертвой [Аничков Е, 1914. С. 159].

Они были направлены прежде всего и на сохранение добрых отношений с предками. Полагаясь на свое знание природы, щедрость которой зависела и от протекции предков, представители традиционных обществ всячески стремились к сохранению и упорочению связей с ними. Отголоски древнейших культов мертвых и предков слышны в различных этнокультурных традициях и сегодня, в XXI в.

Современный румынский историк Лучиан Бойя полагает, что крестьяне, проявляя гостеприимство по отношению к чужаку, верили в то, что благодаря этому они сами и их близкие проживут в достатке. Соблюдение обычаев гостеприимства,

полагали они, принесет благополучие не только живым, но и мертвым на том свете [Voia L. , 1977. P. 177]. Такое толкование обычаев гостеприимства было свойственно и другим этносам. Доказательством этому может служить одна из турецких пословиц, раскрывающих значимость понятия «гостеприимство» в турецкой этнокультурной традиции – «Приход гостя – к счастью». Российский исследователь М.Н. Серебрякова, приведшая в своем исследовании данную пословицу, уделила большое внимание правилам гостевого этикета у турок. Согласно им хозяин должен был ухаживать за гостем, обеспечив ему всякие удобства, угостить его самыми лучшими домашними запасами [Серебрякова, 1989. С. 221-263].

Об аналогичной трактовке понятия «гостеприимство» в культурных традициях различных этносов пишут московские этнологи М. Ю. Мартынова и А.А. Никишенков [Мартынова М.Ю., 2009. С. 23-68; Никишенков А.А., 2009. С. 69-130].

Возникнув в глубокой древности, обычаи гостеприимства эволюционировали. Менялся социальный, культурный контекст и соответственно перемены коснулись и обычаев. Надо полагать, что со временем люди перестали задумываться о связи коллективных застолий, в которых участвовали «чужаки» – гости, с культом предков и мертвых. Первоначальная суть этих обычаев стерлась. Народная же память зафиксировала необходимость доброжелательного приема «чужака» – гостя как строгое предписание, т. е. имеет место включение этих обычаев в свод этических норм, которые по прошествии времени также модифицировались. Известный американский этнолог и культуролог Лесли Уайт неоднократно подчеркивал, что не существует абсолютных этических ценностей, а представляют они собой сугубо естественный феномен, соотносящийся с ситуацией и вне контекста теряющий смысл [Уайт, 2004. С. 280].

Сформулировав основные, существующие в этнографической науке версии происхождения обычая гостеприимства и приняв их как данность, автор видит свою задачу в том, чтобы сосредоточить внимание на свидетельствах иностранных путешественников, посетивших в различные исторические периоды Молдову, а также на посвященных ее истории, культуре других типов литературных источников, отразивших в той или иной мере проблематику гостеприимства.

Упомянутые источники представляют интерес, поскольку помогают восстановить в определенной степени этапы в развитии названного этнографического феномена. Этим не исчерпывается их значимость. Они способствуют более адекватному восприятию психологического, культурного состояния общества на различных временных этапах. По справедливому замечанию современного российского автора П. Куприянова, исследовавшего важность заметок путешественников как документа для этнологов, «...взгляд наблюдателей, фиксирующийся на тех или иных фрагментах реальности, в значительной степени направлялся потенциальным читателям... и был удовлетворением интереса общества к этим сюжетам» [Куприянов П., 2004. С. 21-37].

Прежде чем приступить к рассмотрению сведений, оставленных иностранцами, об интересующей нас теме, перечислю основные категории лиц, посетивших в разное время Молдову. Среди них наиболее частыми гостями были послы иностранных держав; представители различных конфессий из сопредельных стран, прибывших как частные лица и как представители миссий; военные, купцы и прочие граждане иных государств. Все они в сознании людей традиционного общества попадали в статус путника и требовали особого к себе внимания. Первые две группы были гостями высокого ранга и их ждал прием со стороны господаря Молдовы или его ближайшего окружения. В зависимости от того, какую страну они представляли и от отношений Молдовы с ней на данном этапе, ожидал их и соответствующий прием.

Как правило, свидетельства иностранных путешественников не содержат деталей, позволяющих восстановить картину традиционного их приема, а носят оценочный характер (встречены торжественно, радушно или не совсем и т. п.).

Так, в 1643 одно из польских посольств, как сообщал один из его участников, было встречено в Молдове с большой помпезностью. Однако впоследствии добавляет он, стала ясна настоящая цена этому гостеприимству. Поляки, не скрывая обиды, перечисляли скудные запасы продуктов, присланные господарем для их содержания, обвиняя молдаван в хитрости.

Несколько ранее другой поляк (Erazm Otwinowski), характеризуя оказанный им прием господарем Молдовы Александром Лэпушняну, подметил, что в холодное время последний заставил послов долго ждать встречи с ним. Представитель польского по-

сольства, И. Подольский, в 1759 г. с долей удивления и раздражения писал о том, что при их приближении к молдавским селам жители некоторых из них, в основном девушки, молодые женщины с детьми покидали насиженные места. Деревни пустели. На этих территориях не пекли хлеб, не готовили еду.

Другой поляк И. Гнинский оставил более полные записи о приеме польского посольства. Так он описал угощение, приготовленное им молдавским господарем. На низеньком столике были расставлены, по его свидетельству, многочисленные виды варенья, как правило, засахаренные, мед, 4 бутылки водки и 4 пустых стакана.

Кроме этих деталей, он перечислил некоторые ритуалы приема молдавским господарем и его боярами высоких гостей, назвал также и основную, на его взгляд, причину столь радушного приема. Польское посольство при въезде на молдавскую землю встретил дождь. Это было воспринято местным населением как добрый знак. Молдова в это время переживала суровую засуху.

Приезд польского посольства в Молдову, совпавший с дождем в засушливое время года, обеспечил внимание и торжественный прием. Из церкви, как пишет И. Гнинский, поляки направились во дворец господаря. У ворот посол был встречен одним из влиятельных представителей молдавского боярства, во дворе – другими; когда он спешился, его ждало многочисленное боярство, а на лестнице сам господарь.

Об обычае молдаван угощать гостей вареньем и напитками общал Самуэль Твардовский, отметивший его бытование даже в военное время. В шатрах всегда был стол, а на нем варенье и напитки. Описывая прием, организованный полякам господарем, он назвал столы, покрытые красивыми скатертями, серебряные подносы, в которых были горячие и холодные закуски. Гостей развлекали музыкой. Угощали гостей и вином. С. Твардовский отметил, что вино (золотистого цвета) наливалось в стаканы до краев [Panaitescu P, 1930. P. 34, 119, 200, 72-73, 17.].

Обычаи гостеприимства менялись вместе с изменениями этнополитической ситуации. ФАКТЫ, приведенные польскими путешественниками, посетившими Молдову в XVI-XVIII в., наглядно демонстрируют это, еще раз подтверждая правильность высказанной американским этнологом и культурологом Лесли Уайтом

точки зрения об отсутствии абсолютных этических ценностей и о зависимости их от конкретных условий.

Скупые, как правило не детализированные зарисовки, оставленные иностранными путешественниками, говорят о том, что им всегда был обеспечен ночлег более или менее комфортный, и провиант, т. е. две обязательные составляющие института гостеприимства.

В докладах членов венгерской миссии, побывавшей в Молдове в 80-х годах XVI в., отмечался радушный прием, оказанный ей молдавским господарем. С большим одобрением сообщалось о щедрой провизии, присланной им по господарскому приказу. «На каждом шагу у нас было два быка, 15 овец, бочка с пивом и к тому же бочка вина, присылаемые нам господарем» – свидетельствовали они [Călători străini, 1971. P. 209].

Многие из путешествовавших по Молдове в XVII-XVIII веках, среди них и Томмазо Алберти, сообщали о существовании обычая, согласно которому господарь мог отправить «чужака» в любой дом, хозяева которого должны были встретить гостя с радостью [Iorga N., 1972. P. 361].

Марко Бандини, проведший среди молдаван немало времени, также писал о бытовавшей у них традиции гостеприимства, согласно которой крестьяне обеспечивали гостю не только ночлег, но и еду (хлеб, лук, брынзу и молоко). Все это предоставлялось бесплатно, но при условии подобающего поведения гостя. Паул Беке, посетивший Молдову в 40-х годах XVII в., наблюдал особое гостеприимство молдаван по отношению к тем, кто говорил с ними на понятном им языке [Ureche V., 1895. P. 136; Călători străini, 1973. P. 279]. Марко Бандини, один из немногих посетивших Молдову и записавший о поездке свои наблюдения, обратил внимание на существование в молдавском обществе... определенных предписаний, правил, которые гость должен был соблюдать. Эти свои записи он не сопровождает деталями. Отмечая в целом гостеприимство молдаван, Бандини подмечает, что живущие на границе с Польшей молдаване испытывали влияние своих соседей и ничего не дают «чужакам»-гостям без платы.

Особое гостеприимство молдаване проявляли в неординарных ситуациях. Тему, поднятую П. Беке, раскрывает более полно Никколо Барси из Лукки. Отмечая, что молдаване любому «чужаку» (иностранцу) дают бесплатно ночлег и еду, кроме вина и пива, за

которые нужно платить, он, в частности, писал о проявлении молдаванами особого гостеприимства в праздничные дни. Тогда вокруг церкви расставляются столы, за ними дают угощение всем, что своим, что чужакам. Если во время свадьбы проходил иностранец, то его, как сообщает этот же автор, старались во что бы то ни стало затащить в дом, даже вопреки его воле, напоить допьяна. Если он уходил трезвым, это, согласно традиционной этике, считалось постыдным для хозяев [Călători străini, 1973. P. 76]. Угощая чужака, усаживая его за праздничный стол, молдаване той поры верили, что это принесет удачу, благополучие молодым.

Есть данные иностранцев, относящиеся к 1787 г., свидетельствующие об особом гостеприимстве молдаван. Автор этих записей полагал, что причина этого коренилась в характере и манере молдаван, проявляющуюся в отношении друг к другу. Доброжелательность они проявляли, подчеркивает иностранец, и к «чужакам»-гостям. Если «чужаки» хорошо относились к хозяевам, последние демонстрировали им свое уважение и внимание, обращаясь к ним не иначе как: «ваше благородие» [Comiteled'Hauterive, 1787. P. 87-89].

Некоторые путешественники отмечали, что привилегированное положение гостя сохранялось в течение трех дней. Цифра «три» наделялась особым смыслом в традиционных обществах, независимо от их этнических характеристик, должно быть, поэтому они фигурирует и в обычаях гостеприимства. Пословицы и поговорки также говорят об этом. Например, у русских эта мысль в одной из пословиц звучит так: «мил гость, что недолго гостит», а в другой, что «первый день гость – что золото, второй – что серебро, а третий – что медь» [Гердт А., 1965. С. 34]. «Гость только до третьего дня гость, а после должен трудиться»; «тот гость всего дороже, который знает, когда следует ему уйти» и наконец «если бы ты остался, ты был бы мне как брат, ну а если бы ушел, то были бы как два брата» [Grosu E., 2007. P. 106-107], – говорится в молдавских пословицах. Профессор А. Никишенков также пишет о существовании в различных этнокультурных традициях так называемого «правила 3-х дней», по истечении которых гость как бы становился членом семьи, и общение с ним упрощалось [Никишенков А.А., 2009. С. 119.].

По наблюдениям иностранцев, проводивших немало времени среди молдаван, у последних было принято готовиться к приходу

гостей. На то место, куда гость должен сесть, стелили ковер, домотканое полотно или клали подушку. Люди разного социального положения, пишет М. Бандини, в гости друг к другу не ходят. Если они находятся на одной ступеньке социальной лестницы, то и тогда в гости друг к другу они не могут прийти с пустыми руками [Ureche A., 1895. P. 136.]. Непременно они должны принести хоть какой-то подарок. Пословицы и поговорки молдаван подтверждают наблюдения путешественника: «не входи туда, куда тебя не звали», «для приглашенного и место подготовлено», «незваному гостю и стула нет», «незванный гость и пощечины достоин» [Grosu E., 2007. P. 106-107].

Как показывают материалы, приведенные профессором М. Мартыновой, у русских также считалось обязательным приглашение в гости [Мартынова М., 2009. С. 42].

Описания обычаев гостеприимства в высших слоях молдавского общества содержатся в записках русских офицеров, попавших в Молдову в период русско-турецких войн.

Л. Струве описал прием, организованный господаром Молдовы для русских офицеров и сановников. Кроме господаря и его семьи, на этом празднестве присутствовали бояре со своими семьями. Русскому посольству было уделено повышенное внимание со стороны аристократической части молдавского общества. Гости и хозяева знакомили друг друга с традиционными формами развлечений [Bezviconi Gh., 1947. P. 135].

Наблюдения посетивших в более позднее время Молдову «путешественников» также сводились к констатации особой гостеприимности молдаван. Румын В. Моисиу, побывавший в Бессарабии в 1915 году, писал о том, что бессарабские молдаване встречают гостей с веселым лицом и добрым словом. Особенно гостеприимно, подчеркивает данный автор, он встречает румын, с таким радушием, которое тебя очаровывает. И далее он продолжает: «чужих, даже по вероисповеданию, молдаване принимают с сочувствием, своих – с любовью. Ключиком, открывающим любое сердце и двери, является знание гостем народного языка» [Moisiu V., 1915. P. 29].

Другой автор, А. Георгиу, путешествовавший по Бессарабии в 1923 году, писал о том, что если тебе посчастливится застать хозяев дома, через несколько мгновений ты будешь принят в каса маре как самый дорогой гость с дружественным гостеприимс-

твом. По мнению этого свидетеля, большие и красивые ворота, в сооружении которых соревнуются сельчане, являются символом самого искреннего гостеприимства [Gheorghiu A., 1923. P. 16, 69, 85].

Е. Стэною, посвятивший свою работу уезду Лэпушна, в 1926 году отмечал, что путешественник, обратившись к молдавскому крестьянину, мог рассчитывать на радушие. Гостю всегда будет хорошо в его доме. Жители молдавских сел, добавляет Е. Стэною, принимают также друг друга с доброжелательностью, потчуют зашедших к ним всем тем, что у них было припасено [Stănoiu E., 1926. P. 45].

Оставивший свои заметки в 1924 г. о крае, И. Душчан подчеркивал открытость сердец молдаван и их домов для «чужих», что было подтверждено с восторженностью не раз теми, кто путешествовал по этим землям [Dușcian I., 1924. P. 4].

Другие авторы сообщали о том, что молдавские крестьяне по праздникам ходят в гости. Хозяйки готовят особые угощения к этим дням. Д. Иов отмечал, что на масленичной неделе застолия не прекращаются. Каждый вечер собираются в другом доме, где уже ждут гостей, а столы ломятся от праздничных блюд. Этот же автор описал обычай, бытовавший в ряде бессарабских сел в 40-х годах XX в., свидетельствующий о важной роли приема гостей в представлениях молдаван. В ночь вербного воскресенья девушки, поминавшие святого Лазаря, идут к ручью и бросают в воду по перышку. Та девушка, брошенное в воду перышко которой опередит остальные, избирается кумой и в первый день пасхи должна будет принять у себя дома всех девушек, участвовавших вместе с ней в этих ритуалах [Iov D., Ed. naț. P. 156, 159].

Как правило, деталей гостевого этикета, которые должны соблюдать и гости, и хозяева, авторы первой половины XX в. не сообщают. Впрочем, как и те, кто оставил свои записки о гостеприимстве молдаван, в более ранние периоды.

Некоторые из авторов второй половины XX в. называли бытовавшую у молдаван традицию встречи гостей вареньем и холодной водой [Popovschi V, 1939-1943]. Об этом писали также путешественники, посетившие Молдову в XVII в. Удивительная устойчивость традиции.

Читая записки как путешественников, так и авторов, обращавшихся к молдавской истории, культуре, поражаешься схожести

приведенных ими данных об обычаях гостеприимства у молдаван с аналогичными обычаями, свойственными и другим этносам. Это свидетельствует, скорее всего, о том, что зародились они, эти обычаи, в глубокой древности. Одинаковые условия жизни послужили одной из причин появления сходных черт в традиционной культуре различных этносов.

Недетализированный характер описаний традиции гостеприимства у молдаван был обусловлен кратковременностью пребываний оставивших их авторов на исследуемой территории. «Чужаки» пребывали в роли непосвященных. Их, вероятней всего, не знакомили с кодексом этических норм, принятом в каждом конкретном обществе.

### Литература

- Аничков Е. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.  
 Гердт А. Русские и немецкие пословицы и поговорки. М., 1965. С. 34.  
 Домострой Сильвестровского извода. 3-е испр. издание И. Глазунова. СПб., 1911.  
 Куприянов П. Представления о народах у российских путешественников начала XX века // Этнографическое обозрение. 2004, № 3. С. 21-37.  
 Мартынова М. Соционормативная культура: традиции и инновации // Курсом развивающейся Молдовы. М., 2009. Т. 5. С. 23-68;  
 Никишенков А. Традиционный этикет в системе культурного наследия // Курсом развивающейся Молдовы. М., 2009. Т. 5. С. 69-130.  
 Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры. М., 2004.  
 Серебрякова М. О некоторых особенностях этноэтикета у современных турок // Этикет у народов Передней Азии. М., 1989. С. 221-263.  
 Срезневский И. Словарь древнерусского языка. Т. 1, ч. 1. М., 1989. С. 569-570.  
 Фрейденберг О. Миф и литература древности. М., 1978. С. 66.  
 Bezviconi Gh. Călători ruși în Moldova și Muntenia. Buc., 1947.  
 Boia L. Istoria și mit în conștiința românească. Buc., 1977.  
 Călători străini în Țările Române. Vol. III. Buc., 1971. Vol. V. Buc., 1973.  
 Candrea A. Strături de cultură și straturi de limbă la popoarele romanice. Buc., 1914.  
 Comitele d'Hauterive. Memoriu asupra vechei și actuale stări a Moldovei prezentat lui Alexandru Vodă Ipsilante la 1787. p. 87-89.  
 Dușcian I. Dragostea de neam și țară. Frăția și înrudirea românească // Gîndul neamului. An. IV. N 14-15. Chișinău, 1924.  
 Gheorghiu A. Pe drumuri basarabene. Buc., 1923.  
 Grosu E. Dicționar de proverbe. Chișinău, 2007.



- Iorga N. Istoria românilor prin călători. Vol. II. Buc., 1928 ; Călători străini în Țările Române. Vol. IV. Buc., 1972. P. 361.
- Iov D. Priveliști basarabene. Ed. naț.
- Moisiu V. Știri din Basarabia de astăzi. Buc., 1915.
- Panaiteescu P. Călători poloni în Țările Române. Buc., 1930. P. 34, 119, 200, 72-73, 17.
- Popovschi V. Din negura trecutului. Chișinău, 1939-1943.
- Stănoiu E. Schița monografică a județului Lăpușna. Chișinău, 1926.
- Ureche V. Codicele Bandinus // Analele Academiei Române. T. XVI. Memoriile secțiunii istorice. Buc., 1895. P. 136; Călători străini în Țările Române. Vol. V. Buc., 1973. P. 279.

*Яровая В.*

### ТРАДИЦИИ ГОСТЕПРИИМСТВА – ВИЗИТНАЯ КАРТОЧКА МОЛДАВАН

#### 1. Гостеприимство как составная часть морального кодекса молдаван

В традиционной культуре разных народов гостеприимство представляет собой определенный морально-социальный институт, которого стараются придерживаться и соблюдают в каждой семье, независимо от её социального статуса. Гостеприимство отражает не только уровень этики семьи, уровень соблюдения неписанных норм народных традиций, но и благие намерения налаживать и содержать хорошие, близкие отношения (родственные, дружеские, коллегиальные, соседские, культурно-экономические и др.). Видимо объяснение этого находится в народной пословице “*Cum întâlnești un oaspete, așa te vor întâlni pe tine*” (как встречаешь гостей, так встретят и тебя). Фактически, это есть объяснение тому, что каждый старается оказать высокий уровень гостеприимства, таким образом, демонстрируя свой кодекс этики, одновременно думая на будущее, если ему придётся стать гостем где-то, чтобы с ним также хорошо обращались.

Гостеприимство представляет преднамеренную встречу и диалог двух сторон, вступающих в общение, что позволяет им достигнуть определённые цели хозяина – достойно принять гостя, заслужив уважение окружающих, а гостю получить пищу, приют и поддержку в намеренной цели.

Приём гостя – важное и ответственное событие в любой семье. В связи с этим свидетельствуют и особенности семейного быта и культура убранства жилища особенно парадной комнаты – “*Casa Mare*”, которая предназначена для приёма гостей.

Культура гостеприимства – знак внимания, визитная карточка социального статуса молдавской семьи, представление уровня достатка и расположенности к общению. Хождение и приглашение в гости совершаются по многообразным поводам и чрезвычайно часто.

Соблюдение норм и традиций гостеприимства породило разнообразные терминологические понятия, отвечающие этому явлению: гость это *“musafir”*, *“oaspete”*, *“invitat”* и др., а само действие процесс приезда и гостеприимства – прием гостя *“ospitalitate”*, *ospeteie*, *“în vizită”*, *“în musafirie”*. Был в гостях (*“în musafirie”*, *“în ospeteie”*, *“în vizită”*).

У молдаван сильно развиты родственные отношения. Родственники должны помочь и поддерживать друг друга в любой ситуации, и если у кого-то есть гость, то они также приглашают его к себе в гости, чтобы оказать ему честь и от родственников. Стремление хозяев дома не опозорить свою семью, село и соблюдать общественные традиции и нормы семейного этикета, согласно которым нужно быть на высоте, чтобы твою семью не осмеивали и не обсуждали в селе (*“să nu te rădă satul, să nu te vorbească satul”*). Мнение и оценка сельской общественности о твоей семье, о твоём поведении при приёме гостей – это важный стержень развития сельской культуры в том числе и гостеприимства.

Независимо от экономического уровня каждая семья заботится о том, чтобы в доме был хороший напиток и какие-то готовые продукты – домашние мясные изделия, печенья, орехи, овечья брынза, чтобы всегда могла встретить внезапно прибывших гостей. Привычка накапливать продукты в больших количествах про запас на случай внезапных гостей, да и для уверенности в завтрашнем дне определяет наличие резервов.

В последние годы гости обычно стараются заранее предупредить или оповестить о своём приезде, таким образом, хозяйка дома готовится специально – испечёт сладкие печенья, плацынды, вертуту, приготовит какие-то свежие мясные или другие блюда.

Забота о наличии напитков и еды для гостей занимает особое место среди проблем, особенно хозяйки дома, наряду с соблюдением чистой и красивого убранства дома. Большую неловкость достигает семья, если гости пришли а дом не убран. В связи с этим имеется ироническая поговорка «неубранный дом только гостей ждёт» (*“casa nemăturată oaspeți așteaptă”*), или о приходе непредвиденных гостей, а в доме нет приготовленных вкусных блюд говорят следующее «бывает что в доме можно угостить и царя, а бывает что даже простого человека не чем угостить» (*cîteodată în casă poți primi și un domn, da uneori nici un om”*).

## 2. Из истории культуры гостеприимства у молдаван

Молдаване принимают всех гостей с большей почестью и по традиционному обычаю переданным им предками, которого хранят свято и в наши дни. Как только заходишь в дом, тебе предлагают сесть и угощают вареньем (из цветов роз, малины, клубники, черешни или других фруктов) домашнего приготовления и стакан холодной колодезной воды [Școala Basarabiei, nr.7. P. 59]. Это первое угощение даёт гостю время расслабиться, ознакомится ближе с хозяевами дома. Первое угощение гостей вареньем и колодезной водой зафиксировано и сегодня в ряде районов (Сорока, Калараш и др.)

О гостеприимстве молдаван некоторые путешественники, которые проезжали или побывали в Молдавию писали «что молдавский народ очень гостеприимный, он готов принимать гостей и предлагать в изобилии и того, что они считают самым достойным», особенно во время праздников [Călători străini. Vol. VI. P. 436].

Исследователи культуры и быта молдаван отмечали исторические корни гостеприимства молдаван, хотя оно входит в набор моральных качеств, свойственных национальному характеру, особенным гостеприимством отличаются простые молдаване. «Ни за что не отпустят гостя, будь он для них совершенно посторонний человек, без угощения, хотя бы и самого скромного» [Școala Basarabiei, nr.7, 1919, P. 60].

О щедрости и гостеприимстве молдаван писал и Дм. Кантемир похвальными словами в адрес молдаван «они достойны хвалебных слов каким образом принимают они любого гостя или путника, давая ему пищу и укрытие» (*“Chipul cu care primesc oaspeți străini și drumeți sunt vrednici de cea mai mare laudă, căci deși săraci nu se dau înapoi nici odată să dea mâncare și găzduire unui oaspete și- l adăpostesc fără plată timp de 3 zile împreună cu calul”* [Дм. Кантемир. 1957. P. 178]. Накормить гостя это обязанность хозяина, так он оказывает честь гостю и в то же время утверждает свою честь и щедрость.

О гостеприимстве молдаван написаны много стихов и песен, а художники писали картины. Доказательством является холст «Гостеприимство – *Ospitalitate*», написанным молдавским художником М. Греку в 1965-1967 гг., в котором показывает не только сцену из жизни, а ритуал встречи гостей хлебом – солью и вином.

Традиционное гостеприимство и народный этикет сложились на раннем историческом развитии молдавского государства, особенно в период развития торговли и появления коммерческой группы купцов, которые становились во многих сельских местностях «гостями», которым уделялось особое внимание и заботу, начиная от оказания необходимых условий для проживания на несколько дней и обеспечение пищей. Однако купцы часто гостили подолгу чаще у своих знакомых по линии сотрудничества. В теплое время обычно гостям представлялась «гостиная» – *casa mare*. Здесь им устраивали первый почётный приём, даже место для отдыха.

### 3. Условия гостеприимства

Основные условия гостеприимства у молдаван это приветственное, доброжелательное отношение к гостю, угощение напитками и пищей, оказание удобных условий для отдыха и проживания на время визита, его сопровождение по новым местам, то есть быть в меру приятным гидом и собеседником. Заключительной формулой гостеприимства по мере возможности это одаривание гостя какими-то сувенирами, памятными подарками, либо напитками, продуктами питания собственного приготовления.

Приём гостей по всем правилам гостеприимства – неперенный и очень важный момент всех без исключения праздников, а также по другим поводам – встреча и приезд друзей, коллег из других сёл или городов и мн. др. Ритуал гостеприимства позволяет строить взаимоотношения с представителями разных этнических культур, интересов, профессий, друзей и родственников.

У молдаван существуют разные структурные формы гостеприимства. Условия гостеприимства зависят от времени и срока пребывания гостей, а также местность (село или город), цель приезда, количество гостей. В связи с этим встречаются простые формы гостеприимства (приём хорошо знакомого гостя, соседа, родственника, прибывшего на несколько часов, до одного дня и др.). Развитые формы гостеприимства ориентированы на гостя прибывшего издалека, незнакомого или малознакомого, официального представителя, целой семьи и др., которые прибывают на несколько дней или более.

Процесс гостеприимства подразумевает ряд структурных этапов или элементов. Основная забота о приёме гостей лежит на

плечи женщины, которая должна обеспечить им нарядно убранные комнаты, чистоту, подготовить необходимые для удобства предметы, приготовить изысканные, особенно традиционные блюда.

Приём на высоте по всем правилам получается особенно тогда, когда хозяева были осведомлены о прибытии гостей, вплоть до указания дня и часа. Особенно следует предупредить о приезде гостя в городе, чтобы хозяева успели подготовиться и не заставить их суетиться, ощутить неловкость. Пути оповещения о приезде бывают разные – письмо, телеграмма, словесная передача через кого-нибудь из села, заранее договоренность и др. В зависимости от места встречи, от уровня близости гостям, встреча также имеет разные формы приветствия (с цветами, рукопожатием, хлебом – солью, полотенцем, объятием).

При встрече в доме первый здоровается гость: “*Bine v-am găsit*” а в ответ хозяева отвечают : “*Bine ați venit*” (Добро пожаловать), а если гости уже давно знакомы они могут и другие слова говорить: “*Bucuroși de oaspeți*” (Рады гостей), а в ответ хозяева отвечают: “*Bucuroși, bucuroși*” (Рады, рады).

У молдаван не принято спросить гостя какое время он прибудет в гостях, однако хозяева дипломатическим путём необходимо выяснить этот вопрос, знать какую форму приёма им оказать, чтобы они остались довольными. В зависимости от местности и цель прибытия, например, если гость приехал на короткое время, на один день – ему окажут приём, подадут пищу, напитки на один день и возможно сделают какой-то сувенир. Однако если гость приехал на три и более дни, хозяева предоставят условия жизни на этот период – свободную комнату и все необходимое, его будут сопровождать на какие-то формы отдыха (на природе, музеи, по магазинам, выставки, театр, экскурсии), в зависимости от пожелания гостя и хозяина. Сразу после встречи гостей хозяин беседует с ними, обменивается некоторыми информацией, а в это время хозяйка дома готовит угощения и еду для стола. Блюда для приёма готовятся в зависимость от времени суток (завтрак, обед, ужин).

Составным этапом гостеприимства хозяев дома является показ своих достижений в хозяйственной деятельности: что построил новое, сад, огород и не забывает про погреб. Место экскурсий часто бывает погреб с многочисленными банками разных

овощных консервов, бочки с вином, с брынзой, соленья. Обязательно хозяин угостит гостя вином у входа или в самом погребе. В это время хозяйка подспеет накрыть стол и приглашает всех за стол. Вначале подается вода для мытья рук и полотенце для вытирания. Соблюдение народной гигиены глубоко укоренилась у молдаван. Она подтверждается интересными обрядовыми действиями (мытьё рук посажённым родителями на свадьбу – “*spălatul mânilor la nași la nuntă*”; мытьё рук и вытирание одним полотенцем после прихода с похорон. Эти действия показывают большую честь посажённым, а вытирание одним полотенцем – на соединение всех присутствующих с горем хозяев.

Было отмечено, что молдаване принимают гостей за торжественным накрытым столом в гостиной, лучшей парадной комнате в доме – *Casa Mare*, которая является основным элементом характеризующийся образ жизни и культуру, их достоинство и народную мудрость. Гостиная готова к приёму гостя в любое время года и суток. Делом чести считается постоянно поддерживать в ней порядок, иметь неприкосновенный запас лучших провизий.

Принцип уважения к старшим и к гостям определяет порядок рассаживания за стол, где глава семьи отдаёт своё почётное место – во главе стола самым дорогим гостям. Почётными для гостей места за столом являются возле стены, на котором имеется большой ковёр. При обращении к старшим молодые должны придерживаться определенных правил. Недоступно обратиться к пожилому человеку просто по имени. В прошлом у молдаван дети не сидели за одним столом с гостями, будь он ритуальный, свадебный, крестины, а принимали пищу отдельно в другой комнате или на кухне за меньшим столом. Они не должны слушать разговор старших или занимать место за большим столом.

Совместная трапеза является сердцевинной и средоточием ритуала гостеприимства. Любая трапеза, будь то повседневная, праздничная, обрядовая, ритуальная или другого характера представляет собой «действие с определённым знаковым содержанием» [Văduvă, 1997. P. 157-159]. Трапеза является центральным эпизодом не только ритуала приема гостя, но и множество других ритуалов и праздников. Гостям, сидевшие за столом предлагают отведать еду со словами “*Serviți Vă rog*”, “*Luați din masă*”, “*Luați din bucate*”. Данная форма приглашения используется и тогда, когда присутствующие уже насытились и больше не едят. Долгом гос-

теприимства и вежливости хозяина или хозяйки по несколько раз предложить им есть и выпить.

Интересно отметить, что оказание чести гостям заключается в принятии пищи и алкогольных напитков, которые выпиваются только после высказывания каких-то пожеланий – тоста, обычно коротких форм (“*Hai noroc*” – за счастье, *Să fim sănătoși*” – за здоровье, “*La mulți ani*” – за многолетие. Слова упрощения гостей отведать еду и напитки «угощайтесь» всегда на уст у хозяев.

У молдаван, как и у других народов занимающиеся земледелием наиболее сакральным продуктом гостеприимства считался хлеб. Он как бы вмещал в себе счастье и благополучие дома, поэтому ни одно серьёзное дело в жизни крестьян не обходится без угощения хлебом-солью. Соль считается вторым продуктом после хлеба по сакральности. Выражение гостеприимства «хлеб-соль» является обобщенным названием при приёме официальных гостей. Хлеб и соль используют вместе не только в ситуации застолья, но и во множестве различных обрядов: хлеб несёт пожелание и благополучие, а соль защищает от враждебных сил и влияний.

Совместное принятие пищи помимо жизненной необходимости имеет целый ряд иных функций, оно скрепляет социальные связи. Во время трапезы обсуждают ряд проблем, обмениваются информацией, сельскими новостями, принимают ряд задач для завтрашнего дня.

Устраиваются и торжественные застолья по важному поводу, значительные для семьи события (свадьба, крещение ребёнка, приезд почётного гостя, гостей издалека). Во время семейных торжественных застольях рассаживают гостей за стол по значимости в ритуале, предпочтение оказывается самым старшим и родным, почётным гостям. Хозяин дома угощает вином, а хозяйка подаёт на стол вкусные блюда, соблюдая традиции, очередности их подачи.

#### 4. Гостеприимство на современном этапе

Пища и напитки продолжают оставаться важной составной частью традиционного гостеприимства молдавского народа. Сочетание различных блюд и напитков являются характерной чертой для традиционно-бытовой культуры молдаван. Однако значительное своеобразие имеется в ассортименте блюд и напитков, ко-

торые придают трапезе или обряду коммуникативные функции о расположении хозяев к гостям.

В традициях гостеприимства особую роль имеют алкогольные напитки – разные сорта вин, коньяков, водка, самогон домашнего приготовления, вишневка из разных фруктов и ягод, а также сладкие напитки, фруктовые соки, кофе, чай и даже вода. В прошлом обычай пить спиртные напитки «в круговую» из одного и того же стакана у молдаван по видимому имел архаические истоки, что символизировал их единение. Сегодня каждый гость имеет свои принадлежности (стакан, тарелку, ложку, вилку).

Обязательным приложением к напиткам служат разные пищевые готовые изделия и фрукты (грецкие орехи, чернослив, плацинды или вергуту, домашние печенья, овечья брынза, соленья), которые подаются в зависимости от значимости встречи, от родственной или дружеской встречи, функции подтверждения какого-то трудового или коммерческого акта. В определённой степени гостеприимство угощением отражает моральный кодекс семьи, хозяина и хозяйки, уровень культуры и сохранение традиций. Простые семьи обычно могут питаться очень скромно в повседневной жизни, но для гостей накрывают столы, отличившиеся кулинарными излишествами. Чем изысканнее и обильнее накрывают столы для гостей, тем выше становится престиж семьи. Не иметь средств, быть бедным, неимущим считается постыдным, особенно если приходится устраивать семейных праздников и ритуалов с приглашением дорогих, почётных, знатных гостей.

В системе питания и гостеприимства молдаван имеются социальные и зональные особенности, отражающиеся в виде блюд и напитков. На севере Молдовы в знак гостеприимства гостей встретят с крепкими домашними или покупными напитками, мясными изделиями, домашним хлебом, овечьей брынзой, плациндами, соленьями, в центральной и южной части страны – встретят домашним вином, орехами, вареньем и др. В городе – вином, кофе, чаем и сладостями.

Трудно найти в Молдавии крестьянский двор, где рядом с домом не был бы погреб, а в нем бочки с ароматным вином и с разными овощными соленьями, овечьей брынзой, где наглядно видно трудолюбие и социальный статус хозяина. Часто молда-

ване – мужчины любят угостить своих гостей у входа в погреб или в самом погребе, просторный и богатый в приготовлениях. На юге и в центре Молдовы существует обычай гостеприимства, особенно осенью, когда забродит вино, хозяин с глиняным (бурлуем) – кувшином и кружкой в руках угощает соседей и прохожих. Сначала вино смакуют, потом желают друг другу добра и здоровье и только тогда пьют. Обычно мужчины угощают вином, а женщины едой. У молдаван сохранилась красивая и добрая традиция, что тогда когда пекут хлеб, хозяйки обязательно угостят вначале кого-то посторонних куском хлеба или плациндой и только после этого накормят своих домочадцев. Если в гости приходит женщина, ею больше занимается хозяйка дома и её внимание отапливается на показ домотканых изделий, на объём приданного, на новые модели ковров, новые покупки, рассказ о детях и их достижениях и др.

Естественно, что по мере расширения родственных, дружеских, культурно-экономических отношений, поддержания связей ради каких-то благих намерений интересов (желания видетсья, ознакомиться с новыми местами, просто иметь друзей, сохранить и беречь отношения с друзьями и родственниками) на протяжении времени сложились неписанные нормы и для приезжающих в гости. Гости также приезжают не с пустыми руками, а приносят подарки (сувениры, сладости, крепкие напитки, обычно национального характера и др.) и одаривают хозяев дома, близких родственников.

Прибытие гостей в крестьянском доме считается явлением престижным, поэтому в селе относятся доброжелательно к приезду гостей. Более того, когда в сёлах устраивается праздник села “*Hramul satului*”, всё село готовится к этому празднику – делают общую уборку всего хозяйства. Женщины готовят изысканные традиционные блюда и стараются приготовить новых блюд. Прибывшие гости в эти праздничные дни ходят из одного дома в другом ко всем родственникам. Эта традиция сохранилась и по сей день. Важный фактор такого приглашения продемонстрировать свою родственную связь. Обычно показу принадлежит всё наиболее весомое и ценное в крестьянском хозяйстве, а также богатство, творение рук хозяйки и её дочерей (декор интерьера изделиями народного искусства, приданое детей), а в последствии и разнообразные кулинарные изделия, блюда по поводу приезда гостей.

Определённые условия гостеприимства представляются и в город, в зависимости от социального статуса гостя, от расстояния его места жительства, от частоты его приезда, если гость прибыл к своим знакомым и одновременно для участия в какие-то служебных мероприятиях. Друзья создают все условия, обеспечивают гостю завтрак и ужин и он весь день расположен свободно участвовать в свои мероприятия.

Особую значимость имеет знание языка в общении с гостем. Важность знать правила народного гостеприимства и требования современного развития менталитета и его расположенность к знакомству и расширения связей. Тем более это важно в связи с тем, что в результате современной миграции и распространении культурно-экономических связей, расширились связи с зарубежными гостями на уровне официальных встреч, а также в сфере личных и родственных контактов.

### Литература

---

1. Байбурын А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. М., 1990.
2. Despre caracterul moldovenilor și despre obiceiurile lor // Școala Basarabiei. Nr.7, 1919.
3. Дм. Кантемир. Дескриеря Молдовой. Шкоала Советикэ. 1957.
4. Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и социо-нормативная культура. М.Наука.1986.
5. Конгресс этнографов и антропологов России. С-Петербург 28 июня-29 июля 2005 г. Тезисы докладов. С – Петербург. 2005.

*Е. Постолаки*

## РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД СОЦИАЛЬНЫМИ МАРКЕРАМИ ПРЕСТИЖНОСТИ В МОЛДАВСКОМ СЕЛЕ

Любой человек для оценки своего собственного положения или поведения обычно использует некоторых известных ему людей, которые служат для него критерием для сравнения. Как правило, это яркие личности – носители и выразители тех ценностей, которые разделяет человек. Эти люди служат образцом для подражания, эталоном престижности к которому люди стремятся, осозная, что нас окружают личности, которые пытаются нас понять, либо осуждать, исходя из их принципов жизни и морали. Окружающие нас, как и мы, анализируя других, смотрят на нашу одежду, на наш дом, наше поведение, предметы убранства в жилище, порядок в хозяйстве, средства передвижения и мн. др. Все эти атрибуты потребления выступают как символы, передающие конкретную информацию о нас. И есть большая разница интереса к каждому человеку в городе и в деревне.

В молдавской деревне все знают друг друга лично и с разных сторон. Каждый поступок всем виден и становится известным селу. Человек может одеваться как угодно, надеть бриллианты, но односельчане видят, сколько у него во дворе домашних животных и каких размеров его дом, знают, как его семья питается, чем они занимаются. Для всех окружающих – богатство каждого на виду, а бедность не скрыть блестящей одеждой. Часто семейная жизнь многих людей сравнительно бедна в сравнении с той частью их жизни, которая проходит на виду у людей.

По этой причине некоторые даже пытаются скрывать свою личную жизнь, особенно бедность, от чужих глаз.

Но любой человек, в любом обществе мечтает о престижных предметах, о достатке в пище, о приличной красивой одежде, о большом количестве денег, об уютном доме и мн. др. Все эти предметы выступают как символы богатства. И для людей относительно богатых дорогая вещь цена тем, что она не просто удобная, красивая или теплая, но она к тому же выполняет функцию

манифестации высокого положения в обществе и дифференциации от других, кто находится ниже по социальной лестнице.

Таких престижных ценностей множество – недвижимое имущество и ценные предметы, уровень быта, образование, профессия, трудолюбие, хозяйственность, порядочность, добрые, хорошие дети и мн. др., что демонстрируют полевые этнографические материалы, собранные автором. В связи с этим в статье сделана попытка отразить некоторые материально-духовные ценности, как престижные явления, на которые было ориентировано молдавское сельское население на протяжении XX столетия.

Стремление к совершенству своего образа жизни, к увеличению количества престижных символов всегда было характерно для жителей Молдовы. Среди них особое место занимает накопление богатства ради детей, ради их благополучия в будущем, ради неугасимого стремления к престижным ценностям.

### 1. Богатство – социальное преимущество престижных людей

Всегда на первый план социальной престижности выступает *богатство*, созданное кропотливым трудом. Богатыми людьми были и считаются такие, которые имеют много земли, большие стада овец, большие дома и хорошо организованное хозяйство, транспортные средства, большие резервы зерновых и кормов для содержания скота, оборудование для обработки зерновых при первой необходимости, большие плодородные сады, развитое виноградарство и много бочек вина разных сортов, специально приготовленные для холодного времени копченые мясные изделия, бочки овечьей брынзы, сала, соленья, много мешков муки, и мн. др.

Богатый крестьянин может в любое время года или суток принять любого гостя или целую группу людей и сытно накормить (не бегая в магазин, или не приглашая есть в столовой, если у тебя есть дом, хозяйка в доме), так как это считалось неприличным не иметь в доме продуктов для приема гостей или для обеда самому.

Поэтому в молдавской семье эти черты характера и трудолюбия, стремление к накоплению основных средств для получения высокой оценки «он хороший хозяин, жена – хорошая хозяйка» передавались детям с малых лет. Потомки должны были

любить землю, ухаживать за ней и получать богатые урожаи, устроить комфортный быт в доме и уметь все необходимое создавать руками.

Молдаване воспитаны с детства в духе уважения и поклонения земле, солнцу и воде, восприятия природы как источника силы и богатства. Поэтому в народе бытуют поговорки, которые указывают на мировоззрение, основанное на экологической адаптации и единства человека с его природным окружением как необходимым условием для жизни: «*Pămîntul îl hrănește pe om*» (Земля кормит человека); «*E păcat să lași pămîntul pîrloagă*» (Грех оставить землю необработанную); «*Nu aștepta daruri de la natură*» (Не жди дары от природы) и мн. др.

В отличие от некоторых народов, которые считают, что «сельскохозяйственная обработка земли – это пагубное действие, землю нельзя беспокоить, тем более “ранить”, так как Земля от этого “плачет”» [Муллагулов М.Г. // VI Конгресс, 2005. С. 339], в молдавском селе к земле относятся иначе, считая, большим грехом оставить землю не обработанной, не ухоженной и не получать от нее взамен средства для жизни и предметы потребления. Таким образом, природно-географический фактор находит отражение в сохранении устойчивости развития хозяйственного и общественного быта молдаван, в доминировании земледелия, скотоводства, садоводства, виноградарства и др. Поэтому объемы и качество земельных участков, их месторасположение и урожаи, полученный с них, наличие техники для обработки всегда являлись одними из критериев оценки социального положения, престижного статуса и способности поднять уровень потребления их хозяев.

Неравенство социального статуса среди молдаван стало особенно сильно проявляться при формировании крестьянских хозяйств, в которых семья имела в собственности и пользовании землю, но не равную с другими соседями и сельчанами, что породило имущественное неравенство. Первоначально землю обрабатывали в основном силами семьи, но часто устраивали и формы коллективной взаимопомощи (*clacă*), когда собиравшиеся выполняли работу для хозяина. Позже некоторые более зажиточные стали использовать наемный труд за определенную плату или за пищу и продукты питания. Постепенно в молдавских селах стало углубляться социальное неравенство, одни владели средствами производства и позволяли себе использовать наемный труд, дру-

гие лишались этой возможности. В результате происходила поляризация и появление зависимости большинства жителей села от нескольких его представителей. Богатыми и престижными становились единицами, а бедными – большинство.

Естественно, что богатые люди постоянно стремились увеличить свои богатства и укрепить свои социальные позиции, расширяя собственное хозяйство, привлекая дополнительную рабочую силу, приобретая новые участки земли и технику для ее обработки и сбора урожая.

Это стремление и поляризация в сельской среде наблюдается и сегодня, особенно после проведения земельной реформы, когда в результате многие крестьяне оказались без средств для ее обработки, а престижные влиятельные люди у власти, лидеры в экономике села занимали большие площади наилучших земель и машинную технику.

В результате появилась зависимость между сельскими жителями, одни зажиточные («*господин*», «*лидер*», «*фермер*»), другие – основная масса – среднее крестьянство, и бедные.

Наряду с земледелием и скотоводства в молдавском селе широкого были развиты народные промыслы как продолжение основных видов хозяйства. И в этом отношении, уровень мастерства также носил характер социального маркера. Поньше на селе престижными занятиями считаются: мельник, винодел, пасечник, меховщик, мастер по изготовлению хорошей мебели, окон, дверей, бочек для вина, мастер по изготовлению изгородей, веранд из металла, порой специалисты по выкапыванию колодезев. Последние считались не только престижными, но и очень чистоплотными и одаренными. Среди престижных профессий были: священник, врач, директор школы, агроном и др., то есть представители основных направлений в жизни и быту населения. Если принять во внимание гендерный аспект престижности, вне сомнения, преобладали в основном мужские профессии, а женщины должны были оставаться при домашнем хозяйстве и занимались ручным домашним производством тканей для семьи, дома и обрядов (*zestre*, *legători*), вышивками и кружевными изделиями, приготовлением еды, уходом за детьми, за хозяйством, за огородом и мн. др.

Удачно сочетая все эти занятия, некоторые достигали высокого совершенства в изготовлении ковров, декоративных тка-

ней. Именно они занимали престижное положение среди сельских хозяек (*femeie gospodină*, *meșteriță iscusită*). При заботливой хорошей хозяйке и муж имеет честь этим гордиться. При этом в селе судят о жене по тому, как одет ее муж, какое приданое она приготовила детям, как украшен рукоделием ее дом. А о семье и ее социальном статусе составляют представление по тому, как организовано хозяйство, по порядку во дворе. Являясь важным критерием для оценки уровня культуры села в 30-е гг. XX, в центральной части Молдовы были организованы сельские соревнования на лучший дом и хозяйство, на убранство дома. Особо богатыми считались большие дома, имеющие 2-3 ряда приданого.

Символом богатства и высокого социального статуса принято считать и ориентацию на сохранение традиций в проведении семейных праздников и обрядов по существующей движущейся планке (мода), которая включала в свой репертуар и старинные традиции, свидетельствующие об уровне богатства, а именно, наличие богатого приданого, особенно для девушки, но и парню. Если в Молдове в приданое девушки входили 2-3 больших ковра, налавники, рулоны декоративных тканей, полотенца, скатерти, подушки, одеяла и множество других необходимых вещей, которые по традиции «выносились на показ» из дома невесты под особую музыку (*hostropățul*), то жениху родители старались подарить кусок земли, материалы на строительство дома, лошадь и др., но обязательно одеяло, коврик и подушку.

Престижными до сих пор считаются большие свадьбы на 200-250 пар приглашенных, с 30-40 видами блюд, с престижными дорогими напитками, экзотическими фруктами и сладостями.

Высокий уровень социального маркера составляет и представительный состав приглашенных, их профессия и занимаемый пост, количество денег, которыми одаривали молодых, одежда и транспорт, в котором приехали, – все это является важными признаками публичной оценки статуса престижности.

Также большое внимание уделяется подаркам (*legători*), которыми родители невесты одаривают посаженных родителей, родственников жениха, а также почетных приглашенных. По количеству денег, полученных в подарок для молодых на свадьбе, по ценности и количеству подарков судят о характере свадьбы – была богатая, средняя или бедная.



## 2. Предметно-бытовая среда

Многочисленные этнографические полевые материалы и наблюдения позволяют констатировать, что у сельских жителей Молдовы издавна и по сегодняшний день сохранился повышенный интерес к материальным благам и высокому уровню быта, которые являются существенными ценностями, определяющие престиж семьи. Предметная среда семейно-бытовой сферы создается не только в зависимости от существующих традиций, но она зависит еще и от уровня материальной и духовной культуры семьи, а также от мнения окружающего общества. Следовательно, материальные блага, вещи которыми мы пользуемся, имеют социальную значимость, образуя целостность мировоззрения сельской народной среды.

Предметы, которые нас окружают в разных сферах жизни – дома, на работе, в хозяйстве – создают среду нашего обитания в повседневной жизни и приобретают важную роль в системе ценностей. Нас интересуют предметы, которые создавал человек. Эти ценности в прошлом создавались вручную в каждой крестьянской семье, и лишь некоторые заказывались мастерам, приобретались на ярмарках, в магазинах. Определенные предметы быта и хозяйства из натурального сырья (дерева, лозы, камыша, папоры, глины, камня и др.) производил мужчина, а из конопля, льна, шерсти, шелка – сырья полученного в хозяйстве, создавала женщина. В каждой крестьянской семье было широко развито домашнее ручное ткачество. Женщины ручным способом на самодельных деревянных станках изготавливали большое количество тканых и ковровых изделий, удовлетворяющих запросы семьи в таковых для одежды, украшения и утепления жилища, ведения хозяйства и проведения различных праздников и обрядов.

Согласно народной традиции высоко ценились ткани ручной работы. По количеству и качеству домотканых изделий в создании предметно-бытовой среды, а также мебели судили о состоятельности семьи, уровне мастерства и эстетическом вкусе их создателей. Основную роль в создании окружающей предметной среды играли женщины, одаренные талантом, творить красивые вещи, в основном текстильные: тканые, вышитые, вязаные изделия. На протяжении длительного времени сложились конкретные традиции, согласно которым для организации предметно-бытового пространства создавались определенные виды тканых

(полотенца, настенные дорожки, покрывала, скатерти, половики, налавники) и ковровых (ковры гладкие и длинноворсовые, петельные) изделий, а также вышитые и кружевные изделия. Следует отметить, что сложившиеся традиции относительно неписанного правила оформления предметно-бытовой среды у молдаван являлись ориентиром для соблюдения всеми жителями села, как дань традиции, как престижность семьи. И в связи с этим строго соблюдали вид тканого предмета и его назначение в интерьере. Место в интерьере всегда определяли вид изделия, исходное сырье, техника изготовления и художественное решение, которые сочетаются в зависимости от его функции.

Специфику предметно-бытовой среды и стремление достичь определенного уровня престижности можно проиллюстрировать замечанием, оставленным И.С. Аксаковым в одном из писем из Молдавии: «Как бы ни был беден молдаванин, хата его убрана коврами и разными домашнего искусного рукоделья тканями...» [Аксаков И., 1892. С. 204].

Предметов ручного изготовления, благодаря которым создавались предметно-бытовая среда и престижность семьи, было множество. Они имели разную функциональную значимость, соответствующее декоративное решение и примененное исходное сырье. Поэтому детей, особенно девочек, с 10-12 лет обучали разным ремеслам – ткачеству, ковроделию, вышивке, вязанию, приготовлению блюд и навыкам содержать дом и семью в уюте и чистоте, умению вести домашнее хозяйство и сохранить престижность семьи своим трудолюбием и старанием поднять уровень совершенства и богатства.

Исходя из такой традиционной установки, родители жениха присматривались к девушкам, подбирая невесту для сына, на богатство и престиж ее родителей, и если кто-то из соседей производил хорошее впечатление, посылали в дом ее родителей сватов. Выходя замуж, девушка должна была иметь на выданье богатое приданое (*зестре*) из собственноручных изделий, которыми сама сможет украсить дом, одеть семью и иметь для ведения хозяйства необходимые утилитарные изделия минимум на 5 лет. Среди таковых наиболее престижными являлись ковры, одеяла, ковровые изделия, полотенца, настенные «простыни», приспособления для зернового хозяйства (*веретки*), мешковина и др.

### 3. Потребление как средство сообщения о себе

Потребляя какие-то предметы, одеваясь в дорогую или дешевую одежду, мы должны осознавать, что своим видом передаем окружающим какую-то информацию о нас. В процессе потребления предметы превращаются в символы. Потребляя их, с одной стороны, мы удовлетворяем свои естественные потребности, а с другой – сообщаем окружающим, кто мы есть и мн.др. Следовательно, потребление выполняет функцию сообщения и одновременно способствует налаживанию определенных отношений. Особенно на селе в зависимости от потребления дорогой одежды или средств транспорта, от использования изысканных и дорогих напитков и пищевых продуктов, от потребления дорогих ювелирных изделий и мн.др. часто складываются социальные, родственные, дружеские отношения и формируется мнение сельских жителей о престижности семьи.

Через потребление вещей передается идея единства и похожести на других людей, либо стремление принадлежать к группе избранных – престижных людей, а иногда показать свой индивидуальный «имидж», свою оригинальность. Потребление вещей высокой цены и фирменного производства является демонстрацией своего социально-экономического положения, своего высокого и престижного статуса. Тяготение к группе богатых, престижных и могущественных людей у молдаван, как и у других народов, существовало всегда, продолжается и сегодня, независимо от экономического кризиса.

Современная активизация общения между людьми разных этнических культур, работа за рубежом подталкивает людей на *демонстративное потребление*. Это касается в первую очередь приобретение материальных ценностей (жилища, автомашины, мебели, использование дорогих импортных вещей и мн.др.). Если говорить о таких духовных ценностях как образование, культура, знание языков и др., сегодня считается престижным обучение в высокоразвитой зарубежной стране и получение там высокооплачиваемой работы, приобретение комфортного частного дома, дорогих марок автомобилей членами семьи, отдых на дорогих курортах и мн.др.

Не удивительно, что всегда было и предлагает существовать «показное, демонстративное потребление», которое двигает мно-

гими людьми, порой совсем не богатыми, но стыдящимися быть признанными бедными. Быть бедным у молдаван стыдно.

В молдавском селе бедность здорового человека способного работать, но нетрудолюбивого, тех, которые потребляют спиртные напитки и ведут непримерный образ жизни, осуждают. Лишь в доме пожилых и больных людей, в многодетной семье без наличия рабочих рук, с ограниченными возможностями приобретения необходимых средств для выживания, селится бедность, которую очень трудно «выселить». Такие семьи вынуждены потреблять на грани своих финансовых возможностей, стремясь выживать и одеваться в самых дешевых магазинах, надевая один и тот же наряд много раз.

Наглядно можно проследить, как взаимодействуют стремление к престижности и уровень потребления на проведении семейной обрядности. Следует обратить внимание на уровень употребления пищевых блюд, на свадьбах, количество и разнообразие, которых в среднем бывает 30-35. Независимо от уровня обыденной жизни и потребления, каждый крестьянин тратит на проведение этого обряда все свои накопления, заранее специально готовит необходимые ритуальные предметы (*legători*) и приданное (*zestre*), а также денежные средства для проведения свадьбы своим детям. Некоторые даже одалживают и расплачиваются потом несколько лет, но только чтобы сыграть богатую и красивую свадьбу – «как у других или лучше». Большую роль играет мнение сельчан о твоём социально-экономическом положении, о том, как сохраняешь и бережешь сложившиеся традиции, которые являются как бы неписанными законами и правилами, по которым обязан жить крестьянин.

### 4. Личные качества человека – важный социально-культурный маркер

С точки зрения этнографической классификации ценностей на материальные, духовные и социальные, следует понять, как они взаимодействуют, т.к., например, на материальную культуру оказывают влияние и те, и другие. Однако здесь речь идет о традиционно-бытовой культуре, о личных качествах человека, способствующих поднятию его социального статуса, его престижности. До сих пор мы отмечали больше материальную, потребительскую сторону, формирования статуса престижного, богатого

человека. Однако в традиционной духовной культуре молдавского этноса большое значение также придается личным качествам человека. Чтобы добиться признания и попасть в ранг влиятельных людей, действиям которых подражают и к словам которых прислушиваются, необходимо обладать незаурядными личными качествами (внешняя привлекательность и доброжелательность, здоровье, мудрость, образованность, порядочность и др.). Согласно сельской мудрости – больной человек не может стать ведущим лидером.

В формировании личных качеств будущего видного человека играет семья, благополучные дети, и семейные отношения. О таких детях говорят «он из хорошей семьи порядочных людей, хороших хозяев».

Престиж семьи достигается также за счет личных качеств ее членов, определяется системой ценностей и ее имущественного положения, места, занимаемого в иерархии сельской власти. И поскольку у молдаван главой семьи считается муж, его престиж, его авторитет, его социальный статус распространяется на членов его семьи. В связи с этим, в селе сложился особый стереотип отношения к престижным семьям. С ними пытаются либо быть на расстоянии, либо завязывать хорошие отношения. Часто общение детей в одной школе, может служить поводом установки дружественных отношений семей различающихся по имущественному статусу.

Обычно видные, знатные люди, занимающие особое экономическое и социальное положение в селах, становятся с возрастом, умудренными опытом и знаниями, обладающими особыми личными качествами, владеющими хорошими организаторскими способностями, умением найти общий язык со всеми, быть решительными и хозяйственными руководителями, быть человечными, добропорядочными, понимающими... (*a fi om de omenie*”, „*a fi om înțelept*).

Престижность сельского человека нередко (но не всегда!) передается через поколения. В связи с этим критерием положительного статуса молодого поколения, либо отрицательного примера в селе говорят: «*Surcica nu sare departe de la trunchi*». Ценности и социальный статус престижного положения, как маркер видного человека, могут быть приобретены, главным образом, за счет личных качеств и черт его характера, а также при наличии

имущества (полученного по наследству, приобретенного за счет должностного положения, за счет накопления и т.п.).

Социальный статус человека высоко поднимается за счет уровня образования, места, занимаемого в обществе и жизни, а также нахождения на руководящей должности, например, от причастности к сельской власти. Был отмечен ряд характерных черт характера, необходимых для того, чтобы сформировать себя как личность, как человека, занимающего особое положение в сельской местности. Для молдавской семьи очень важно воспитать у детей трудолюбие и уважение к старшим и родственникам, соблюдение и почтение возрастной иерархии, готовность к взаимопомощи близким. Во время наших экспедиций были зафиксированы такие мудрые неписанные правила воспитания детей: «*Să nu te prindă soarele în pat, dacă vrei să fii om bogat*» (Чтобы солнце не застало тебя в постели, если хочешь стать богатым); «*Aceștea de la Plopi se scoală cu noaptea-n cap și lucrează cu felinarul*» («Эти» из села Плопь встают, когда еще ночь, и работают при фонаре); «*Cine se scoală dimineața ajunge departe*» (Кто встает рано утром – достигнет вершины). Считается, что село Плопь Дондюшанского района – это село богатых и трудолюбивых крестьян, но таких сел на самом деле множество.

Не зависть, а здоровое размышление по поводу интереса сравниться с богатыми людьми, можно найти в таком встреченном нами выражении: «Если я смотрю на Тимофте (бедняк), тогда я могу сесть на пороге и ждать, пока он догонит меня в богатстве, а если смотрю на Софрони Букатару (зажиточный крестьянин) тогда я (середняк) должен встать рано-рано и трудиться, чтобы догнать его (по имущественному критерию)» [Этнографические материалы, с. Цауль, 1974 г.]

Хорошие и послушные дети обычно получали образование и оставались в Молдавии, миграционные явления не приветствовались, за исключением тех случаев, когда молодых оставляли после учебы работать в столице или других городах. Особенно подвергались критике те, кто не приспособлен трудиться, но рещался выезжать в другие дальние края (например, в Россию) в поисках работы («как бы в поиске больших денег – за длинным рублем»). В этом отношении крестьяне говорят: «Трудолюбивый парень из хорошей семьи всегда найдет, чем заниматься в селе, он найдет себе работу».

Естественно, что сегодня при экономическом кризисе, как в Молдове, так и в других местах, крестьяне стали относиться к процессу миграции в поиске рабочих мест и средств для проживания по-другому. В Молдове этот феномен катастрофически отразился на демографической картине страны, на воспитании детей, на семье и семейных отношениях, на перспективе развития молдавских сел.

### 5. Действия для сохранения социального престижа

Достигнув определенного положения в сельской местности, благодаря имущественному или должностному статусу, образованию, личным качествам и т.п., очень важно сохранить этот уровень, вопреки всем событиям и влияниям. Независимо от того, богат ты или беден, в селях при сравнении крестьян среднего уровня жизни существует стремление показать себя на высоте, не хуже других. Бытует определенная конкуренция среди социальных групп, представителей высокого положения и это сказывается на сфере потребления. Есть разница в стремлении к ценностям, к престижности в сельской местности и в городах. В зависимости от сложившихся стереотипов бытовых традиций в селах наблюдаются устойчивый интерес к сохранению определенных материальных и духовных ценностей, а одновременно и своего социального престижа.

Престижные люди старшего возраста или умудренные опытом и знаниями, влиятельные и знатные, занимающие особое экономическое и социальное положение всячески пытаются сохранить свой статус, используя при этом многие рычаги и формы: покупка дорогих вещей в фирменных магазинах, не торговаться при покупках, а дать даже лишние деньги, дарить дорогие подарки, пить дорогие напитки, обедать в дорогих ресторанах, отдыхать на дорогих зарубежных курортах, иметь дома несколько прислуг, обучать детей в видных зарубежных институтах, иметь по несколько дорогих иностранных автомашин, иметь несколько домов, магазинов, фирм...

Одной из форм укрепления своих позиций и статуса престижного человека был и остается дарообмен, суть которого состоит в создании новых и поддержании существующих связей между людьми. Дарообмен как форма установления связи и показа своего преимущества возник давно, при наличии избытка продуктов,

художественных изделий, рукоделия и т.п. В качестве дара может выступать вещь, которая понравилась гостю или может ему пригодиться. Отказ от дара рассматривается у молдаван как оскорбление. Ценность подарка состоит не столько в самой вещи, сколько во внимании и уважении к гостю, а также в намерении в укреплении связей. Как было уже отмечено, у молдаван принято дарить продукты, фрукты, напитки (например, вино), изделия рукоделия, другие сувениры.

Анализ мнений жителей о системе ценностей в молдавском селе позволил выявить некоторые особенности проявления социального маркера престижности. Таковыми являются: обеспечение высокого уровня основных жизненных благ, престижных ценностей, среди которых – примерная благородная семья и благополучные дети с высоким образованием и социальным статусом руководителя или высокооплачиваемой профессии, большой красивый дом и хозяйство, наличие плодородных земель и техники для ее обработки, богатая предметно-бытовая среда, автотранспорт, денежные сбережения и т.п.

Этим престижным ценностям присущи изменения аналогично явлению моды, которая является мощным фактором общественной жизни, универсальной нормой, неограниченной в социальном пространстве. Моде свойственны две противоположные тенденции: отличаться от других и быть похожими на других. Престижные богатые люди используют моду, богатство как средство казаться лучше и «выше», более благородным, чем все прочие. Одновременно потребностью привилегированных является быть похожим на других: не на всех, а на группу лучших, более благородных, по их мнению. Подобные изменения, стремление равняться на современную моду частично проникает и в молдавские села, во многие системы народной культуры, быта и общественного мнения.

### Литература

- Аксаков И.С. Письма, Т. III ч. 1 (письмо от 23 ноября 1855 г. из Бендер). М., 1892.
- Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973.
- Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Создано человечеством. М., 1984.
- Землянухина Л.В. Эстетика, этнография, быт: Учебник для вузов. М., 1994.
- Козлов В.И. Этнос и культура // СЭ. 1979. № 3.

Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983.

Почему существует мода? Размышления на тему. М, 2001.

Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.

Этнографические исследования развития культуры. М., 1985.

VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург 28 июня – 2 июля 2005. СПб., 2005.

Diversitatea expresiilor culturale ale Habitatului Tradițional. Materialele conferinței Internaționale 2-4 august 2007, Chișinău. Chișinău, 2007.

Iorga N. Originea, firea și destinul neamului românesc // Enciclopedia României. Vol. I. București, 1938.

Moldova XXI. Strategia națională pentru Dezvoltare Durabilă. Chișinău, 2000.

Satul Românesc contemporan \ Coord. M. Fulea, V. Florian, A. Sârbu. București, 1996.

*Т.В. Зайковская*

### **КОНЦЕПТ ГОСТЬ В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ РУССКИХ, МОЛДАВАН И БОЛГАР**

**В**данной статье представлена характеристика реакций на стимул *гость* на фоне реакций на стимулы *дом* и *сосед* с точки зрения оппозиции *свой–чужой*.

Выбор тех или иных методов исследования зависит, в том числе, от специфики рассматриваемых объектов, применение же нескольких различных методов по отношению к одному и тому же объекту позволяет осветить его более основательно. Метод свободного ассоциативного эксперимента в настоящее время используется довольно широко. Это, в частности, объясняется тем, что теперь, помимо двух традиционно известных и признанных способов представления языка (язык-совокупность, воплощенный в текстах, и язык-система, отраженный в грамматиках и словарях), специалисты отмечают еще одно его проявление, а именно: «ассоциативно-вербальная сеть, будучи онтологической по своей сути, фиксирует психологически релевантные связи и отношения, которые не находят отражения в системной и текстовой ипостасях языка» [Добровольский Д.О., Караулов Ю.Н., 1993. С. 9].

Таким образом, действенный метод ассоциативного эксперимента способствует выявлению и тех языковых фактов, которые остаются скрытыми при использовании других методов исследования. «Как феномен, ассоциативная связь определена именно культурой во всем ее многообразии – всеми знаниями, опытом, в том числе чувственным опытом, но при этом таким опытом, в котором мы не отдаем себе отчета... Изучая ассоциации в АЭ (ассоциативном эксперименте – Т.З.), мы, таким образом, апеллируем к неосознаваемому, глубинному слою нашей психики» [Фрумкина Р.М., 2001. С. 192].

Понятие дома обладает огромным значением в мировосприятии подавляющего большинства народов, возвышаясь до символической значимости: «Дом символизирует внутреннюю сущность... Дом – это в то же время и женский символ, который

сопрягается со значением убежища, матери, защиты, материнских объятий» [Dicționar de simboluri, 1994].

Конечно, с предметной точки зрения дом – это строение, здание, постройка. Вместе с тем, строения могут иметь различное предназначение и в зависимости от этого называются по-разному: храм, школа, больница, магазин и т.д. Однако в ходе проведенного ассоциативного эксперимента с тремя группами респондентов (русскими, молдаванами и болгарскими) выяснилось, что данный стимул вызывает реакции, прежде всего связанные с жилищем, кровом, родным углом и, следовательно, – по принципу метонимии – с семьей, отношениями в ней и т.п.

Данный концепт занимает чрезвычайно важное место в языковом сознании всех трех указанных групп информантов. В отношении, например, русских это подтверждается и исследованиями российских ученых. Так, результаты опросов общественного мнения, посвященных изучению таких составляющих массового сознания как основные ценности, жизненные цели, установки, социальные установки различных половозрастных и социальных групп населения представлены в коллективной монографии «Ментальность россиян» (1997). Согласно изложенной в монографии информации, в первую группу системы базовых ценностей современного русского входили такие понятия, как *семья, дом, мир, равенство, труд, любовь, союз, надежда, согласие, свобода и порядок* (1993); *семья, дом, согласие, любовь, порядочность, труд, достаток, духовность, мир и союз* (1995). Эти ценности ориентированы на индивидуальную, семейную сферу жизни. Во вторую группу оказались включены ценности, связанные с функционированием человека в обществе или с жизнью общества в целом: *законность, демократия, профессионализм, патриотизм, стабильность, духовность, прогресс* (1993); *законность, патриотизм, прогресс, профессионализм, могущество* (1995) [Ментальность россиян, 1997. С. 69].

Ведущей тенденцией, отмечаемой авторами, является уточнение состава и структуры взаимосвязей ведущих ценностей, опираясь на которые россияне надеются «достичь если не благополучия, то индивидуального выживания и модернизации общества» [Ментальность россиян, 1997. С. 71]. Процесс формирования ядра системы ценностей характеризуется и тенденцией к уменьшению веса ценности *свобода*: «мирный труд, безопасность

семьи и дома – вот ценностный лейтмотив жизни абсолютного большинства россиян в настоящий период» [Ментальность россиян, 1997. С. 74].

К таким же выводам приходит и исследователь Н.В. Уфимцева, сравнивая сведения о ядре языкового сознания русских, полученные в итоге трех этапов ассоциативного эксперимента, и структуру базовых ценностей, выявленную социологами: «В ядре языкового сознания русских представлены только ценности, которые, по классификации социологов, ориентированы на обеспечение индивидуальной жизни: у социологов – *семья-дом, любовь, труд, достаток, мир*; в ассоциативных экспериментах – *дом, жизнь, деньги, любовь, работа-дело, мир*» [Уфимцева Н.В., 1998. С. 193], которые, как легко можно увидеть, в целом перекрываются. Кроме того, в отношении концепта *дом* надо отметить и следующее: «Данные раннего онтогенеза показывают, что *человек, дом, хорошо, большой, говорить*, а также негатор *не (нет)* являются смысловыми доминантами русской языковой личности.., которые действуют в семантической системе ребенка с трехлетнего возраста» [Соколова Т.В., 1998. С. 17].

Рассматривая проблемы, связанные с мифологемой дома в русской литературе XVIII – XIX вв., Р.Я. Клейман подчеркивает, что она «восходит к таким общечеловеческим архетипам культуры, как кров, очаг, жилище, хозяйство, быт, семья и т. д. – все то, что еще древние греки определили емким понятием «ойкос» («экос»)… Для российской словесности *дом* – не просто один из ряда архетипов, даже важнейших. Дом – это некая особая суперконстанта, мифологема, значимость которой в системе вечных ценностей русской ментальности трудно переоценить» [Клейман Р.Я., 2003. С. 122].

Таким образом, нетрудно увидеть, что концепт *дом* занимает одно из самых устойчивых мест в сознании русских – об этом свидетельствуют результаты исследования различных областей знания – лингвистики, социологии, литературы. То же самое, по нашим наблюдениям, относится к молдаванам и болгарам.

Проанализируем сведения, полученные в результате свободного ассоциативного эксперимента, проведенного среди носителей трех языков – русского, болгарского и молдавского/румынского – с целью выявления реакций на стимулы *дом, сосед* и *гость*. В каждой группе было по 200 человек, примерно поровну жен-

щин и мужчин. Подавляющее большинство участников эксперимента относится к категории учащейся молодежи. С учетом того, что русское население в Молдове проживает преимущественно в городах, участники эксперимента, являющиеся носителями русского языка, – практически все, без исключения, городские жители. В две другие группы были включены представители как городского, так и сельского населения.

### ДОМ // CASĂ // КЪЩА

Несмотря на несомненную значимость концепта *дом* для носителей всех трех рассматриваемых языков, в их языковом сознании он занимает неординарное место. Об этом свидетельствуют данные, полученные в результате свободного ассоциативного эксперимента.

Русские	Болгары	Молдаване
<i>уют, очаг, тепло, теплота, уютный, теплый, огонь</i>	<i>голяма</i> (большая), <i>красива</i> (красивая), <i>родното място</i> (родное место), <i>семейно огнище</i> (семейный очаг)	<i>mare</i> (из выражения <i>casă mare</i> – горница, комната для гостей), <i>caldă</i> (теплая), <i>rădăcini</i> (корни), <i>locul pentru familie (ont-reagă)</i> (место для всей семьи)

Русские отреагировали на данный стимул реакциями *уют, очаг* (они распределились практически поровну между собой – около 25%), *тепло, теплота* (не намного меньше – около 20%) и поддерживающими их словами *уютный, теплый, огонь, пылающий камин* и др. – с учетом которых в действительности удельный вес семантического содержания указанных первых трех реакций значительно больше, чем 20–25%. Не говоря уже о том, что и реакции *уют, очаг, тепло* также в известной степени связаны между собой определенными внутренними параллелями. Таким образом, получается, что более половины участников эксперимента отреагировали указанным образом.

Преобладающей реакцией у болгар (более трети участников эксперимента) было слово *голяма* (большая) (лексема *къща* – дом – в болгарском языке относится к женскому роду). Во вторую очередь отмечены *красива* (прекрасная), *родното място* (родное место), *семейно огнище* (семейный очаг) – все вместе представля-

ющие также около трети ответов. И лишь в третью – слова *уют* (уют) и *уютна* (уютная), которые тоже являются достаточно распространенными (около 10%), но, как видим, явно не настолько, как у русских. Что касается реакции *красива* (прекрасная), небезынтересно отметить, что ответ *хубава* (красивая) наблюдается лишь среди одиночных реакций – то есть блок ответов *красива*, по-видимому, знаменует собой не просто внешний вид дома, а нечто более глубинное, имеется в виду не только дом как стены, как архитектурное сооружение, а прежде всего его символическое значение – как вместительное для семьи, где царят мир, лад и гармония. Ведь по большому счету, если рассмотреть наиболее распространенные реакции у всех групп испытуемых, то станет очевидно, что большой дом необходим большой семье. Тепло и уют в нем существуют и важны не сами по себе, а потому, что там живет семья – родные, любящие люди. Дом является родным не только потому, что ты в нем родился.

У молдаван существует словосочетание *casă mare*, что, согласно словарям, в переводе означает горница, комната для гостей, но в действительности имеет символическое значение, в немалой степени поддержанное одноименным производением И. Друцэ. Вот как об этом говорит автор устами своего героя деда Иона: «Каждый человек должен иметь свою *каса mare*... Это не дом для жилья – это похитрее. Дом для жилья везде домом называется. А *каса mare* – это Большой дом. Еще дед мой сказывал, что и тогда, когда и мед отдавал чем-то горьким, когда было больше лачуг, чем домов, то и тогда у каждого настоящего человека была своя *каса mare*, свой Большой дом. То есть был такой уголок в лачуге, который хозяйка убирала понаряднее, присматривала за ним, как за своим ребенком, и называла *каса mare*... Великое дело, когда у человека есть своя *каса mare*. Здесь хозяйка бережет свои лучшие песни, а хозяин – свои шутки, берегут так, чтоб всегда были под рукой. Сюда приходит Новый год и кладет свои подарки в детские башмачки, здесь справляются праздники, свадьбы, крестины... А иногда просто придешь сюда отдохнуть – только переступишь порог, и сразу жизнь милей, и ты себе кажешься моложе и умнее, чем ты на самом деле...» [Друцэ И., 1977. С. 6]. Так что совсем не удивительно, а даже закономерно то, что около половины участников эксперимента – носителей молдавского/румынского языка – отреагировали

на стимул *casă* ассоциацией *mare*. Другие наиболее частотные реакции молдаван на данный стимул также, как и у других двух групп, связаны с теплом и семьей. То, что во многих анкетах встретилось пояснение (*întreagă*) – *locul pentru familie* (*întreagă*) (место для всей семьи), говорит, по всей видимости, о силе внутрисемейных связей (в широком смысле слова), отличающей многие молдавские семьи, и, возможно, основано на традиции, часто соблюдающейся и поныне, когда в одном доме проживает несколько поколений родственников: дети выросли, обзаводились своими семьями и детьми, продолжая жить в отцовском доме. У болгар тоже было так до недавнего времени. Может быть, поэтому у болгар и молдаван с их более патриархальным укладом жизни встретились такие реакции, как *родното място* (родное место), *rădăcini* (корни), которые не отмечены у русских.

Как уже было сказано, у всех трех групп испытуемых среди реакций на стимулы *дом / къща / casă* встретились ответы *семья / семейство / familie* и наоборот (см. ниже), что уже само по себе представляется очень показательным. Эти взаимосвязи отражены, например, в таких ответах на слова *дом / къща / casă*, как *радость, любовь, защита, гармония, тепло; защита* (защита), *обич* (любовь), *спокойствие* (покой), *хармония* (гармония); *căldură* (тепло), *dragoste* (любовь), *locul, unde se află întreaga familie* (место, где находится вся семья) и др. Да – защита, да – покой, но не потому, что спрятались за стенами и заборами. А потому, что вокруг – родные и любящие, готовые прийти на помощь.

Анализ был бы неполным без указания на то, что среди ответов во всех трех группах отмечены и такие реакции на данные стимулы, как *родина / родина / patrie*.

Значимость дома как «сооружения», «места», «вместилища» также присутствует в сознании носителей рассмотренных языков, но не она, как было показано, имеет первичное значение: *место жительства, забор, квартира, собственность, богатство, крыша, стены, уборка; двор* (двор), *харман* (часть усадьбы с огородом и фруктовыми деревьями), *прозорци* (окна), *ограда* (забор) и др. Однако при всем этом, если *крыша*, то *над головой*, если *стены*, то *родные* – то есть не просто указаны слова *крыша, стены* и т.п. Эти понятия снабжены определенными пояснениями, так или иначе вычлняющие в понятия

*дом* в первую очередь не только и не столько семантику «сооружение».

Таким образом, ясно видны параллели между этими реакциями носителей различных языков.

### СОСЕД // VECIN // СЪСЕД / КОМШИЯ

Данные стимулы вызвали у испытуемых различных групп интересные и зачастую противоречивые реакции. Представляется правомерным рассмотреть этот концепт в рамках оппозиции *свой – чужой*, кстати, забегаая вперед, то же можно сказать и о стимулах *гости / oaspeți / гости* (см. ниже). Дело в том, что образ соседа – это в известной мере образ *чужого* (если под *своим* понимать каждого члена семьи). Таким образом, соседи – это чужие, не свои. С одной стороны, соседи – это чужие, взаимоотношения с которыми отличаются от сложившихся между своими, между членами семьи. С другой стороны – это не просто чужие, а живущие на ближайшей территории, рядом, поэтому с ними надо жить дружно и стараться ладить: они могут с легкостью навредить, но к ним проще и обратиться за помощью в случае нужды. Несомненно, это – стереотипы установок поведения, сложившиеся на протяжении сотен, если не тысяч лет на основе практической необходимости, которые прежде отражались и в различных ритуалах. Если исходить из того, что «в ритуальном мышлении пространство разделено на три значимые зоны: «свою», «чужую» и «нейтральную», то есть границу, зону взаимодействия, каждая из которых имеет свою эмоциональную окраску» [Монич Ю.В., 2000. С. 84], то соседи находятся в области этой границы. Ближе к внешнему ли ее краю, или к внутреннему – это уже зависит от сложившихся взаимоотношений, основанных на специфике характеров конкретных людей, их взглядов на жизнь и т.д. Отсюда и широкий спектр оттенков отношения к концепту *sosede*, отраженный в разнообразных реакциях участников эксперимента.

Однако прежде чем перейти к непосредственному анализу результатов, полученных от респондентов, следует указать на одну особенность, имеющуюся в ментальности болгар и, следовательно, отраженную в лексической системе болгарского языка. У болгар есть два соответствия русской лексеме *sosede* – *съсед* и *комшия* (диал. *кумшиян*): первое служит для обозначения человека, живущего в определенной отдаленности, более дальнего соседа, а второе



– ближайшего соседа, живущего в непосредственной близости. Это указание на местоположение двух видов соседей отразилось и в зафиксированных ассоциациях: *съсед – по махала* (по магале), *човек от една махала* (человек из одной магалы), *живее през 1–2 къщи* (живет через 1–2 дома); *комшия – живеещ редом с нас* (живущий рядом с нами), *живее близо* (живет близко), *живеещ наблизо* (живущий поблизости), *близки съседи – през оградата* (близкие соседи – через забор). Последний пример представляет интерес и с той точки зрения, что в нем представлена попытка определить понятие *комшия* с помощью лексемы *съсед*, при этом четко проводится разграничение между обоими рассматриваемыми понятиями.

Это пояснение необходимо для того, чтобы показать, что в целом данные понятия занимают различное место в языковом сознании болгар, зачастую, хотя и не всегда, определяя взаимоотношения с этими двумя видами соседей.

Перейдем к детальному анализу ассоциаций во всех трех группах респондентов:

Русские	Болгары	Молдаване
<i>сплетник, завистливый, вредный, злой, друг</i>	1) <b>съсед</b> : <i>добър / хубав (човек)</i> (добрый / хороший (человек), <i>приятел</i> (друг), <i>свидлив</i> (завистливый), 2) <b>комшия</b> : <i>живее наблизо</i> (живет рядом), <i>помощ</i> (помощь), <i>добър (човек)</i> (хороший (человек), <i>скъперник</i> (скупец), <i>любопитна</i> (любопытная), <i>клюкарка</i> (сплетница)	<i>omul / persoana din apropiere</i> (человек / лицо, живущее поблизости), <i>apropiați</i> (живущие поблизости), <i>prieten</i> (друг), <i>raïu</i> (плохой), <i>poroc</i> (счастье, удача)

Молдаване в своих ответах прежде всего подчеркнули местоположение соседей в пространстве относительно собственного местожительства. А дальше, как показывает житейская мудрость и наблюдательность, все зависит от счастья и удачи – соседом может оказаться либо лицо, которое становится другом, либо плохой человек. Однако маркирование плюсом или минусом необязательно: третьим вариантом продолжает оставаться нейтральный – это просто некто, живущий поблизости (см. данные таблицы).

У русских наиболее характерными оказались следующие реакции: *сплетник* (*сплетни, сорока, клевета*), *завистливый* (*завистник, зависть*), *вредный* (*вредитель – «глаза» и «уши»*,

*негатив*), *злой, друг* (*дружба, уважение, доверие, помощник, близкий человек, «В нашем доме поселился замечательный сосед»*) – в скобках приведены менее распространенные и одиночные ассоциации, раскрывающие и дополняющие основные реакции, стоящие с ними в одном семантическом ряду. Таким образом, сразу прослеживается двойственность отношения к соседям и взаимоотношений с ними – от прямого неприятия до дружбы и взаимной помощи. Отметим, что положительные характеристики, хотя и наличествуют, однако по убывающей находятся на последнем месте. Что же именно вызывает такое неприятие, нежелание общаться? Это помогают понять другие ассоциации: *проблемы, следствие, попрошайка* (*соль, сахар, спички*), *шум* (*музыка*), *алкоголик, пьянство, расчетливость, ворчливость, разборки, пошлость* и т.д. Следствием таких негативных отношений являются зафиксированные эмоциональные реакции, не всегда корректные, даже ненормативные: *деспот, бандит, дурак, моральный урод, сволочь, спиногрыз* и т.п., вплоть до выражения равнодушия, полного отрицания, так сказать, аннигиляции – *соседний дом* (указание на место, а не на человека: неважно, кто там живет, в этом соседнем доме). И как апогей и полное объяснение всего: *сосед – чужой (дядя)*. С ним надо жить мирно, по мере возможности в дружбе и взаимопомощи, что, однако, является чрезвычайно трудным, так как зачастую он полон разнообразных недостатков и пороков, наиболее актуальными из которых являются склонность к сплетням и зависть – а они, в свою очередь, порождены именно близостью его дислокации, предоставляющей ему возможность видеть неположное и знать лишнее.

У болгар спектр ассоциаций получается более сложным за счет того, как уже было указано, что в болгарском языке существуют два понятия – *съсед* и *комшия* (см. выше). В первую очередь необходимо отметить некоторую противоречивость, а порой даже взаимоисключаемость ответов, например, *съсед – добър, хубав, работлив, лош, не е хубав, противен мъж, омразен* (сосед – добрый, хороший, трудолюбивый, плохой, нехороший, противный мужчина, отвратительный) и т.д. Этот ряд может быть продолжен с конкретизациями: *помощник* (помощник), *приказлив* (разговорчивый, словоохотливый), *много завидва* (много завидует) и т.п. Видимо, и в этой сфере многое зависит от конкретных особенностей самих людей и характера складывающихся между ними

отношений. Тем не менее, вполне можно выделить относительно устойчивый пласт ассоциаций. Наиболее частотными оказались следующие реакции: 1) *съсед*: *добър / хубав (човек)* – добрый, хороший (человек), *приятел* – друг, *свидлив* – завистливый; 2) *комшия*: *живее наблизо* – живет рядом, *помощ* – помощь, *добър (човек)* – хороший (человек), *има добри деца* (у него / нее хорошие дети), *прости хора* (глухие люди), *скъперник* (скупец), *клякарка* (сплетница). Среди менее частых и одиночных можно привести такие примеры: 1) *съсед*: *пияница* (пьяница), *вреден* (вредный), *винаги ходи при нас* (всегда приходит к нам), *вежлив* (вежливый), *чужд* (чужой), *винаги нещо иска* (всегда что-нибудь хочет, просит), *крадец* (вор), *крещи* (кричит); 2) *комшия*: *близък човек* (близкий человек), *помагаме си* (помогаем друг другу), *скандална* (скандальная), *лаком* (жадный), *хитър* (хитрый), *клетвар* (тот, который проклинает, злоязычный человек). Выделены и такие ответы (их сравнительно немного), в которых отражены какие-либо внешние, нейтральные признаки и характеристики живущих по соседству людей или (еще реже) – локальные характеристики. Приведем ряд примеров: *съсед* – *мустат* (усатый), *плешив* (лысый), *кладенец* (колодец); *комшия* – *стара* (старая), *дебела* (толстая) и др. Редкость подобных, на первый взгляд, нередко недоброжелательных характеристик, но в действительности нейтральных (в рамках соседских взаимоотношений), с одной стороны, и частотность ассоциаций, показывающих заинтересованное, равнодушное отношение к соседям, с другой стороны, говорит о том, что понятия *сосед* и – особенно – *комшия* очень и очень актуальны для болгар. Но при этом нельзя упускать из виду факт, что в любом случае соседи в сознании респондентов – это, тем не менее, *чужие люди*.

Если учитывать все разнообразие полученных ассоциаций, включая одиночные, то вырисовывается следующая картина: в целом в ответах отражено более лояльное отношение к соседям, живущим в большей отдаленности, чем к ближайшим, находящимся в непосредственной близости, хотя с последними надо больше считаться. Реакции респондентов свидетельствуют о том, что они отдают себе полный отчет в том, что соседи, с которыми приходится жить бок о бок, чаще всего далеки от совершенства – *хора като хора* (люди как люди), со всеми присущими им недостатками. Однако с целью поддержания добрососедских отно-

шений необходимо прилагать максимум усилий для того, чтобы жить с ними во взаимопонимании и взаимопомощи: это, как показывает житейский опыт, только на пользу обеим сторонам.

### ГОСТИ // OASPEȚI // ГОСТИ

Реакции на данные стимулы, также, как и на стимулы *сосед / vecin / съсед // комшия*, целесообразно анализировать с точки зрения оппозиции *свой – чужой*. При этом необходимо учитывать принцип динамичности: если сосед – это, так сказать, оседлый, в определенной мере статичный *чужой*, то гости мобильны – пришли на определенное время (обычно для приятного времяпрепровождения, часто с подарками) и ушли. Кроме того, если по отношению к соседям зачастую достаточно продемонстрировать свой нейтралитет или потенциальное гостеприимство (способное трансформироваться в реальное – ведь сосед вполне может выступать и в ипостаси гостя), то в отношениях с гостями этого недостаточно – необходимы конкретные свидетельства выражения гостеприимства. Даже если гость нежелателен или случаен, хозяев в их хлопотах о нем утешает то, что это ненадолго. Затянувшиеся визиты вызывают отрицательные эмоции и порицаются в пословицах (*Незваный гость хуже татарина* и др.). Все эти оттенки отношений к данному концепту отразились в реакциях участников эксперимента. Прежде чем детально их рассмотреть, вначале сравним в сводной таблице самые частотные ассоциации:

Русские	Болгары	Молдаване
<i>праздник, веселье, радость, шум шумно, подарки, друзья, незваные</i>	<i>(дълго)очаквани</i> - (долго)жданные, <i>празник</i> – праздник, <i>близки хора</i> – близкие люди, <i>роднини</i> – родственники, <i>подаръци</i> – подарки, <i>веселба</i> – веселье, <i>радост (на семейството)</i> – радость (семьи), <i>шум / шумно</i>	<i>fericire</i> (счастье), <i>noroc</i> (счастье, удача), <i>prietenie</i> (дружба), <i>buni</i> (хорошие), <i>per-soane gragi / doriți</i> (дорогие / желанные лица), <i>mulți</i> (много)

Уже на этом уровне сопоставления виден ряд общих черт в отношении к данному концепту. Правда, наблюдаются немаловажные различия с точки зрения места этих реакций в ответах респондентов, что отражает их иерархию в сознании последних.

Так, например, хотя у русских и болгар отмечены следующие одинаковые реакции: *праздник, шум (шумно), подарки, радость, веселье // праздник, шум (шумно), подарки, радость, веселба*, но, как видно из приведенной таблицы, место их в ней, а значит, и в иерархии, различно. Однако у тех и у других *гости* – это прежде всего *праздник*. При этом не совсем ясно – то ли сам по себе приход гостей является праздником, то ли имеется в виду то, что гости чаще всего приходят в праздничные дни – судя по другим, менее частотным, реакциям, скорее всего второе, так как отношение к собственно гостям далеко не однозначно (см. ниже). Далее – у русских – это в первую очередь *друзья*, у болгар – *роднины* (родственники). И *радость* несколько разная: у болгар эту реакцию часто сопровождает дополнение – *радост на семейството* (радость семьи). Возможно, в этом наблюдается влияние поговорки *Гостенин в къщи – радост на семейството* (Гость в доме – радость семьи), но, видимо, не только это, учитывая место в иерархии ассоциаций реакции *роднины* (родственники) и то, что понятие семьи существует как в узком смысле слова, так и в широком.

В отношении гостей большое значение имеет момент запланированности, ожидания их прихода (эффект неожиданности, внезапности чаще всего воспринимается отрицательно) и продолжительность их визита. Это проявляется в следующих ассоциациях: *приятная весть, знают свое место, (не)званые, неожиданные, неудобство, иногда счастье – иногда «снег на голову», нахлебники* (русс.); *желанни* (желанные), *(не)очаквани* (не)жданные), *нарушители на покой* (нарушители покоя), *дълго седят* (долго сидят) (болг.). Отметим, что у русских респондентов выявлено большее число реакций на тему неожиданных гостей и что они по своему пытаются найти положительные моменты в приходе неожиданных гостей: *свиньи, но весело; общение; развлечение; выпивка; гулянье* и др.

У русских отмечен и ряд предметных реакций, включая метафорические, отражающих конкретную ситуацию, связанную с приходом гостей: *накрытый стол, обед, угощение, обгелся, муравьи, воробьи, работа, уборка, туфли, чай, гитара, торт, музыка*. Реакции *муравьи* и *воробьи*, видимо, содержат намек на хороший аппетит гостей и их многочисленность, а ассоциация *туфли* – на традицию разувать гостей при входе в дом, выдавая им домаш-

нюю обувь (к этой традиции можно относиться так или иначе, но она существует и, естественно, закреплена в сознании респондентов). По неясным причинам в двух других группах участников эксперимента подобного рода ассоциации зафиксированы в значительно меньшем количестве, например, у болгар – *масата* (стол), *ядене* (еда), *пиене* (питье), *разговор* (беседа, разговор).

Молдаване не в первую очередь подчеркивают такую черту прихода гостей, как праздник и веселье, останавливая свое внимание на таких ассоциациях, как *fericire* (счастье), *noroc* (счастье, удача), *prietenie* (дружба). Гости – это хорошие, дорогие и желанные для хозяев люди: *buni* (хорошие), *persoane gragi / doriți* (дорогие / желанные лица). Также у молдаван отмечена одна из относительно распространенных реакций, которая не встретила у русских и болгар – *mulți* (много).

Словом *гость* обозначается очень широкий спектр различных людей, которые не живут в данном доме, а появляются там время от времени для – обычно – приятного времяпрепровождения различной длительности. Это может быть и родственник, и друг, и сосед, и сослуживец, и малознакомый человек. В древности (а у некоторых народов, особенно живущих в трудных природных условиях, и в наше время) это мог быть и совсем чужой человек, путник, оказавшийся в ситуации, когда он вынужден просить предоставления ему крова для ночлега и / или пищи: «Путники найдут приют в шатрах местных жителей, которые окажут им гостеприимство, как велит Закон» [Коэльо П., 2004. С. 118]. И уже тогда, в незапамятные времена, с точки зрения религиозных воззрений и правил человеческого общежития, для хозяев считалось обязанностью и особой честью приютить странника и оказать ему определенные знаки внимания, вплоть до абсурдных с точки зрения современного человека (непомерные подарки, предоставление собственных дочерей или жены и т.п.)

Невзирая на все различия, которые отмечены в реакциях респондентов, в ответах всех групп ясно видны отголоски древнего отношения к гостю – независимо от того, кто он и каков (родственник, близкий человек или чужой, приятный или неприятный, званый или незваный, ожидали ли его с нетерпением или он свалился как снег на голову), необходимо принять его и оказать знаки внимания, хотя порой он чрезмерно *засиживается* или проявляет *назойливость*, доставляя хозяевам *неудобства*.

С этой точки зрения, и русских, и болгар, и молдаван можно и должно считать гостеприимными, а в отдельных особых случаях – по меньшей мере терпимыми по отношению к гостям.

Сопоставление оценок и стереотипов, в том числе самооценок, изучение их специфики у различных этносов позволяет увеличить поле толерантности, так как рефлексия по поводу своих/чужих, в том числе и на чужое мировосприятие, влияет на построение отношений между представителями различных национальностей, носителями различных языков в ходе их практического общения. Все это чрезвычайно важно учитывать в ситуации, исторически сложившейся в полиэтнической Молдове, где проживают представители нескольких культур, говорящие на разных языках, зачастую владеющие двумя и более языками, бытующими на ее территории.

### Литература

- Добровольский Д.О., Караулов Ю.Н. идиоматика в тезаурусе языковой личности // Вопросы языкознания. 1993, № 2.
- Друцэ И. Именем земли и солнца. Пьесы. М., 1977.
- Клейман Р.Я. Мифологема дома как суперконстанта российской словесности XVIII – XX вв. // Славянские чтения. Материалы научно-теоретической конференции. Вып. I. Кишинев, 2003.
- Козьло П. Алхимик. Киев, 2004.
- Ментальность россиян \ Под ред. Дубова И. Г. М., 1997.
- Монич Ю.В. Амбивалентные функции ритуала в эволюции знаковых систем // Вопросы языкознания. 2000.
- Соколова Т.В. Ассоциативный тезаурус ребенка 3–6 лет. Научн. доклад... учен. ст. доктора филол. наук. Астрахань, 1998.
- Уфимцева Н.В. Этнический характер, образ себя и языковое сознание русских // Языковое сознание: формирование и функционирование. М., 1998.
- Фрумкина Р.М. Психоллингвистика. М., 2001.
- Dicționar de simboluri. În 3 vol. Alc. Jean Chevalier și Alain Gheerbrant. București, 1994.

*К.Б. Шишкан*

### **ГОСТЕПРИИМСТВО – ТРАДИЦИОННАЯ ФОРМА МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО ОБМЕНА**

Гостеприимство издревле являлось формой культурного многоаспектного обмена. Как составная часть соционормативной культуры, оно содержит в себе ряд компонентов. Среди них материальные (традиции стола – застолья, национальная кухня; выделение центра гостевания в жилище, например, *каса маре* у молдаван); элементы физической культуры (состязания у молдаван и гагаузов – борьба). В то же время в понятии гостеприимства не трудно разглядеть морально-нравственное ядро. Это принятие другого (гостя) как своего, как близкого, несмотря на различия культур.

Гость, как правило, прибывает в дом хозяина со своими гостинцами (подарками) и получает взамен отдарки в виде праздничного стола, а главное – в форме заботы и внимания хозяина.

Гость дарит хозяину свою признательность и «духовное приятие», то есть уважение обычаев, нравов, моральных устоев. Происходит своеобразный обмен традиционными ценностями, предворяющий возможный ответный визит хозяина к гостю.

Процесс «гостеобмена» в широком и узком смысле дошел до наших дней в модифицированном виде. Конечно, и в древности заморские гости привозили в качестве подарков предметы ювелирного искусства, скульптуры, картины, но в наши дни это приняло несколько иную форму – форму демонстрации своих достижений в области культуры. Это всякого рода Дни, Недели, Декады литературы и искусства, Дни славянской письменности и культуры, Марцишоры и т.д.

В России в свое время был накоплен богатый опыт художников-передвижников. Благодаря их деятельности «Общество любителей изящного искусства Бессарабии», а затем «Общество изящных искусств Бессарабии» сумели организовать в крае ряд выставок мастеров живописи и скульптуры. Так, в 1891 г. в Кишинев прибывают передвижники юга России. В экспози-

ции участвовали Н. Костанди, Н. Кузнецов, Г. Ладыженский, Н. Складовский, М. Судковский, А. Попов [Бессарабский вестник, 1.02.1891. № 616]. В том же году свои произведения демонстрировали передвижники России А. Боголюбов, Н. Богданов-Бельский, Н. Ге, А. Корин, В. Маковский, Г. Мясоедов, В. Поленов и др. [Бессарабский вестник, 27.02.1891. № 636)]. На выставке 1892-1893 гг. были представлены работы П. Клодта, В. Сурикова, И. Шишкина, А. Корина, Н. Ге. В 1893-1894 гг. выставлялись работы И. Левитана, П. Ярошенко, И. Остроуховой и др. В Бессарабии экспонировались произведения И. Репина, Крамского, Бродского, Волнухина и др.

Некоторые из художников, побывав в Бессарабии, не только придали творческий импульс местным творцам, но и увезли с собой незабываемые впечатления, в которых затем черпали вдохновение. Айвазовский, например, написал два полотна, непосредственно связанных с южным краем. Это – картины «Днестр» и «Угощение солдат на кишиневском вокзале в 1887 г.». А известный живописец-жанрист, ученик И. Репина Н. Богданов-Бельский пишет здесь (1891г.) одну из своих самых эмоционально-выразительных картин – «Портрет женщины».

Приглашенные архитекторы создавали на нашей земле неповторимые произведения зодчества. Так, например, известный российский архитектор, академик А. Мельников построил в Кишиневе Кафедральный собор, а скульптор А. Опекушин возвел памятник А.С. Пушкину. Приглашенные гости из России нередко становились соавторами-участниками художественного процесса края.

Гостеприимство в духовной сфере проявляло себя многообразно. Это прежде всего возможность получения образования в принимающей стране нередко с последующей отдачей со стороны прибывших. Например, родившийся в 1836 г. на хуторе близ Дубоссар (Бессарабия) будущий великий ученый-хирург Н.В. Склифосовский, получил высшее образование в России, в Московском университете и, став профессором, вручал там А.П. Чехову диплом об окончании этого высшего учебного заведения. Великий химик Н.Д. Зелинский, родившийся в 1861 г. в Тирасполе (Бессарабия), получил в России блестящее образование и стал гордостью этой страны. Великий географ, ихтиолог и климатолог академик Д.С. Берг, родившийся в 1876 г. в Бендерах (Бессарабия), окончил кишиневскую гимназию с золотой медалью, поступил

затем в Московский университет и стал ученым с мировым именем. Знаменитый художник-авангардист и сценограф Михаил Ларионов (род. в 1881 г. близ Тирасполя) основал вместе с художником Н. Гончаровой новое движение в изобразительном искусстве, получившее название «лучизма». Анатолий Вершховский, родившийся в Бессарабии и получивший здесь образование, стал видным деятелем русской культуры. Актер и режиссер Малого Театра Александр Ленский (род. в 1847 г. в Кишиневе) стал реформатором русского театра. Антон Рубинштейн – знаменитый композитор и пианист, родившийся в молдавском селе Выхватинцы, основал Петербургскую консерваторию.

Внесли заметный вклад в художественную культуру современной России оставшиеся там уроженцы нашего края – актер и режиссер Андрей Тутышкин (род. в Кишиневе в 1910 г.), народная артистка РФ, солистка Московского театра оперетты Лидия Амарфий (род. в 1949 г. в Оргееве); Светлана Тома, киноактриса (род. в 1947 г. в Кишиневе); ее дочь Ирина Лачина, актриса (род. в 1972 г. в Бельцах); кинорежиссер Николай Лебедев (род. в 1966 г. в Кишиневе); народный артист РФ, знаменитый телеведущий Юрий Николаев (род. в 1948 г. в Кишиневе); народная артистка РФ Светлана Крючкова (род. в 1950 г. в Кишиневе); актер и педагог театрального искусства Александр Олешко (род. в 1976 г. в Кишиневе); знаменитый скульптор из Кишинева – Григорий Потоцкий; выходец из Молдавии – Александр Огневцев – «дитя Шалапина», как называли его за рубежом; академик архитектуры Алексей Щусев, родившийся в Кишиневе отдал свой талант как родному краю, так и приветившей его России.

Таким образом, все «гости» из Бессарабии – Молдавии – Молдовы – вернули сторицей свой долг за образование и пребывание в принявшей их стране и продолжают обогащать ее культуру.

В этом процессе есть и обратная связь. Например, некоторые выпускники Московской Академии художеств приехали в свое время в Бессарабию и щедро отдавали свои знания местным воспитанникам. В 1887 г. в Кишинев прибывает выпускник Академии Н. Зубков и открывает Рисовальную школу. В 1888 г. назначение на должность учителя рисования в реальном училище получает другой выпускник той же Академии – И. Степанковский, а в 1890 г. в 1-ом уездном училище приступает к работе воспитанник московского Строгановского училища И. Введенский.

После Ясского русско-турецкого договора от 29.12.1791 г. в Дубоссары приезжает протопоп М. Стрельбицкий из семьи русских граверов. По указу Екатерины II он открывает типографию, в которой государыней было велено издавать книги на «греческом, российском, молдавском и прочих языках». М. Стрельбицкий стал издавать книги на молдавском языке, в которых помещал свои гравюры (портреты и листы на исторические темы).

Наш край приглашал гостей не только для того, чтобы те насладились местным хлебосольством. Речь шла о духовном обмене. И он был весьма заметным. Вспомним о российском художнике Борисе Щербакове (1916-1995), горячо полюбившем наш край и создавшем ряд картин, посвященных молдавской земле, ее красотам, ее щедрым «солнечным» людям. «Встреча с Молдавией, – писал художник, – стала для меня началом нового творческого этапа, и дороги ее – дорогами творческих открытий». Среди заметных работ, посвященных нашей республике, выделяются «Осенний букет Молдавии», «Красные сумерки», «Дубки у Днестра», «Близ Старого Орхея», портрет народной артистки СССР Марии Биешу и др. [Лебедев А.К., 1973. С. 20]. Некоторые из ныне широко известных деятелей русской культуры начинали здесь свой творческий путь. По данным киноведа В.Д. Андона и К.Б. Шишкана [Шишкан К., Пожар С., 2009. С. 48-49], наша республика стала стартовой площадкой в судьбе многих кинематографистов. Именно здесь, на киностудии «Молдова-фильм», проторил свой путь в кинематограф знаменитый режиссер-комедиограф Леонид Гайдай, участвуя в создании фильма «Ляна» (сценаристы Л. Корняну и В. Ежов, режиссер Б. Барнет). В то время Л. Гайдай был ассистентом у этого режиссера, который и доверил талантливому вгиковцу одну из главных ролей в своем фильме – аккордеониста колхозного ансамбля Алеши (1955).

Свой путь в большой кинематограф Александр Ширвиндт начал с роли поручика русской армии Василия Богдеску в фильме «Атаман Кодр» (1958) на киностудии «Молдова-фильм». Тесно был связан с молдавским кино недавно ушедший из жизни Олег Янковский, сыгравший три главные роли в лентах молдавских кинорежиссеров, а дебютировал в фильме Николая Гибу «Гнев» в роли предводителя крестьянского восстания Леонте Чиботару (1973). Дебют актера Александра Збруева состоялся на съемочной площадке киностудии «Молдова-фильм» в 1961 г. в картине Вади-

ма Дербенева «Путешествие в апрель», где он блестяще сыграл роль студента-журналиста Костикэ. После этой роли Збруев стал одним из популярнейших актеров бывшего Союза. Дебютировал в качестве актера кино в павильонах нашей студии и будущий сценарист, режиссер, последний министр культуры СССР Николай Губенко. Он снялся в фильме В. Лысенко «Когда улетают аисты» в одной из главных ролей – объездчика Раду (1964). Дебют другого широко известного российского актера Михаила Боярского состоялся не в павильонах «Мосфильма», а в Кодрах близ Страшен, где он снимался в роли крестьянского парня Гицэ в фильме «Мосты» Василе Паскару. После всех этих дебютов на «Молдова-фильм» артисты были замечены союзными режиссерами и успешно продолжили свое восхождение на кинематографический Олимп. Активно снимались в молдавском кино, внося свой вклад в укрепление молдавско-русских творческих взаимосвязей, такие мастера как Н. Мордвинов, Е. Лебедев, А. Папанов, В. Шалевич, К. Лучко, Л. Лужина, С. Крючкова, Р. Быков, С. Филиппов и др.

Процесс гостевания в другой стране, осложненный и продленный учебной, работой, обретением новой творческой среды иного уровня, открывающимися новыми возможностями роста, широким масштабом демонстрации своих достижений, постепенно утрачивает «временную ограниченность», переходя в состояние устойчивого пребывания, а затем и постоянного проживания. Это в определенной мере можно отнести к таким деятелям молдавской культуры как драматург Ион Друцэ, композитор Еуджениу Дога, певицы София Ротару и Надежда Чепрага. В Москве в последние годы жил и работал режиссер Эмиль Лотяну, где и обрел вечный покой.

Гостеприимство, таким образом, – процесс неоднозначный. Его отличают многоаспектность и многоплановость. С одной стороны, он способствует дружбе и взаимообогащению, с другой – приводит порой к отрыву от родных корней, подчинению художника законам той культуры, частью которой он уже становится.

### Литература

- Лебедев А. К. Борис Щербаков. М., 1973.  
Шишкан К., Пожар С. Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях. XVIII – первая половина XX в. Кишинев, 2009.

А. Быткэ

## ГОСТЕПРИИМСТВО ЦЫГАН В МОЛДОВЕ (Из опыта этнологических исследований, проведенных в г. Сорока)

Когда мы говорим о гостеприимстве цыган, надо сказать, что оно такое же неоднозначное, как и непредсказуемый характер самого народа. Смысл и содержание цыганского гостеприимства зависит от многих факторов, которые могут быть не совсем понятны лицам другого этноса, и которые могут быть даже неприемлемы для тех, кто хочет навестить цыган, но не является представителем этой национальности. Быть гостеприимно принятым цыганом всецело зависит от его настроения, от того, соответствует ли гость тем строгим требованиям, традиционно принятым его народом; более того, зависит от того, какую выгоду получит он после этого визита [Gheorghe M., 2009].

Проблема гостеприимства цыган может быть рассмотрена с нескольких точек зрения, поэтому в дальнейшем мы будем ссылаться на различные обстоятельства, поясняя специфику каждого конкретного случая, характеризуя в основном прием гостей, статус принимающей стороны и благосостояние цыганской семьи.

Для цыган г. Сороки, где в период с 21 по 27 апреля 2009 г. были проведены полевые этнологические исследования, ходить в гости друг к другу, особенно в праздничные или выходные дни является привычным. Как правило, эти визиты имеют место среди друзей, и все это относится к ситуации, когда речь идет о гостях и их пребыванию в цыганской среде. Эти визиты наносятся без предварительной подготовки или без предупреждения. Считается привычным просто войти в дом или цыганский двор с вопросом или просьбой [Прейда Лилиа Н.].

В большинстве случаев гостей не ждет стол, который ломится от роскошных яств, однако, каждый хозяин в силу своих возможностей, как правило, предлагает гостям свежую и вкусную еду. В некоторых случаях в состоятельных семьях хозяин может зара-

нее позвонить супруге и сообщить о том, что придет домой с кем-то, и попросить ее приготовить нечто особенное на его вкус или по желанию друзей, с которыми он придет. Последние, кстати, не стесняются в изъявлении своих пожеланий. По прибытию гостей хозяином создается естественная обстановка, делается все, чтобы никто не чувствовал себя ущемленным или напряженным, чтобы все могли открыто выражать свои желания, то есть, чтобы гости, прохаживаясь и громко разговаривая во дворе, чувствовали себя как дома [Стоян Николай Ю.].

После того, как гости пришли, их, в первую очередь, приглашают к столу, после чего хозяйка накрывает на стол. Хозяин в этом не принимает участия, более того, он даже не появляется на кухне, если только не хочет спросить что-то или незаметно сделать какое-то замечание. Место, где готовится пища, предназначено исключительно для женщин, которые в обязательном порядке должны носить платки. Даже если некоторые пожилые женщины, так сказать «второй молодости», могут позволить себе выйти с непокрытой головой, то для всех остальных правило едино и строго соблюдается особенно на кухне [Банда Лилиа В.]. В зажиточных цыганских семьях при накрывании стола, как и при приготовлении блюд, у хозяек, как правило, есть помощники. Часто в такой семье есть приемная девочка, которая занимается строго домашними делами. Нередко к этой, так называемой «нашей дочери», относятся в материальном и духовном плане достаточно сурово, постоянно изъясняя в ее адрес различные упреки, при этом обеспечивая ее предметами первой необходимости для обыденной жизни: пищей, одеждой, ночлегом.

Накрывание стола, как и расположение блюд, происходит без конкретного ритуала, такого рода традиции у каждой хозяйки свои. Более пожилые хозяйки не придают этому большого значения, для них более важным является подать на стол больше мясных блюд, которые различаются между собой вкусовыми качествами и материальными затратами на их изготовление. Совсем не обязательно, чтобы они были красиво поданы и украшены зеленью. Этого не скажешь о молодых хозяйках, которые уделяют намного больше времени декоративному расположению и украшению блюд. Само собой разумеется, что в любой ситуации необходимо, чтобы подаваемые блюда были не только в изобилии, но вкусными и ароматными. Предпочтение отдается холодным блю-

дам, которые готовятся в домашних условиях из свежего мяса, в отличие от покупаемых колбас и ветчины. Они подаются вместе с горячими голубцами [Прейда Анжела Н.]. После того, как блюда были поданы на стол, мужчины продолжают спокойно вести беседу. Никто не набрасывается с жадностью на принесенную еду. Если не хватает столовых приборов или стаканов, супруг подзывает хозяйку и просит принести недостающие приборы, она же больше времени проводит на кухне и подходит к столу, лишь тогда, когда ее об этом попросят. В порядке исключения это правило может быть нарушено только женами цыганских баронов, которые, осознавая не только социальный статус мужа, но и свою принадлежность к известному роду, могут позволить себе стоять в стороне возле стола, и, даже если не садиться с мужчинами за один стол, то комментировать некоторые ситуации, обсуждаемые мужской компанией [Чегаровская Л., 2004].

Манера принимать пищу и вести себя за столом должна говорить о том, что гости чувствуют себя комфортно, не скованны при принятии пищи или в общении. Когда мясные блюда подаются на стол в виде больших кусков мяса и птицы, их можно брать с тарелки руками, даже если для этого существует вилка. Более того, сам хозяин может взять своей рукой кусок мяса и положить его в тарелку гостя, который, в свою очередь, разделив его вилкой на куски, спокойно съедает. Никто не ждет отдельного приглашения отведать то или иное блюдо, каждый заботится сам о том, чтобы есть столько, сколько пожелает, так как предложенный есть со стороны хозяйки не будет, и, даже если гость ничего не съел, он не останется голодным, поскольку у цыган принято сидеть за столом недолго, но часто (негласное правило) [Груя Николай М.].

Разумеется, на встречах с друзьями или родственниками всегда присутствует бутылка крепкого напитка, который должен быть хорошего качества, и за который заплачено немало. В г. Сороки, как правило, вино не принято подавать к столу, вероятно потому, что этот город расположен на севере республики, где производят мало вина. В дополнение к крепким напиткам подают соки, которые должны быть свежими, высшего качества, или же домашние компоты.

После основных блюд обычно подают выпечку и фрукты, в основном, цитрусовые, которые в неочищенном виде выкладываются

на большое блюдо в центр стола. Необходимо отметить также, что очень редко или даже почти никогда не делаются замечания типа: «угощайтесь, пожалуйста» или «отведайте еще чего-нибудь». Каждый ест и пьет столько, сколько пожелает, после чего встает из-за стола и уходит, или же во дворе общается с гостями. Нет ничего странного в том, что гость, встав из-за стола, через некоторое время снова возвращается. Если во время или до начала трапезы, был сделан заказ тех или иных блюд, таких как «пацинды» (мучное изделие с начинкой) или пельмени, то хозяйка в силу своих возможностей незамедлительно должна приготовить заказанное блюдо и любезно предложить его. В завершении застолья гостям будут предложены по желанию чай или кофе [Черарь Есмeральда М.].

Даже если блюда подаются без декоративных изысков и не оформляются зеленью (листьями салата, петрушкой или укропом), стол выглядит богато. Основным блюдом является мясо, приготовленное различными способами. В силу лежащих в основе блюда ингредиентов, котлеты являются особенными: нежными и пышными. Их готовят из фарша куриной грудки, к которому добавляют манную крупу, предварительно замочив ее в молоке, что делает котлеты более рассыпчатыми и светлыми. Желтовато-белый цвет котлет получается благодаря добавлению желтков домашних яиц, закупаемых, как правило, у крестьян, которые кормят кур зерном кукурузы, что и придает желткам желтовато-красный цвет. Помимо котлет готовят различные мясные рулеты из свинины, предварительно начинив их куриным мясом и сыром, которые затем запекают в духовке. Готовят также в духовке и жаркое из птицы. Не маринуя заранее кур в уксусе или вине, их смазывают маслом и майонезом и запекают в духовке. На таком праздничном столе много колбас, их готовят, как правило, не из фарша, а из нежирного свиного мяса, разрезаемого на большие куски, и обильно посыпанного специями; предварительно тщательно промытые свиные кишки заполняют этой смесью. Эти колбасы обжаривают на сковороде или запекают [Плешко Мария А.]. В дополнение к этим видам мясных блюд отдельно готовят кусочки свинины (мышцы спины), которые запекают в духовке, предварительно заправив пряностями. Затем их нарезают на полоски средней толщины, которые едят непосредственно руками [Cires T., 2009].



Разумеется, в цыганских семьях в меню присутствуют и голубцы, которые готовятся по определенному рецепту, характерному для этого этноса. Чисто внешне они напоминают голубцы из Трансильвании (лат. *Transilvania* «Залесье», рум. *Transilvania* или *Ardeal*, нем. *Siebenbürgen* («Семиградье»), венг. *Erdély* — историческая северно-западная румынская область). Их делают большими и разными по форме, круглыми, овальными, треугольными, и заворачивают в листья свежей, реже – квашеной капусты. Начинку готовят из риса, перемешанного с мелко нарезанным луком, обжаренным в томатном соусе, и индюшиным мясом голени. В этом мясе встречаются кусочки костей, которые во время еды выбираются и откладываются отдельно. На дно казанка, где варят голубцы, укладывают кости птицы, с которых предварительно было снято мясо, и которые придадут голубцам насыщенный вкус бульона из индейки. Соотношение риса и мяса является примерно одинаковым. Несмотря на то, что специи каждая хозяйка кладет по своему вкусу, чаще всего преобладает острый вкус [Zanosca C., 2004].

На десерт подают так называемую «виртуту». Ее готовят из сдобного теста, раскатываемого тонким слоем. На него кладут начинку из смеси ядер грецкого ореха и варенья, обладающего стойким ароматом, которое может быть из лепестков розы или из фруктов. Ядра грецких орехов измельчают скалкой, но ни в коем случае не прокручивают в мясорубке. Именно поэтому в смеси встречаются как крупные, так и мелкие части ядрышек. Эту смесь кладут в изобилии на раскатанный пласт теста и распределяют равномерно по всей длине, после чего тесто закатывают и укладывают в печь. Эта выпечка имеет очень приятный вкус и внешний вид. Она очень сытная и калорийная, так как готовится из муки, яиц, орехов и сахара. Для придания ей интенсивного желтого цвета при подготовке теста отдают предпочтение домашним яйцам, которые кладут целиком. Иногда используют только лишь яичные желтки, отделенные от белков, которые используются потом для других целей. Тесто готовят на дрожжах «с рынка» (домашнего изготовления), которые настолько увеличивают в размере выпечку, что когда срезают ломтик, он достигает размеров сервировочной тарелки. На праздничном столе присутствуют конфеты и различного рода печенье, уложенные в специально предназначенные для этого

вазы на высокой ножке, больших или малых размеров [Преида Серафима Г.].

Когда в гостях у цыган находится какой-нибудь гость другой национальности, например, молдаванин или еще кто-нибудь, так называемый «гајо» (с цыг.: «чужой»), ситуация может измениться коренным образом. Если, например, этот человек может быть полезен в будущем или же он приходит в дом, чтобы оказать какую-то услугу хозяину, то встреча будет очень гостеприимной. Гостя примут со всеми почестями, как своего, предложив сесть за стол, где будет все самое лучшее, что есть в доме. Но если в цыганский дом пришел «гајо» («чужой»), совершенно незнакомый человек, и хозяин не представляет на тот момент, будет ли он иметь какую-то выгоду от этой встречи, то гостя встречает хозяйка. Делается это для того, чтобы прием был более сдержанным, и чтобы у хозяина было время определить свое отношение к пришедшему и повести себя соответственно: гостеприимно или отчужденно. Вначале гостю предлагают сесть за стол, принять угощения в виде обычных блюд. И в этой ситуации опять-таки никто не настаивает на том, чтобы гость ел или пил, так что тому, кто идет в гости к цыганам, нужно учитывать, что он не должен робеть, если не хочет остаться голодным. С того момента, как цыганка понимает, что тот, кто пришел к ней домой, не отвечает жизненным установкам и требованиям, принятым их родом, и не вписывается своим поведением даже приближенно в цыганские нормы поведения, отношение к нему резко меняется. Хозяйка дает понять гостю, что хочет как можно быстрее избавиться от общества того, кто, с ее точки зрения, оскверняет дом своим поведением и греховным образом жизни, и который в корне отличается от искренне верующих цыган, каковыми они себя считают [Zaschievici V., 2007].

Заключая, важно отметить, что сообщество цыган г. Сороки отличается гостеприимством и приветливостью, не только не отвергая тех, кто просит кусок хлеба, но и любезно встречая каждого, кто переступает порог их дома. В свою очередь, не следует забывать о некоторых устойчивых нормах, которые приемлемы для всех случаев приема гостей и не только в цыганской среде. В первую очередь, это касается времени, которым не должны злоупотреблять обе стороны, как хозяева, так и гости. Также необходимо помнить о том, что, однажды придя в гости, не забудьте и

уйти, таким образом, обеспечив себе хороший прием и в будущем. И, наконец, очень важно отношение гостя к хозяину, исключаящее насмешку, неблагопристойное поведение или презрение к традициям и его образу жизни – правило, разумеется, единое для любой ситуации гостеприимства [Luștiuc D., 2006].

### Информаторы г. Сороки

Банда Лилия В. (р. 1989), информатор № 3.

Груя Николай М. (р. 1980), информатор № 5.

Прейда Анжела Н. (р. 1967), информатор № 4.

Прейда Лилия Н. (р. 1965), информатор № 1.

Прейда Серафима Г. (р. 1953), информатор № 8.

Стоян Николай Ю. (р. 1985), информатор № 2.

Плешко Мария А. (р. 1939), информатор № 7.

Черарь Есмeральда М. (р. 1986), информатор № 6.

### Литература

---

Чегаровская Л. Непреложная правда короля // *Время*, 25.06.2004.

Cires T. Romii atentează la mușchiul țigănesc // *Jurnalul Național*, 07.03.2009.

Gheorghe M. Țiganii, rebeli ai mileniului III // *Pagini românești*, Ediția 1, mai 2009.

Luștiuc D. Dealul țiganilor în Soroca // *Monitorul de Neamț*, 25.02.2006.

Zanocea C. Paștele țiganilor // *Ziarul de Iași*, 16.04.2004.

Zaschievici V. Învățăturile lui Arthur, baronul țiganilor // *Jurnalul Național*, 23.07.2007.

## РАЗДЕЛ III

# ГОСТЕПРИИМСТВО У НЕКОТОРЫХ НАРОДОВ ЕВРАЗИЙСКОГО ПРОСТРАНСТВА

С.И. Аккиева

## ТРАДИЦИИ ГОСТЕПРИИМСТВА У КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

### Введение

В последние десятилетия во всем мире наблюдается повышенный интерес к проблемам гостеприимства, что в немалой степени объясняется новым осмыслением самих феноменов общения и поведения. Их исключительная роль в функционировании всех систем культуры привлекла внимание специалистов по теории коммуникаций, психологии, социологии, этнографии и т.д.

Институт гостеприимства существовал в достаточно сходной форме у разных народов мира: у древних германцев и евреев, у австралийцев и арабов, индейцев и народов Севера. Поразительные совпадения в ритуале приема гостя у народов, удаленных друг от друга во времени и пространстве, конечно, не могут быть случайными, они свидетельствуют об устойчивости неких глубинных структур ритуала, его семантических мотиваций [Байбурин А.К., Топорков А.Л., 1990. С. 112].

Многие ученые, этнографы, историки и путешественники в своих работах и записях о Северном Кавказе неизменно подчеркивали теплый прием, оказываемый им представителями всех народов, населявших эту сравнительно небольшую территорию. По единодушному мнению бытописателей прошлого, гостеприимство занимал в жизни местных народов первенствующее положение. В оценке нравственных качеств мужчины на первое место горцы ставили гостеприимство, после которого столь же необходимым считались отвага, физическая сила, ловкость [Волкова Н.Г., 1989. С. 177]. Французский этнограф и социолог Шарль Летурно отмечал, что у горцев Кавказа чувство гуманности выражается в гостеприимстве [Летурно Ш., 1887. С. 35-36].

В то же время гостеприимство народов Кавказа не является чем-то совершенно исключительным, оно находит множество параллелей в других регионах, в частности, у славянских народов Балканского полуострова [Байбурин А.К., Топорков А.Л., 1990. С. 114].

Главнейшей и наиболее архаичной чертой гостеприимства народов Кавказа было правило, согласно которому хозяин должен был предоставить приют, угощение и защиту любому человеку, в том числе и незнакомому переступившему порог его дома [Анчабадзе Ю.Д., 1985. С. 111]. Обычай гостеприимства был присущ всем народам Кавказа, вместе с тем были и остаются различия в деталях, обусловленные географическими, этногенетическими и хозяйственно-культурными особенностями народа. В данной статье речь пойдет о традициях гостеприимства карачаевцев и балкарцев.

Карачаевцы и балкарцы – автохтоны Кавказа, проживают компактно в двух соседних республиках на Юге России – в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Диаспоральные группы карачаевцев и балкарцев представлены в Москве, Санкт-Петербурге, Ставропольском крае, в городах Сибири, а также в республиках Центральной Азии (Казахстан, Киргизия, Узбекистан – где они оказались в результате депортации в 40-ые годы XX в.), а также в Сирии, Турции, США (потомки, переселившиеся в Османскую империю в XIX в.).

Карачаевцы и балкарцы состоят в этническом родстве и, по признанию многих ученых, являются территориально обособившимися представителями одного народа. По лингвистической классификации язык балкарцев и карачаевцев относится к кипчакско-половецкой подгруппе кипчакской группы тюркских языков.

Этногенез карачаевцев и балкарцев остается предметом научных дискуссий. К настоящему времени сформировались четыре основные точки зрения на их происхождение. Согласно первой, карачаево-балкарцы явились результатом смешения носителей аборигенных кавказских культур с пришлыми ираноязычными аланами и тюркоязычными племенами хазаро-болгар и кипчаками (половцами). Вторая версия исходит из того, что скифы и аланы изначально были тюркоязычны, а балкарцы и карачаевцы – это их прямые потомки. По третьей версии, карачаево-балкарцы – результат смешения тюркизированных алан с теми же кипчаками. И по, четвертой версии карачаево-балкарцы – это генетические потомки древнекавказских племен, перешедших на тюркский язык.

Исторически исконным занятием балкарцев и карачаевцев было отгонно-пастбищное скотоводство и земледелие, которые

наложили отпечаток на все стороны жизни народа. Скот кормил и одевал карачаево-балкарцев, служил мерилем богатства. Основными видами скотоводства было овцеводство и коневодство, в меньшей степени разведение рабочего и мясного крупного рогатого скота. Земледелие у балкарцев было на довольно-высоком уровне: следы ирригационных систем сохранились до настоящего времени. Основные зерновые культуры – ячмень, полба, овес позднее кукуруза. Со второй половины XIX в. стало развиваться огородничество – картофель, капуста. Однако из-за недостатка плодородных земель и особенностей климатических условий земледелие в Балкарии и Карачае не могло обеспечить потребности в зерновых культурах, а потому зерно карачаево-балкарцы выменивали у соседних народов на мясо-молочную продукцию и шерстяные изделия. Такого рода торговые связи способствовали также и тесным межкультурным контактам, воспитанию толерантности, взаимопонимания, укреплению норм обычного права – *Tau adet*.

Высокое развитие у балкарцев получили народные промыслы, среди которых следует выделить изготовление войлоков, бурок, ноговиц, шляп и других войлочных изделий, ткачество наибольшего развития достигло в конце XIX – начале XX вв., из домашнего сукна изготавливали черкески, башлыки, из выделанных шкур домашнего скота – шубы, обувь и др. Все изделия народных промыслов находили сбыт на рынках Кавказа.

Тяжелые условия хозяйствования, обусловленные жестким климатом горных территорий Карачая и Балкарии, отражали необходимость общественной кооперации, стали стимулом сплачивания этих народов. Однако данный вид кооперации ни в коем случае не означал полную этническую обособленность и независимость, напротив, значимым фактором развития межэтнических отношений явились взаимоотношения с соседними народами, важную роль в котором играл обычай гостеприимства.

### Гостеприимство в фольклоре

Гостеприимство карачаевцы и балкарцы считали одной из главных добродетелей человека. Гостеприимство карачаево-балкарского народа зародилось в глубокой древности, о чем свидетельствуют нартский эпос, пословицы и поговорки. В пословицах и поговорках, важность обычая, доведенная до культа, отражается во всей своей полноте и многоплановости, многосторонности.

Гостеприимство – кьонакбайлык (от слова *кьонак* – гость – тот кто навещает кого-то и *байлыкь* – богатство, обилие, множество). В нартском сказании «Ёрюзбек и Ногай-коротыш», отрывок из которого приведен ниже суть гостеприимства прослеживается наиболее явственно:

Прискакал к Ёрюзбеку Ногай-Коротыш.  
«Эй, хозяин, – он крикнул, – чего ты сидишь?»  
Вышел юноша – сын Ёрюзбека степенный:  
«Что угодно тебе, воин-всадник почтенный?»  
«Здесь гостей принимают?» – седок произнес.  
«Принимают», – ответил джигит на вопрос.  
«Я у вас проживу, погощу целый год.  
Да не знает ваш дом ни тревог, ни невзгод.  
Каждый день по барану я съем непременно,  
А мой конь – по копне золотистого сена».  
Сын воителя в саклю направился снова,  
Рассказал Ёрюзбеку про гостя чудного.  
Вышел нарт Ёрюзбек и сказал: «У меня  
Будешь гостем желанным, – слезай-ка с коня».  
Ёрюзбек принял всадника с ласкою братской,  
Он оружие гостя повесил в кунацкой.  
Потекла их беседа, – умна, глубока...»  
<...> кормил Ёрюзбек круглый год со стараньем  
Сытным сеном – коня, гостя – мясом бараньим.

Затем по просьбе гостя Ёрюзбек отправляется с ним в дальний и неизведанный путь, чтобы сразиться с чудовищами – циклопами. В битве с ними гость Ёрюзбека погибает, а Ёрюзбек отправляется снова в путь, чтобы узнать, кто же был его гость и сообщить о его смерти его родным. После долгих поисков он находит мать своего гостя, которая и рассказала ему историю гибели своих двоих старших сыновей в битве с циклопами и о том, что младший, будучи в этой битве раненый, после выздоровления отправился мстить за своих братьев. Так Ёрюзбек узнает историю своего кунака и рассказывает матери Ногай про свой поход с ее сыном против циклопов (эмегенов), а потом:

«Ей сказал Ёрюзбек: «Я – твой сын, ты мне мать!»  
И в жилище своем стал ее почитать»

[по: Дебет Златоликий и его друзья, 1973].

С незапамятных времен сформировалось отношение к гостю, как сакральной фигуре. По мнению А. Байбурина и А. Топоркова, «Сакральностью гостя обусловлен целый ряд деталей гостеприимства, которым обычно не уделяется должного внимания. Такова, например, безмянность гостя. Во многих традициях не принято спрашивать незнакомого путника о том, кто он и куда направляется, какова цель его приезда. Через определенный обычаем срок он сам может рассказать об эом, но может так и уехать, не назвавшись» [Байбурин А.К., Топорков А.Л., 1990. С. 121].

В сказании «Шауай» Ёрюзбек, наказывает своей жене Сатанай привечать всякого гостя. А причина такого поведения вождя нартвов Ерюзбека было то, что он встретил одного отважного юношу «Шауая», за которого обещал выдать свою красавицу-дочь Агунду. Но Шауай насколько отважен и храбр, настолько и загадочен и непредсказуем, в гости он может прийти в любое время и постарается быть неузнанным. Потому жена Ерюзбека должна «прилагать все заботы, чтобы принимать лучше всякого гостя, какой только явится, кто бы он не был – богатый или бедный, оборванный или роскошно одетый» [Карачаево-балкарский фольклор..., 1983. С. 76].

Потому у карачаево-балкарцев с нартских времен повелось встречать любого гостя радушно, ведь никто не знает, кем мог оказаться гость, какого роду-племени и с какой целью он явился.

#### Взаимоотношения хозяин и гость:

##### *Къонакъ келсе, жарыкъ бол*

Любой человек, в силу жизненных коллизий оказавшийся в пути, мог рассчитывать, что в каждом карачаево-балкарском селе, почти в каждом доме он может найти приют и еду. О кавказском гостеприимстве писали все путешественники, побывавшие в Карачае и Балкарии. В качестве примера приведем путевые записки известного географа XIX в. В.Я. Тепцова «По истокам Кубани и Терека», где он описывает свое путешествие по Карачаю и Балкарии в 1892 г. Тепцов повествует, что им встретился карачаевец, который обратился к путникам с такой речью: «Мое имя Шовгай. Я горский дворянин и помещик. Мне все равно кто вы! Я чту обычаи моих отцов. Мне будет стыдно перед людьми и моей совестью, если вы минуете мой дом. Я желаю принять вас у себя

как гостей; я желаю этого для того, чтобы вы потом не говорили, что в Карачае нет гостеприимства! Не гнушайтесь же мной и моей пищей, заверните в мою саклю. Я зарезу для вас лучшего быка или десяток лучших баранов» [Тепцов В.Я., 1892. С. 82-83].

Следует отметить, что у балкарцев и карачаевцев отношению к гостю было равным, не делались различия в зависимости от социального статуса, веры, экономического положения.

В Карачае и Балкарии недостаточно ревностное исполнение правил гостеприимства считалось большим пороком и вызывало всеобщее осуждение, и наоборот, слава гостеприимства значительно укрепляла авторитет. Естественно, что человек, принимающий гостей в своем доме и соответственно несший значительные материальные издержки, в итоге обретал репутацию, уважение и почет, которые в той или иной форме компенсировали затраты [Карпов Ю.Ю., 1996. С. 49].

Карачаевцы и балкарцы считали, что уважительное отношение к гостю угодно Богу, который обязательно воздаст за добрые деяния. И благодарящий всегда упоминал, чтобы и Бог воздал за доброе деяние (*Мен ден къайытмаса да Аллахдан къайытсын* – Если не воздастся от меня, то пусть воздастся от Всевышнего). Религиозный подтекст в отношении к гостю отражен и в поговорке «*Къонакъ Тейрини келечисиди*» (Гость – посланник Верховного божества Тейри), которое с укреплением ислама стало звучать «*Къонакъ Аллахын къонагъыды*» – Гость – посланник Всевышнего).

В результате многовекового развития института гостеприимства, в процессе которого он постоянно подстраивался под новые условия, в обществе сложились четко разработанные правила приема гостей, их прав, обязанностей хозяев

Вообще гость мог либо обратиться к хозяевам с просьбой принять его, а при наличии кунацкой войти в нее без спроса, на что явно указывается в балкарском выражении: *Къонакъ отоугъа — соруп, къонакъ юйге — уруп (кир)* (В комнату для гостей заходи спросив разрешения, в кунацкую — без спросу).

Кунацкая – специальное помещение для гостей – имела распространение повсеместно на Северном Кавказе, в Абхазии. В Дагестане она была известна у кумыков, лакцев и лезгин. Кунацкая могла представлять собой отдельно стоящую вне территории усадьбу постройку либо особую комнату в общем доме. В последнем случае она располагалась на мужской половине дома

или совпадала с ней [Жарпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб, 1996. С. 66]. У карачаевцев и балкарцев расположение кунацкой вне территории усадьбы не практиковалось, так как не соответствовало этикетным нормам гостеприимства [см: Дубровин М.А., 1878. С. 69; Ланге Б.А., 1903. № 283, 288; Текеев К.М., 1989. С. 220].

Каждый балкарец для приема гостя старался построить отдельную гостевую комнату *конакъ юй*. Такие гостевые существовали вплоть до XX в. В 1883 г. М.М. Ковалевский и В.Ф. Миллер в одном из сел Балкарии – Холаме – отметили, что в этом селе «отдельно от других построек при каждой сакле – помещение для всякого приезжего – кунацкая» [Ковалевский М.М., Миллер В.Ф., 1984. С. 549]. В 1889 г. М.М. Ковалевский вместе с И. И. Иванюковым гостили в доме князя Урусбиева в Приэльбрусье и записали, что у «князя два дома. В одном он живет с семьей, другой дом, из трех комнат больших назначен для приема гостей» [Иванюков И.И., Ковалевский М.М., 1886. С. 549]. Кунацкие комнаты занимали правую сторону в общем комплексе жилых построек и имели два входа – внешний и внутренний, чтобы обслуживание гостей могло осуществляться без задержек, быстро, ненавязчиво.

Убранство кунацкой составлялось с учетом фактора престижности, в нем помещались дорогие, лучшие вещи семьи. Приведем описание кунацкой князя Урусбиева, данное Н. Тавлиновым в конце XIX в.: «Обширная сакля построена из колоссальных бревен. В передней стене ее, в самой середине, устроен красивый очаг с высокой открытой трубой; в боковых стенах вделаны в несколько рядов полки с причудливой восточной резьбой, на задней стене по всем полкам навалены груды перин, красивых шелковых одеял и подушек, которые тщательно занавешены азиатскими покрывалами» [Тавлинов Н., 1900. С. 25].

Размеры кунацких были разными и в среднем 25-30 кв. метров и зависели от социального и имущественного положения. Путешественники, гостившие у балкарцев, отмечали, что размеры кунацких могли таковы, что в них было две-три тахты, деревянные кровати, стол и 3-5 треножных скамеечек. Круглый стол на трех ножках – *тепси* – обычно в диаметре не превышал девяносто сантиметров. Высота таких столиков не превышала уровня колен взрослого человека [Мусукаев А.И., 1990. С. 62]. Такой столик подавали отдельно каждому гостю или же один на двоих, макси-

мально на три человека. Исследователи отмечают, по существу это были не столики, а блюдо на ножках [Уарзиати В.С., 1990. С. 122]. После трапезы *тепси* убирали.

Непременной принадлежностью гостиной комнаты являлись таз с *кумганом* (металлический кувшин с длинным изогнутым носиком для омовения) и *намазлык* (молитвенный коврик). В балкарских кунацких можно было найти и посохи – *мужура* с железными наконечниками для горовосходителей. Эти посохи представляли собой и магические предметы, играя в доме роль амулетов. Балкарцы брали их с собой во время перехода через перевалы или же во время сопровождения различных экспедиций и восхождения на вершины Кавказских гор [Мусукаев А.И., 1990. С. 63].

Все лучшее, что было у горца – начиная от мебели, постельных принадлежностей, кончая посудой и оружием – находилось в кунацкой.

Вплоть до настоящего времени в сельской местности в каждом карачаево-балкарском доме одна из комнат в доме является гостевой – *къонак отоу* (ныне эту роль выполняет так называемая *зальная*). В ней находится лучшая мебель и она всегда готова принять гостя (будь он ближним родственником или дальним незнакомцем).

Двери кунацкой никогда не запирались, в ней всегда было все готово для приема гостей. У порога находилась коновязь, что также считалось важным показателем готовности хозяев принять гостя. «Коновязь первой встречает гостя», – говорили абхазы [Инал-ипа Ш.Д., 1965. С. 423]. У карачаевцев гость, привязывая к коновязи лошадь, снимал бурку и плетку и вешал их на коновязь. Это служило знаком, что он хочет остановиться у данного хозяина [Карачаевцы, 1978. С. 213].

Потенциальный гость обращался к потенциальному хозяину – *къонакъбаю* с такими словами: «Ингир (кюн, эртден) ахшы болсун!» {Да будет (в зависимости от времени суток) утро, день, вечер хорошим!} *Къонакъ аламысыз?*». В ответ на свое приветствие он слышал: «Ахшылыкъ кер, жъуукъ бол!» (Да пусть тебе сопутствует только хорошее и будь близок, т.е. заходи).

Если и возникал языковой барьер между гостем и хозяином, то он был преодолим. Функции межнациональной ком-

муникации до широкого распространения на Северном Кавказе русского языка выполнял кумыкский язык тюркской языковой семьи, близкий ногайскому и балкарско-карачаевскому [Акиева С.И., Геккиев К.Б., 2007. С. 298].

Появление гостя воспринималось с радостью, вызывало оживление домочадцев. Хозяин по времени появления гостя мог судить о том насколько продолжительным будет пребывание гостя. Считалось, что гость, прибывший рано, долго не задержится. «Эрттен жауун узакъ бармаз, эрттен къонакъ къонакъ болмаз» (Утренний дождь долго не длится, утренний гость долго не засиживается). Такое отношение к утреннему гостю было связано с тем, что утренний гость был проходящим, продолжающим свой путь дальше. Утренний гость мог после изложения просьбы вернуться обратно к себе или же продолжить свой путь дальше.

Вечерний гость у балкарцев считался более почетным. «Ингирги къонакъ сыйлы болур» (Вечерний гость всегда в чести). Появление гостя вечером, предполагало, что такому гостю требуется не только пища, но и кров, у хозяев было больше времени оказать ему внимание, т.е. почет.

Проходя в дом, гость произносил следующую фразу: «Юйгюзге да игилик! (Да пребудет в этот дом все хорошее). В ответ звучало: «Игилик кер!» (Да и тебе пусть все хорошее будет).

Ритуал гостеприимства можно представить как диалог двух сторон, вступающих в общение. И хозяин, и гость подчиняются достаточно жесткому этикетному сценарию, который связывает, ограничивает их действия и в то же время позволяет достигнуть определенных целей: хозяину — достойно принять гостя, заслужив тем самым милость Бога и почет, уважение окружающих, гостю — получить пищу, приют и поддержку [Байбурин А.К., Топорков А.Л., 1990. С. 117].

Обычай гостеприимства предполагал, что любого человека изъявившего желание быть гостем, необходимо было принять, не ожидая в ответ никакой платы или услуги. По мнению знатока карачаево-балкарского быта Умара Алиева, такое отношение к гостю было связано с тем, что гость, хоть и временно, но становился одним из членов рода [Алиев У., 1927. С. 135].

Суровые горные условия, изолированность, дальность пути между населенными пунктами оказали влияние на традицию гостеприимства. В горах так высоко ценили законы гостепри-

имства, что обычай предписывал предлагать еду всякому проходящему даже мимо карачаево-балкарского *коша*. Некоторые карачаевцы имели отдельные кунацкие даже на *кошу* [Карачаевцы, 1978. С. 214]. Любой человек мог зайти в *кошу*, поесть, отдохнуть, взять себе еды на дорогу и продолжить свой путь. Никакой платы или услуги за это не требовалась. Это отмечали многие путешественники, побывавшие в Карачае и Балкарии. Для примера приведет воспоминания Тепцова о двух пастухах Орусбиевского общества, которым он предложил деньги за сыр и молоко. На это балкарцы, находящиеся к тому же в тот момент в трауре по поводу кончины отца, ответили: «мы не торговцы и пищу продавать не можем, ибо чтим наши обычаи. Мы не имеем возможности достойно принять здесь гостей: у нас нет шатра, хлеба, пива. Все, что мы здесь имеем, отдаем в полное распоряжение господ, а платы не надо: Аллах нам заплатит. Мы просим только не осудить нас за худой прием» [Тепцов В.Я., 1892. С. 122]. Существенно то, как описывает дальнейшее сам Тепцов: «Пастухи принесли нам войлоки, чашку сметаны, чашку сливок, бурдюк кефиру, фунта три свежего масла, три больших круга сыра. Все предлагалось радушно, почтительно, с серьезным видом. Они как бы священнодействовали. В манерах и речи их сквозило сознание исполняемого долга» [Тепцов В.Я., 1892. С. 123]. При этом путешественник пишет, что пастухи не сели с ними: «они отошли в сторонку и стояли, видимо, ожидая наших приказаний. Стоять перед гостем — значит оказывать ему почет и уважение, равные отцу и старцам. Так понимают пастухи» [Тепцов В.Я., 1892. С. 123].

Обычай гостеприимства предписывал предоставление гостю не только крова и пищи, но в случае необходимости и защиты. Человек, пришедший в дом и принятый хозяевами в качестве гостя, почитался настолько высоко, что, даже узнав о том, что он преступник и заслуживает справедливого наказания, хозяин обязан был его оградить от преследователей иногда даже ценой своей жизни. У. Алиев отмечал, что при необходимости «гостя мечом защищал сам хозяин, а если одного меча мало — на помощь являлись сородичи» [Алиев У., 1927. С.135].

Гостеприимство предписывало даже своего врага у себя дома принять как гостя и оказать тому все полагающиеся почести. В.М. Сысоев писал: «Гость у карачаевцев, как и у других горцев, считается священной и неприкосновенной особой, даже если он

находится в неприязненных отношениях к хозяину» [Сысоев В.М., 1913. С. 157].

По словам М.М. Ковалевского, даже убийца собственного сына хозяина не подлежит мести до тех пор, пока он пребывает под одной с ним кровлей, питаясь яствами от одного с ним очага. Но раз между обоими «прекращено общение домашнего культа, хозяин считает долгом мстить своему недавнему гостю за причиненную им обиду» [Ковалевский М., 1890. С. 27]. Так, у адыгов гость находился под защитой хозяина только в период его пребывания у него дома, о чем свидетельствует автор первой половины XVII в. д'Асколи, отмечавший, что безопасность чужестранца гарантировалась лишь пределами дома, в котором он остановился как гость. После того, как гость покидал его дом, хозяин не только не отвечал за его жизнь, но мог даже участвовать в его ограблении, даже убийстве [см.: Мамбетов Г.Х., 2002. С. 182; Унежев К.Ф., 1997. С. 96]. Такие случаи не раз описаны путешественниками, побывавшими на Кавказе. Так, например, русский офицер И. Ф. Бларамберг (1830-е годы) отмечал: «Часто случается, что знакомство, вытекающее из обязательств гостеприимства, перерастает в дружбу... Но, с другой стороны, если тот же гость позднее встретится случайно с тем, кто совсем недавно так любезно с ним обращался, он может остаться без багажа, а то и в плену у своего бывшего гостеприимного хозяина, причем все это продельвается без излишней щепетильности» [Бларамберг И.Ф., 1999. С. 74].

Перед входом в дом гость отдавал свое оружие, что служит показателем его уверенности в том, что отныне он может рассчитывать на защиту со стороны хозяина. Как было отмечено уже выше, гостя не спрашивали кто он, откуда, куда и с какой целью направляется, так как в доме хозяина он, прежде всего, гость. По своему усмотрению гость мог представиться сразу же или через некоторое время, на протяжении которого члены семьи всячески ухаживали за ним. При этом существовало правило трех дней, по истечении которых, хозяин мог поинтересоваться с какой целью прибыл гость – «Къонагъынга, юч кюн озгъунчу, нек келгенин сорма» (Не спрашивай гостя о причине его приезда, пока не пройдет три дня). Если гость не желал отвечать и посвящать хозяина в цель своего приезда, то хозяин не имел права настаивать. Неприлично было даже спрашивать имя гостя, если он сам не назы-

вал себя – «Къонакъ кеси айтмаса, атын соргъан айыпды» (Если гость сам не назвался, спрашивать его имя неприлично).

Гость в давние времена зачастую был единственным источником информации, он мог прибыть из далекого края, он мог быть представителем другого народа, он мог слышать какие-то новости, пока добирался до хозяина, мог быть свидетелем важных событий, он мог явиться с определенной миссией, т.е. он всегда выступал источником информации. Любой хозяин хотел получить от гостя информацию о делах в мире, узнать новости (хапары). Карачаевцев и балкарцев суровые условия жизни научили с большим вниманием относиться к информации, к новостям. Эту черту карачаево-балкарцев У. Алиев называл любопытством и отмечал, что это качество приметил еще Г.С. Петров, который писал: «Карачаевцы большие охотники до новостей; вследствие этого первая фраза при встрече, после обычного приветствия: «не хапар?», т.е. «что нового?» [Алиев У., 1927. С. 142]. Однако, несмотря на такое желание, услышать новости мире, интерес к тому, что нового может рассказать гость, хозяин, проявляя гостеприимство, никогда первым не начинал расспрашивать гостя и терпеливо ждал, пока сам гость не посчитает нужным рассказать о том кто он, куда держит путь, какие дела у гостя в этих краях.

Тепцов подметив, что карачаевцы проявляют интерес к ним и заинтересованы узнать, зачем они появились в горах, писал: «Шовгай, надо отдать ему справедливость, не докучал нам расспросами, но, видимо, горел нетерпением и любопытством узнать, кто мы и с какой целью приехали сюда» [Тепцов В.Я., 1892. С. 84]. В большинстве же случаев гость открыто говорил о себе, месте жительства, роде занятий, цели приезда.

Гостю в кунацкой давали умыться и уступали самое почетное место – *Къонакъны жери тёрде* (Гость всегда на почетном месте). Этим карачаево-балкарское гостеприимство отличалось от кабардинского. У кабардинцев или черкесов почетное место в присутствии гостя мог занять представитель знатного рода: хануко (отпрыск крымских ханов), князь... У карачаевцев и балкарцев социальное положение никак не довлело над нормами гостеприимства [Кунаков М., 2007. С. 144] и сохранялся традиционный стереотип «гость – старший».

Этикет не позволял оставлять гостя одного, если он сам этого не хочет. Хозяин должен был находиться при госте, а прислужи-



вал гостю *атчи*, один из сыновей главы семьи или его младший брат. Угощение для гостя готовили из лучших продуктов: «лучший баран, лучшие блюда, напитки доставались гостю; если их не было в распоряжении хозяина, он обращался к соседям – родичам, и в этом патриархальном быту никогда отказа не было» [Алиев У., 1927. С. 135]. Со стороны гостя считалось неприличным отказать от еды или потребовать чего-нибудь другого.

Особые правила были связаны с обычаем одаривания гостя, если последнему понравилась в доме какая-нибудь вещь, глава семьи дарил её ему. Если гость сам приходил в дом не с пустыми руками, или с хорошей вестью, хозяева одаривали его особенно щедро. У карачаево-балкарцев до настоящего времени сохранилась традиция делать подарок впервые пришедшему гостю (а в отношении детей – впервые зашедшему в дом). Стоимость подарка зависела и зависит от статуса гостя: почетным и дорогим гостям старались дарить более дорогие подарки (коня, ягненка, одежду, оружие). У балкарцев обычай делать подарок гостю сохраняется до настоящего времени. Подарки стали более разнообразны, но их символический смысл остался прежним. Наиболее последовательно это традиция сохраняется в отношении детей и молодых людей, которых нельзя отпускать из дома без подарка «Сабий кьурлай кетмесин юйден» (Ребенок не должен уходить из дома без подарка). Детям дарят игрушки, дают деньги, чтобы он мог купить себе понравившуюся игрушку или сладости, дарят одежду и т.д. Если гость – молодой человек, то ему дарят фабричную рубашку, девушке – платок, отрез на платье, косметику. Подарком должна служить такая вещь, которая обрадует *кьуандурыкъ зат*.

Обмен подарками, как и угощение, у многих народов был обязательным элементом приема гостя. Собственно говоря, гостеприимство и само является формой дарообмена, ведь хозяин может рассчитывать на то, что рано или поздно, и он окажется в положении гостя [Байбурин А.К., Топорков А.Л., 1990. С. 111].

#### Взаимоотношения «гость – хозяин» –

##### *Кьонак-кьойдан жууаш*

Институт гостеприимства выработал не только обязанности хозяина дома, но и систему поведения гостя, которая диктовалась особенностями кавказского менталитета. Балкарская пословица «Кьонакъ кьойдан жууаш» (Гость послушнее – «тише» – овцы)

характеризовала надлежащее поведение гостя. Незнакомец, впервые оказавшийся в горском селе, мог рассчитывать на одинаковое радушие любого хозяина, но общеэтикетным считалось попроситься в гости к такому человеку, для которого гостеприимство не было обременительным с учетом его социального и материального положения.

Сам ритуал гостеприимства организован таким образом, чтобы полностью подчинить гостя своему сценарию, вне зависимости от того, кем именно он является. Бог, враг или простой путник, следующий по своим делам, будут приняты примерно одинаково.

Гость не вмешивался в семейные дела хозяина, ему нельзя было входить в некоторые помещения дома (на кухню, в женскую комнату), он не мог встать из-за стола или уехать без разрешения хозяина. *Кьонакъ юйден айтып кетер, айтмаса, айып жетер* (Гость уезжает, известив [хозяев], а если не известит, его осудят).

Гость не имел права выказывать чем-либо свое недовольство, требовать, чтобы ему приготовили какую-то еду. Он довольствовался тем, что приготовили ему хозяева: *Кьонакъ суйгенин ашамаз* — бергенинги ашар (Гость ест не то, что пожелает, а то, что ему предложат).

Гость должен был проявлять умеренность в еде, но в то же время он должен был съедать то, что ему подали, оставлять часть еды несъеденной считалось неприличным. О таких людях балкарцы говорят: *кьулдан кьулакь толу кьалды* (букв.: человек не умеет себя вести достойно, а как прислуга оставляет еду, которая поместится в ушной раковине). После приема пищи гость благодарил хозяев: *Бай-сылы болугъуз, берегетигиз кьурумасын, юй кьонаксыз турмасын* (Будьте богаты и почтены, пусть в доме не переводится изобилие и пусть дом этот будет любимым гостями).

Прежде чем покинуть гостеприимный дом, гость обязан был тепло поблагодарить хозяев за радушный прием, извиниться за причиненные беспокойства. В ответ гость слышал от хозяев ответные слова благодарности и приглашение в гости в любое время. Хозяин также просил гостя отнестись с пониманием и простить хозяина, который не смог в должной мере оказать гостю надлежащего ухода. Гость же в свою очередь приглашал хозяина быть его гостем и уверял, что остался очень доволен гостеприимством хозяина. Балкарцы отмечают, что отношения гостя и хозяина есть взаимное отражение: *Кьонакъ бла кьонакъбай* — бир бирине кюзю (Гость и хозяин — зеркала друг другу).

## Потчевание гостя и застолье –

*Къонак келсе, къазан ас*

У карачаевцев и балкарцев принято, как только гость переступит порог, приступить к приготовлению угощения и потчеванию гостя. Однако важнее обильного угощения выступает радушие хозяев. Общеизвестна балкарская пословица: *Къонакълагъа аш керек, ашдан алгъа кѣз-къаи керек* (Гостям нужна еда, но прежде нее — радушие).

Буквально с порога гостю предлагали *айран* (кисломолочный напиток, который мог утолить жажду и придать силы). Даже если гость не собирался задерживаться, хозяева начинали готовить для него горячую еду. Отсюда и пословица: *Къонакъ келсе, къазан ас* (Если приехал гость, подвесь котел и готовь еду для угощения гостя).

В каждой балкарской семье хранился определенный запас продуктов для приезда гостей: *къакъ эт* (вяленое мясо), *бишлякъ* (сыр), *жау* (сливочное масло), *будаи ун* (пшеничная мука), *къуут* (мука из предварительно обжаренных кукурузных или пшеничных, или других злаковых культур), которая могла долго сохраняться и служила исходным продуктом для многих блюд.

Если гость не собирался задерживаться, то его кормили на скорую руку: айраном, сливками, сметаной, яичницей, вялым мясом или солониной, айраном. Обязательным было и остается приготовление для гостя *хичинов* (пирог с начинкой). Если гость предполагал заночевать и задержаться хотя бы на день, то в его честь обязательно надо было сделать специальное застолье – *къонак сыйлау*. Если гостей было несколько, хозяин мог устроить *той* (большое застолье). *Жангыз къонакъгъа къой тийишли, тѣрт къонакъгъа той тийишли* (В честь одного гостя нужно резать барана, в честь четырех — устроить пир), говорят балкарцы.

Следует отметить, что в самых разных традициях трапеза имеет обязательный, принудительный характер, и гость не может отказаться от нее, чтобы не обидеть хозяев. В этом одно из отличий традиционных обычаев от современных европейских, согласно которым человек волен есть то и столько, что ему хочется. Накормить гостя — это обязанность хозяина, так он оказывает честь гостю (слово «потчевать» родственно с «честь» и обозначает собственно: «оказывать честь, угощая едой и питьем») и в то же

время утверждает свою честь демонстрацией щедрости [Байбу-рин А.К., Топорков А.Л., 1990. С. 119].

Для угощения гостя хозяева жертвовали лучшей пищей, которая могла быть дома. Если же хозяин был по той или иной причине стеснен в средствах, то ему на помощь приходили родичи. Родственники хозяина помогали ему достойно принять гостя, охотно приглашали его к себе, но жить он должен был у первого его принявшего [Карачаевцы. 1978. С. 214].

*Къонак сыйлау* обязательно включал *къурманлыкъ* (жертвоприношение). Овцу, ягненка, бычка (т.е. то животное, которое приносили в жертву) умерщвляли по мусульманскому обряду. Перед умерщвлением обязательно произносили молитву с просьбой, чтобы гость достиг желаемой цели, чтобы он был жив, здоров, чтобы никакие беды не коснулись его головы.

Тушу жертвенного животного разделявали по суставам на отдельные части. Все внутренности за исключением половых органов, мочевого пузыря и селезѣнки употреблялись в пищу.

Мясо жертвенного барашка делили на несколько частей. Из задней ляжки *бут эт* готовили шашлык по-балкарски (*ишилик* от слова *иши* – шампур). Кроме *ишилик* готовили другой вид шашлыка, *ичлик* (от слова *ич* – внутренности), основу которого составляли субпродукты – сердце, печень, лёгкие. Для особо почетных гостей тушу барана жарили целиком на вертеле (*къой уча*). Для угощения гостей готовили всевозможные колбасы: *сохта* (колбаса из внутренностей, начинѣнных в толстую кишку); *жѣрме* (колбаса из предварительно очищенных кишок барана, завѣрнутых в рубец); *къыйма* (мясная копчѣная колбаса). Главным блюдом *къурманлыка* было отварное в котле мясо, которое ели с *тузлукъ* (приправа из айрана – сметаны, – чеснока и соли). Обязательным блюдом был бульон, в котором варилось мясо жертвенного животного – *шорпа*. Она подавалась после мяса.

Для гостя готовили также специальные напитки – *боза* и *сыра*. *Боза* – напиток типа браги из ячменя или овса с добавлением в качестве закваски для брожения ячменного солода. *Сыра* был более крепким напитком, готовился из очищенного ячменя. Многие путешественники сравнивали его с английским портером. Деревянные чаши *гопан* с *бозой* или *сыра* по обычаю передавали по кругу, и пили по очереди, что служило знаком взаимного уважения.

Гостю предлагали обычно традиционный напиток *айран* (есть несколько его видов). *Айран* обладает ценными питательными и превосходными вкусовыми качествами. Приготавливали его из цельного коровьего молока, используя в качестве закваски готовый айран. Айран подавали любому гостю, вошедшему за порог дома или коша. Это – одно из правил карачаевского и балкарского гостеприимства. Для утоления жажды айран смешивали с водой или с нарзаном и получали прохладительный напиток *акъсу* или *суусан*.

Сыр – *бишлякъ* готовили из козьего, овечьего, но в основном из коровьего молока, заквашивая его при помощи сычуга *мая*. Сыр ели в свежем виде, а также солили и укладывали в деревянные бочки *кюштел* или *чыккыр*, наполненные сывороткой *хуттеги*. Сыр составлял повседневную основу питания балкарца, его ели с хлебом, лепёшками, картошкой, делали начинку для пирогов и пирожков.

Хлеб дрожжевой – *ётмек* – пекли в основном из пшеничной муки. Хлеб из пресной муки – *гырджын* – пекли из пшеничной, ячменной, овсяной, кукурузной муки. Из пшеничной муки пекли также тонкие лепешки – *къатырма*, жарили в масле прямоугольные кусочки дрожжевого теста – *лекъум*, а из теста с яйцами – хворост – *чыкъыртла*.

Особого внимания заслуживают карачаево-балкарские пироги – *хычины*. Пироги эти пекли только из пшеничной муки. В зависимости от характера начинки различали: *эт хычын* (с мясом), *хумузу хычын* (со свежим сыром); *мурса хычын* (из листьев крапивы), *чюгюндюр хычын* (из листьев свеклы), *картоф хычын* (с картошкой, а также с картошкой и сыром). Эти пироги являются почетным угощением праздничных и даже престижных трапез. Эта престижная аттестация может свидетельствовать о древности блюда. Свидетельством этому могут служить находки А.А. Иерусалимской в могильнике Мощевая балка. Здесь в аланских захоронениях VIII-IX вв. в условиях хорошей сохранности погребального инвентаря были найдены образцы средневековой ритуальной пищи алан, некоторые из них представляли собой небольшие лепешки с сыром [Иерусалимская А.А., С. 102].

Хычины пекут на сковороде и затем обмазывают сливочным маслом или сметаной. Для праздничной трапезы готовили также хычины жареные в масле – *кырым хычын*. По одному способу

это был пирог с вареным мясом, по другому способу, это многослойный пирог из тонкого сдобного теста с несколькими слоями начинки из рубленого жареного мяса, вареного риса, отварных яиц. Был еще сладкий вариант *хычина*, его начинка состояла обычно из пяти слоев: отварной рис с сахаром и маслом, ягоды с сахаром (или повидла), отварные яйца с сахаром, и т. п. Все это закрывали слоем теста и жарили в топленном сливочном масле. По сей день обязательным остается приготовление для гостя *хычинов*.

Для гостей и к праздничному столу также готовили специальное сладкое блюдо – халва – *халуа* – и сладкий хворост – *чыкъыртла* (полоски из сдобного теста, жаренные в масле и посыпанные сахарной пудрой). В настоящее время эти блюда готовят для праздничного пиршества.

Трапезе предшествовала церемония мытья рук. Один из сыновей хозяина приносил сосуд с водой (*къубгъан*), маленький таз и полотенце. Из *кумгъана* он поливал гостям на руки, начиная с самого старшего.

Угощал гостя сам хозяин, а при его отсутствии старший из сыновей. Трапеза проходила за низкими столиками – *тепси*, о которых выше уже было сказано. Все рассаживались строго по этикету: на почетном месте – *тёр* старший гость и хозяин (если последний не был молодым). Во время трапезы существовал особый ритуал поведения. Гости и приглашённые рассаживались через одного по старшинству для того, чтобы хозяева могли вовремя обслужить гостей. Если во время застолья в кунацкую заходил кто-либо, то пришедшего кто бы он не был всегда приглашали к столу и угощали.

Есть полагалось неспешно, с достоинством, что нашло отражение в пословице: *Ачдан ёле турсанг да, жутланып ашама* (Даже умирая с голоду, не ешь с жадностью).

Центральным лицом застолья считался *тамата* – старший, который мог быть только человек, умудрённый жизнью, знающий обычаи и традиции, умеющий красиво вести диалог и проносить речи. Специально для того, чтобы обслуживать гостей назначались обслуживающие – *шапа*, как правило, это были молодые ребята. В обязанности *шапа* входило подносить и относить блюда, осведомляться о пожеланиях гостей и исполнять их, также выполнять все поручения тамады.

На стол, по обычаю, подавали столько еды, чтобы чувствовался её избыток. Но не ломящиеся яствами столы служили показателем гостеприимства балкарцев, а прежде всего радушное (*бет жарыкълыкъ*) и вежливое отношение к гостю, уважение к нему.

Существовал четкий порядок подачи блюд и угощений. Накрывать стол начинали с хлеба. Подавали айран, бузу или сыра. Затем шли хычины, лёкумы, шашлык. Особое место занимали колбасы из внутренностей: *сохта* – из рубленой печени и внутреннего жира и *жерме* – из бараньей брюшины, нарезанной полосками, жира, соли, завернутых рулетом и туго перевязанных тонкими кишками.

В пай почетного гостя включались самые лучшие части мясной пищи. В том числе *жалбаур* (шашлык из печени, завернутый в куски нутряного жира). У адыгских народов в пай входило птичье мясо. «В составе птичьего мяса в этом качестве, как и прежде, выступают крыло и крестец (у адыгейцев, за исключением шапсугов), грудинка, а с конца XIX в. еще и часть желудка – пупок (у кабардинцев) [Бгажноков Б.Х., 1985. С. 186]. У карачаевцев и балкарцев птичье мясо не выполняло ритуальные функции. В настоящее время, если гостями являются кабардинцы (с которыми балкарцы тесно контактируют), то пупок как престижная часть присутствует на столе, в иных же случаях это необязательно. Почетной частью птичьего мяса балкарцы считают грудинку, которая положена старшему в семье.

Главным угощением считалась и остается туша «жертвенного» животного, которая делится по суставам и отваривается. Особое отношение сохраняется к голове жертвенного животного, правая часть которого подается тамаде, а щека (*жыякъ*) отсылается на женскую сторону – старшей женщине. В заключении трапезы подавали и подают по настоящее время шурпу из мяса жертвенного животного. Это остается неизменным с давних времен. Еще в XIX в., С. Давидович, гостивший у князя Урусбиева в Верхнем Баксане (Приэльбрусье) писал: «... вам подадут баранину в разных видах: жареную, вареную и в заключение – бараний же суп» [Давидович С., 1893. С. 26].

Трапезу начинали старшие с произнесения тоста, продолжительность которого зависела от ораторского мастерства тамады. После тоста тамада, выпив из чаши (пиво или брагу), передавал её по кругу для того, чтобы остальные тоже испили из неё. Пос-

ле чего приступали непосредственно к трапезе. Первым начинал есть гость, а при наличии нескольких гостей – старший из них, и далее по возрасту.

Каждый кушал что хотел, но считалось правилом дурного тона выбирать кусок получше. Обычно старшие брали кусок мяса и, отрезав от него, передавали этот кусок (*тигим*) младшим. За столом преимущество по обычаю отдавалось правой руке: правой рукой брали пищу, правой рукой её резали, подносили ко рту и т.д. Считалось также неприличным оставить тронутый кусок недоеденным. У карачаевцев и балкарцев передача куска (*тигим*) имело и имеет большое значение, оно символизирует передачу достатка (*ырысхы*), счастья (насып). Особое значение имеет раздача *тигима* от головы жертвенного барашка. После подачи на стол *баи жарты* (правой половины головы жертвенного животного), тамада брал его в руки и говорил речь. В этой речи он желал присутствующим глубокого ума, крепкого здоровья, большого потомства, именитости. Он также желал благополучия, спокойствия, мира народу, стране. Затем он вырезал ножом ухо и отдавал его обслуживающему этот стол молодому человеку – *шане* с пожеланиями, чтобы он всегда слышал, что ему скажут старшие. Потом тамада отрезал куски от головы и с различными пожеланиями передавал кому-либо из присутствующих. Тому, кому достался глаз, тамада желал зоркости, кому достались губы – произносить только хорошие слова и т.д. Смысл обряда восходит к тому, что старший заботится о том, чтобы Всевышний даровал изобилие, младшие были уважительны, а старшие мудры. Принимали *тигим* в правую руку со словами *сау бол* – спасибо.

Жертвенное животное в представлении карачаево-балкарцев могло открыть будущее, потому они большое значение отводили гаданию на бараньей лопатке. Г.-Ю. Клапрот, путешествовавший по Кавказу в начале XIX в. писал о балкарцах: «Я ничего не смог узнать об их обычае предсказывать, успех предприятия и вообще будущее, кроме того, что они, как и многие другие татарские народности, бросают лопатки овец в огонь и предсказывают потом будущее по получающему рисунку» [Адыги, балкарцы и карачаевцы..., 1974. С. 245].

Гадали обычно по правой лопатке, ее не бросали в костер, а слегка подогревали, чтобы четче выделялись линии. До настоящего времени многие балкарцы и карачаевцы весьма серьезно

относятся к гаданию на лопатке. В старину старшее поколение в совершенстве владело навыками предсказания на бараньей лопатке, и по фольклорным данным довольно часто они сбывались. После гадания лопатку, как правило, выбрасывали, предварительно сделав на её широкой части надрез [Мусукаев А.И., 1990. С. 98].

Следующим этапом застолья являлось песнопение в честь гостя, исполнялись, обычно, героические хвалебные песни. Смысл этого ритуала был неочевиден, так как он способствовал духовному воспитанию подрастающего поколения, доведения до них фактов из истории народа, поскольку основное большинство героических песен было основано на реальных событиях прошлого.

После этого застолье переходило в завершающую фазу. Старший из гостей благодарил хозяев и говорил, что им пора трогаться в путь. Конец застолья венчал так называемый стременной тост – *атланган аякъ*, произносимый старшим из гостей, который выражал признательность хозяину дома, желал процветания и счастья семейству и передавал чашу по кругу. По завершении визита гостя обязательно снабжали провизией на дорогу, сам хозяин, его братья или сыновья провожали до околицы аула, а порой, если опасались, что гостю может грозить опасность, то его могли проводить настолько далеко, насколько позволяли возможности хозяев, порой до поселения гостя. Этот обычай отмечали почти все, кто побывал в Карачае и Балкарии. Так, Тепцов пишет, что Шовгай, у которого они остановились передохнуть после угощения проводил гостей до границы своих владений и любезно с ними распрощался, сказав: «Что если в чем будешь нуждаться в Карачае или, быть может, тебя кто вздумает обидеть, скажи, что ты кунак Шовгая и тогда никто тебя не тронет, т.к. его (Шовгая все здесь знают и уважают» [Тепцов В.Я., 1892. С. 84]. До настоящего времени традиция проводов гостя сохранилась. Гостя обязательно провожают и до порога жилища или двора (в сельской местности). Если гость – человек пожилой, то его провожают до дому (если у хозяина есть машина, то гостя отвозят домой). Если гость дальний, то его провожают до автовокзала, железнодорожного вокзала или аэропорта. Гостю обязательно желают счастливого пути, благополучного возвращения в свой дом.

### Куначество

#### *Къонагъы жокъну шоху жокъ*

При отсутствии централизованной власти, недостаточно выраженной государственности местных социально-политических образований, суровости быта, слабой развитости товарно-денежных отношений институт гостеприимства был одним из важнейших каналов общения представителей разных селений, обществ, народов. На основе морально-эстетических норм гостеприимства развивался у карачаево-балкарцев и институт куначества. Название это, принятое в литературе, тюркского происхождения [Будагов Л., 1893. С. 94, 95]. У карачаево-балкарцев, кумыков, ногайцев кунак в точном переводе обозначает гость. У адыгов (черкесов) такого слова не было, его привнесли в их среду тюркские племена [Унежев К.Ф., 1997. С. 96]. На кабардинском языке гость звучит *хъэцц* [Гяургиев Х., Сукунов Х., 1991. С. 61]. Что касается гостя-кунака, то у черкесов точно передает значение этого понятия – *ныбжьэгу благъэ, хэгъэрей* [Унежев К.Ф., 1997. С. 96].

Институт куначества, несомненно, вырос из гостеприимства, но представляет собой установление длительных отношений между кунаками на основе взаимовыручки и взаимопомощи. Несмотря на то, что правила приема гостя вообще и кунака были в основном одинаковы, а сами они пользовались одними и теми же правами и привилегиями, тем не менее, были в них некоторые различия.

Для установления куначеских отношений нужно было, чтобы между гостем и хозяином возникли дружеские, теплые, долговременные отношения. Если такие отношения возникали, то хозяин (*къонакбай*) становился кунаком гостя и в следующее посещение гость отправлялся гостевать в знакомый дом, к своему *къонакбаю*. «Два лица, – писал В.К. Гарданов, – принадлежавшие к различным родам и даже племенам и народностям, вступали друг с другом в близкие дружеские отношения и оказывали друг другу в нужных случаях всяческую помощь и защиту» [Гарданов В.К., 1967. С. 308].

По мнению некоторых авторов для полного установления куначества следовало провести специальный обряд братания, который заключался в своеобразной мужской клятве [см.: Карпов Ю.Ю., 2005; Унежев К.Ф., 1997]. Вступающие в отношения ку-

начества стороны брали чашу с бузой и поочередно пили из нее, произнося клятву в верности. После глубокого проникновения ислама клятва совершалась на основе исламской обрядности – обе стороны клали руку на Коран и клялись в верности.

Кунаки обязаны были не только принимать друг друга, обеспечивая защиту, но помощь в делах и покровительство. Кунаки обязаны были принимать не только друг друга, но и родных и близких того, человека, с которым поддерживали куначеские отношения, если к нему являлся кто-либо от имени его друга – кунака.

В прошлом институт куначества активно использовался горской верхушкой при установлении военно-политических и союзнических отношений с соседними племенами. Кунаки привлекались для разрешения споров между князьями, их помощь и покровительство было необходимо при примирении сторон. Развитие товарно-денежных отношений привело к расширению функций института куначества, и оно стало выступать как один из способов развития торговли. Эффективным и часто используемым способом обеспечения безопасности купцов во время их переездов из одного аула в другой являлся наем провожатого-кунака, который отвечал в дороге за своего наемщика, а зачастую отдавал свою жизнь за него. Кроме того, более успешную торговлю мог вести тот торговый человек, у которого был кунак в том населенном пункте, где традиционно проводились ярмарки и базары, а также в тех селах, куда он отправлялся со своим товаром.

Институт куначества способствовал развитию дружеских отношений между представителями разных народов. Кунаки играли важную роль при примирении кровников, улаживании спорных вопросов и т.д. С развитием внешнеторговых отношений куначество стало выполнять еще более широкие функции.

Понятие *кунак* вошло в научную терминологию как обозначение лиц, вступивших в долгосрочные дружественные отношения, возникшие в процессе гостеприимства и перешедшие в куначество с взаимными правами и обязательствами, признанием близости между собой по признакам искусственного родства.

При этом отношения куначества не возникали среди кровных родственников, односельчан, представителей одной общины, но они возникали у людей равных по социальному статусу. *Къонакъ болсанг* – *тенг адамгъа* (Если быть гостем – у равного).

Обычная форма гостеприимства у балкарцев и карачаевцев предусматривала вежливый, радушный прием, кем бы гость ни был, но не позволяла хозяину по своей инициативе интересоваться не только делами гостя и целью его визита. В отношении же кунаков отношения были более простыми, хозяин мог поинтересоваться тем, какие проблемы вызвали приезд кунака, требуется ли какая-то помощь и т.д. Кунаки могли быть заранее информированы о времени прибытия друг друга и быть готовы к встрече. Если кунаков связывали торговые дела или один из кунаков был человек, занимающийся торговлей, то он мог заранее сообщить, чтобы к его приезду были выяснены некоторые вопросы. Более того, к его приезду могли быть проведены какие-то переговоры, заключены частично сделки, чтобы по приезду не теряя времени решить дела.

Принимающий кунака вел себя, как самый близкий человек, проявлял повышенный интерес и его делам и намерениям, с готовностью принимал в них самое деятельное участие, одаривал дорогими подарками, все внимание уделял кунаку лично, вплоть до готовности защищать его, интересы, жизнь и репутацию ценно собственной жизни. Более того, принимая кунака лично, хозяин олицетворял отношение к нему всего этноса, на земле которого оказался кунак.

Принципиальное отличие кунака от гостя в общепринятом смысле заключалось еще и в том, что связь гостя с хозяином, принимающим его, носила временный и, по существу, случайный характер. Такой гость пользовался услугами хозяина и его кровом, находясь под защитой лишь в то время, пока проживал в данном доме, причем незнакомый гость мог остановиться и в другом месте данного населенного пункта, а покинув его, больше никогда сюда не возвращаться или поселиться при повторном визите у другого гостеприимного хозяина. Кунаки же были связаны между собой постоянными и нерушимыми узами дружбы, которой они должны были быть верны всю свою жизнь.

Обязательство кунаков помогать друг другу и защищать друг друга действовало вне пространственно-временных рамок, а не только тогда, когда один из кунаков находился в доме другого. Прибыв в населенный пункт, где живет его кунак, путник не должен был воспользоваться гостеприимством другого человека, минуя своего кунака, так как такое поведение воспринималось

обществом, как тяжкое оскорбление, чреватое разрывом установившихся до того дружеских отношений кунаков. *Къонакъбайын алышхан — башын аиха алышхан* (Меняющий хозяина – гость – меняет свою честь на угощение).

Взаимоотношения между кунаками поддерживалось взаимными подарками или услугами. Стоимость подарка определялась материальными возможностями сторон и уровнем взаимоотношений. Кунаки дарили друг другу скот (лошадей, овец и т.п.), предметы конского убранства – *ат жер*, оружие (кинжал, ружье), одежду и пр. По обычаю, получатель дара отвечал взаимностью, но старался дарить более весомые вещи. Обычай взаимного одаривания был так широко распространен, что бытовало пословица: *Къонакъгъа баргъан — саугъа бла, къонакъдан келген — саугъа бла* (В гости – с подарком, из гостей – с подарками).

По принятому не только у балкарцев и карачаевцев, но и почти у всех народов Кавказа правилу, человек, выступавший неоднократно по отношению к одному и тому же гостю хозяином, становился другом-кунаком. Отношения между кунаками были более тесными и теплыми, чем просто между гостем и хозяином. Особое отношение уделяли кунаки безопасности друг друга. Кунак уже не ограничивался охраной и безопасностью такого гостя лишь в пределах своего дома и двора, а должен был обязательно сопроводить его до безопасного места или «сдать с рук на руки» другому доверенному лицу, которое брало на себя ответственность за дальнейшую безопасность гостя. В этом отношении обычай куначества был прямым продолжением обычая гостеприимства, но уже со своими значительно более ответственными особенностями. Он близок по содержанию и к институту побратимства. Куначество, по сути, было дальнейшим развитием обычая гостеприимства: частое гостеванье одного человека в семье другого сближало их, и, в конце концов, могло сделать их кунаками. Если обычный гость оказывался под покровительством хозяина лишь на тот период, пока он находился в его доме, то кунаки были связаны между собой постоянными и нерушимыми узами дружбы, которой они должны были быть верны при любых обстоятельствах [Соловьева Л. Традиции народов Кавказа //http].

В определенный период исторического развития народов Северного Кавказа институт куначества претерпел изменение. Кроме личных и равных отношений представителей разных этносов

между собой, куначество вбирает в себя и функции своеобразного патроната, в том числе и над представителями своего этноса.

Куначество, передававшееся из поколения в поколение, издавна имело широкое распространение у народов Кавказа. Куначеские отношения связывали балкарцев с осетинами, кабардцами, грузинами и др. народами. После присоединения к России и появления на территории Северного Кавказа казачьих поселений, а также немецких колоний и еврейской слободы в Нальчике куначеские отношения стали устанавливаться с представителями этих народов. Кунак в представлении карачаевцев и балкарцев был не чужаком, а своим – *кеси адамыбыз* (близкий человек), а потому в отношении кунака могли не соблюдаться все многочисленные церемонии, которые выполнялись при приеме гостя. Дружеские отношения между кунаками предполагали взаимную помощь и поддержку. Кунаки оказывали друг другу помощь – *билеклик* в разные периоды жизни: сватовство, свадьба, торговля, похороны и т.д. Куначество способствовало укреплению дружбы карачаево-балкарцев с соседними народами, сыграло немалую роль в этнокультурных контактах.

Семья, имевшая много кунаков, пользовалась уважением в селе. Тому было несколько причин: человек имеющий кунаков был с одной стороны достаточно обеспеченный, с другой стороны он был открытый, радушный, со связями. Семья, которая имела куначеские связи, дорожила этими связями, при возможности расширяла их. Эти связи могли быть использованы и другими жителями села при необходимости, которые могли обратиться к семье, владеющей кунаками и попросить оказать им содействие. Куначеские связи, таким образом, были своего рода социальным капиталом, которые давали уважение и почет в обществе.

Эта форма личных связей помогала не только решать проблемы повседневной жизни, но и улаживать межобщинные распри и конфликты. Одним из основных ролей обычаев гостеприимства и куначества являлась их важность в установлении добрососедских отношений и сохранения мирных отношений между народами, общинами. Несомненно, что институт куначества способствовал более тесному общению народов Северного Кавказа друг с другом, сохранению межэтнических отношений. Этой цели служил и институт длительного гостевания детей из соседних народов в Карачае и Балкарии, когда дети 7-10 лет жили по году-три

, а то и больше в семье карачаевца или балкарца, за небольшую плату помогал в хозяйстве, узнавал язык этого народа и устанавливал тесные контакты. Такие связи с карачаевцами и балкарцами практиковали рачинцы, сваны, осетины и др. «Весь интерес в данном случае, – писал М. Кипиани, – заключается в том, что мальчик изучает язык и заводит знакомство и близкие отношения с карачаевцами, что очень важно для него, так как, опираясь на них, он впоследствии может вести торговлю» [Кипиани М.З., 1981. С. 19].

Так рачинцы села Геби отдавали своих сыновей в карачаевские семьи, где они жили в течение двух-трех лет, помогая по хозяйству (главным образом, в пастьбе скота). Основной целью этого обычая, по словам самих рачинцев, было изучение карачаевского языка и установление в Карачае необходимых контактов [Волкова Н.Г., 1989. С. 182].

Такие же факты отдачи мальчиков в карачаевские семьи бывали и в другом Рачинском селе Чиора. В Карачае мальчики из этого села жили также по два – четыре года, помогали в хозяйстве (за это им платили скотом – за работу в течение одного лета они получали двух быков), а главное – узнавали карачаевский язык и завязывали тесные связи [Волкова Н.Г., 1989. С. 183]. Подобные связи устанавливались также между осетинами и балкарцами: осетинские мальчики жили в балкарских семьях, выучивали балкарский язык, что по словам осетин было необходимо, так как они имели с Балкарией тесные хозяйственные отношения [Волкова Н.Г., 1989. С. 184].

Тесные куначеские связи связывали карачаевцев и балкарцев с кабардинцами, осетинами, грузинами-рачинцами и сванами, кумыками и ногойцами и др. Возникновение казачьих поселений на Северном Кавказе стимулирует возникновение экономических и культурных связей и с русским населением, истоки которого можно проследить уже с 16 века. Тесные и постоянные контакты формируются со второй половиной XVIII в., с момента образования Кавказской оборонительной линии с рядом крепостей, из которых наиболее близкие к землям карачаевцев и балкарцев Екатериноградская на реке Малке, Марьянская на реке Золка, Георгиевская на реке Подкумке, крепость Нальчик, Баксан и другие.

Процесс активного освоения северокавказского пространства в XIX российской администрацией и переселенческая политика

правительства, направленная на культурное развитие края усиливало приток в регион как русского населения, так немцев (появление немецких колоний в крае началось с XVIII в.) и представителей других народов.

Царское правительство поощряло мирные взаимоотношения между горскими народами и русскими. Приют и убежище в русских крепостях, в казачьих станицах находили горцы, бежавшие от своих владельцев из Кабарды и Балкарии. Царское правительство всячески поддерживало также феодальную знать Кабарды и Балкарии, которые были готовы на сотрудничество с русской администрацией, они получали чины, деньги, получали поддержку со стороны правительства. Укрепление связей происходило также путем торговли и обмена. Вместе с русскими поселенцами на Северный Кавказ пришли садоводство и огородничество, улучшение техники обработки земли, совершенствование изготовления орудий труда (железный плуг, борона). Между казаками и горцами возникали дружеские и порой куначеские отношения.

О своеобразии и трансформации куначеских связей между горцами и казаками пишет И.А. Хубиев в своем исследовании «Горцы и казаки в XVIII в.» [см.: Хубиев И.А., 1996]. Автор отмечает, что еще в XVIII в. правительство выделяло средства из казны «на содержание гостей из «горских жилищ», «кубанских мурз» и «кабардинских владельцев» и т.д.»... для поддержания хороших отношений с горцами, что было в «интересах государства» [Хубиев И.А., 1996. С. 167]. Отношения между горцами и казаками были «настолько оживленными, взаимодействие горцев и других восточных «инородцев» (татар, ногойцев) – с одной стороны, казаков – с другой – было настолько велико, насколько значительные корни успело пустить к моменту возникновения Екатерининской Законодательной Комиссии<sup>1</sup> значительный процент казачьего населения, фигурирующего в наказах, составляли крещенные из мусульманства казаки. Хубиев И. подчеркивает их значимость в данный период времени и пишет: «Все эти бывшие горцы, знавшие горские языки и обычаи и ставшие казаками, поскольку они знали языки, обычаи, местные усло-

<sup>1</sup> Речь идет об Астраханской губернии, которая в конце XVIII в. объединяла весь юго-восток Российской империи. Наказы по Астраханской губернии отображают то полумирное-полувоенное состояние на юго-востоке, предшествующее русско-кавказской войне.



вия, поскольку среди горцев имели родственников, поскольку в качестве агентов по части « секретных разведаний» приносили государству большую пользу» [Хубиев И.А., 1996. С. 169]. Хубиев обращает внимание на то обстоятельство, что в наказах неоднократно говорится « о необходимости установления с горцами дружеских отношений, приобретения среди них «конаков», друзей, которых полезно принимать и которыми еще полезнее быть принимаемыми, так как «конаки» давали возможность узнавать различные «секреты», выполнять интересные дела», которые были нужны русской государственности. В наказах ... казаки красноречиво доказывают полезность иметь «конаков», чтобы поддерживать с ними и их народами дружественные отношения» [Хубиев И.А., 1996. С. 171].

Как мы видим, традиции горцев используются для укрепления влияния царской администрации и мирной колонизации края.

Со второй половины XIX в. куначеские отношения все более чаще используются в развитии и поддержания торгово-экономических отношений с казаками и другими этническими группами, заселявшимися на территорию Северного Кавказа, в том числе немецкими колонистами, армянами, горскими евреями и т.д. Это было связано с увеличением и учащением торговых операций, миграционными процессами, развитием экономики края и улучшением транспортных сообщений, строительством дорог и возникновением крупных торговых центров.

Карачаевцы и балкарцы, как и другие горцы для сбыта продуктов скотоводства выезжают на рынки в районе Пятигорска, Нальчика. Для успешного ведения торговых дел важно было иметь своего человека-кунака среди казаков. В этом случае, приезжая торговать на базар горец останавливался у своего кунака, если же у него не было в этой местности кунака, то он искал соплеменника, имеющего кунака. В конце XIX – начале XX вв., оценив важность знания русского языка и ремесел, карачаевцы зачастую надолго оставляли у русского кунака своих сыновей для обучения языку и ремеслам [Карачаевцы, 1978. С. 214].

Если же в балкарское или карачаевское село приезжали торговцы мелким товаром – урия (грузинские евреи), то первый встретившийся их житель обязан был пригласить торговца к себе в гости и оповестить о его приезде сельчан. Он же сопровождал торговца по селу, оказывая ему посреднические и защитные ус-

луги пока тот не продавал весь товар. О куначеских связях горцев и евреев писали И. Анисимов и М Черный, который отмечал, что «каждый мусульманин имеет своих кунаков в еврейских деревнях» [Черный М., 1892. С. 25].

На Северном Кавказе было распространено наследственное куначество, когда тесные дружеские отношения поддерживались семьями на протяжении нескольких поколений, передаваясь от отца к сыну. К числу таких наследственных кунаков относились в Баксанском ущелье семья князей Урусбиевых, которые на протяжении нескольких десятилетий принимала у себя практически всех путешественников, прибывающих в Приэльбрусье или же направляющихся через В. Баксан в Сванетию или в Карачай.

Из известных письменных источников впервые фамилия Урусбиевы встречается у академика Генриха-Юлиуса Клапрота в 1807 году: К карачаевцам принадлежит еще род Урусби, живущий к северо-востоку отсюда, на отрогах горы Чалпак, которая отделяет Карачай от Баксана. К востоку от Карачая в Шиферных горах, находятся татарский округ Баксан, в верхней части реки Баксан...» [Клапрот Г.-Ю., 1974].

В 1829 г. Мырза-кул Урусбиев вместе с олием Карачая Исламом Крымшамхаловым помогал генералу Емануелю организовывать группу проводников для покорения Эльбруса. Сын Мырзакула Исмаил Урусбиев – знаток балкарских обычаев, традиций и фольклора не только радушно встречал гостей, но и оказывал им всяческое содействие в их делах и нуждах. В доме Исмаила Урусбиева записали немало сказаний и музыкальных произведений И.И. Иванюков, М.М. Ковалевский и композитов С.И. Танеев. Путешественник С. Давидович в 1886 г., несколько недель провел в семье Исмаила Мирзакуловича Урусбиева и писал, что с ним можно беседовать на самые разнообразные темы: «геологию, археологию и историю Северного Кавказа он знает весьма основательно и обладает весьма замечательной археологической коллекцией. Давидовича Урусбиев познакомил с окрестностями своего аула В.Баксан, а потом совершил экскурсию по правому берегу р. Баксан до подножья Эльбруса. Гостеприимство Исмаила, Сафара, Науруза и других Урусбиевых было известно не одному поколению путешественников и исследователей Кавказа. В 1917 г. В.В. Дубянский писал: «Фамилия Урусбиевых на Северном Кавказе бесспорно принадлежит к числу тех немногих ту-

земных фамилий, которые приобрели почетную известность далеко за пределами родных гор и России» [Дубянский В.В., 1917. С. 118-119].

Несмотря на сложные природно-географические условия, даже самые отдаленные села карачаевцев и балкарцев никогда не были совершенно изолированы от окружающего мира. Перевалы из Балкарии и Карачая в Сванетию и Рачу, конные тропы и пешеходные дороги делали возможным довольно тесное общение карачаевцев и балкарцев с другими народами. Со второй половины XIX в. контакты становятся все более частыми и тесными благодаря развитию торговых отношений, строительству дорог, отходничеству и активизации миграционных процессов, а также интересу со стороны исследователей и путешественников к этому краю.

С течением времени гостеприимство и куначество меняло свою первоначальную форму, но сохраняло содержание.

Обычай гостеприимства и куначества сыграл положительную роль в развитии карачаево-балкарского этнического этикета, способствовал установлению связей между народами, кросскультурному обмену. В настоящее время этот институт также продолжает играть важную роль в укреплении межэтнических отношений балкарцев и карачаевцев с другими народами не только Северного Кавказа, но всей России, стран ближнего и дальнего зарубежья.

#### **Роль гостеприимства в исследовании Кавказа, в развитии альпинизма и туризма**

В 1629 г. российские чиновники, в частности терский воевода А.И. Дашков, повествует о том, что местные горцы способствовали «рудознатцам России» в поисках выходов свинцово-серебряных руд в труднодоступных ущельях Центрального Кавказа, например, «в земле Абдауллы мурзы Балкарских князей» [см.: Кабардино-русские отношения в XVI-XVII вв., 1957. С. 119-126.]

В 1860-1861 гг. послы Московского государства Алексей Иванович Иевлев, а с ним стольник Никифор Матвеевич Толочанов проходили через Верхнюю Балкарию ко двору имеретинского царя Александра и обратно. С 17 по 31 мая они гостили у балкарских князей, а оттуда по Штулинскому леднику и перевалу Гезе-ыфчык проходили ко двору имеретинского царя Александра и обратно. В числе прочих развлечений пригласил гостей из

Москвы посмотреть, «как он будет крестить Жембулата, сына болкарского владельца Айдебулова» [Переписка на иностранных языках..., 1861. С. LXI].

В XIX в. на Северный Кавказ, в том числе в Карачай и Балкарию стали прибывать ученые, путешественники и туристы. Проблема сопровождения в горах, посещение отдаленных уголков Кавказа, оказания квалифицированной помощи в восхождении на Эльбрус и другие вершины Центрального Кавказа занимала важное место и в организационных вопросах путешественников. Особую роль в этих процессах сыграло гостеприимство.

Местное население помощь путешественникам и ученым рассматривало как долг гостеприимства, о чем неоднократно писали сами путешественники. Несмотря на то, что на Северном Кавказе не было ремесла проводника, местные жители всегда оказывали помощь путешественникам из долга гостеприимства. Интенсивно известия о проводничестве начинают появляться в XIX в., когда царское правительство после присоединения Кавказа и в ходе Кавказской войны заинтересовалась перевалами в Абхазию и Сванетию из Карачая и Балкарии. В 1929 г. Академией наук при содействии командования войск Кавказской линии (генерал Г.А. Эммануэль) была организована специальная научная экспедиция на Эльбрус [Русские географические исследования..., 1964. С. 13]. Группу ученых академии, принимавшей участие в экспедиции возглавил известный геолог и географ, академик Адольф Яковлевич Купфер (1799-1865). В состав группы входили: физик, позднее ставший академиком Эмиль Христианович Ленц за три года до этого участвовавший в круговетном плавании Коцебу (1823-1826), член Академии, зоолог, хранитель кабинета Зоологии Эдуард Менетрие (1802-1862), член Академии, ботаник Карл Андреевич Мейер (1795-1858), который за несколько лет до этого сопровождал М. Ледебера в путешествиях по Алтаю и в своих исследованиях открыл флору Алтая для широких кругов европейских ученых. На Северном Кавказе к группе ученых присоединился архитектор Кавказских Минеральных Вод Иосиф (Джузеппе) Бернардацци со своим младшим братом, венгерский путешественник Янош Карой Бешш (Жан Шарль Бесе).

Экспедиция из Горячеводска (ныне Пятигорск) направилась к Каменному мосту на р. Малка (сейчас там селение Каменноостокое), откуда были совершены маршруты на плато Канжал и Инал

в системе Скалистого хребта – передовой цепи северного склона Большого Кавказа. Затем из верховьев реки Малки экспедиция попыталась взойти на Эльбрус, но достигнуть вершину (восточную) удалось лишь проводнику экспедиции Киллару Хаширову<sup>2</sup>,

2 В 1868 г. английский альпинист Дуглас Фрешфильд совершил восхождение на Восточную вершину Эльбруса в сопровождении балкарцев из В. Баксана (Урубиевский аул) Ахии Соттаева и Дячи Джаппуева. Он подверг сомнению факт покорения Эльбруса Килларом Хашировым. До настоящего времени факт покорения Эльбруса Хилларом Хашировым некоторыми учеными альпинистами ставится под сомнение. Еще большие страсти кипят вокруг национальной принадлежности Килара Хаширова. Проблема национальной принадлежности Килара Хаширова обострилась со второй половины 80-х годов XX в., с периода обострения этнополитической борьбы между кабардинцами и карачаево-балкарцами. Каждая из сторон приводит свои аргументы в борьбе по вопросу, кто древнее на этой земле, кто жил у подножья Эльбруса. Сторонники кабардинской версии в качестве доказательства приводят надпись на плите, которая была отлита в честь этого события в 1929 г. История плиты такова: в 1929 г. с целью увековечить факт первого исторического восхождения на Эльбрус в Пятигорске были высечены 2 каменные плиты с надписями на русском и арабском языках. В том же 1929 г. на Луганском заводе эти надписи были отлиты в чугуне. Плита с арабским текстом хранится в Пятигорском музее, а с русским установлена у входа в институт Гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН в Нальчике. Плита содержит такую надпись: «В Царствование Всероссийского императора Николая 1 здесь стоял лагерь с 8 по 11 июля 1829 г. КОМАНДУЮЩИЙ КАВКАЗСКОЙ ЛИНИИ генерал от кавалерии Георгий Емануель. При нем находились его сын 14 лет, посланные Российским правительством академики Купфер, Ленц, Менетрие и Мейер, также чиновник Горного корпуса Вансович, Минеральных вод архитектор Иос. Бернардацци т венгерский путешественник Ив. Бесе. Академики и Бернардацци, оставив лагерь, расположенный в 8000 футах (т.е. 1143 саженьях) выше морской поверхности, входили 10 числа на Эльбрус до 15700 футов (2243 саженьей) достиг только кабардинец Хиллар. Пусть сей скромный камень передаст потомству имена тех, кои первые проложили путь к достижениям поныне почитавшегося ЭЛЬБРУСА! Отлита на Луганском заводе в 1829 году». Сторонники карачаевской версии в качестве главного довода приводят многочисленные данные из письменных источников 19 века, в которых Карачай и карачаевцы именовались «Карачаева Кабарда», «карачаевские черкесы», «кара-черкесы), а Балкария и балкарцы – «Горскими обществами Кабарды», «горские кабардинцы», «горские татары и т.д.». Второй довод сторонников карачаевского происхождения Киллара Хаширова, что Эммануель не мог брать проводника из жителей степей и предгорья, а брал из тех, кто знал хорошо местность (карачаевцев и балкарцев). Третий довод – распространенность фамилии Хашировых (Хачировых) в Карачае (в аулах Хурзук, Учкулан и Карт-

которого считают первовосходителем на высшую гору Кавказа.

Английские альпинисты Фрешфильд Дуглас, Тукерт Мур, прибывшие в верхний Баксан в середине июля 1968 года с большой теплотой отзывались о балкарцах «... они гораздо лучше на ледниках, чем тирольцы... они неутомимые пешеходы» [Фрешфильд Д., 1988. С. 357].

Надежно и уверенно чувствовали себя ученые и путешественники Д.Л.Иванов и Е.В. Павлов, которые штурмовали Эльбрус, сопровождаемые четверью проводниками-балкарцами. Эти проводники вызвались быть и носильщиками, причем без всякой платы (к сожалению, известно имя лишь одного из них Жанаая), о чем они сделали сообщение на общем собрании Русского географического общества 3 октября 1884 года [Мусукаев А.И., 1990. С. 37].

На заседании альпийского клуба 1 апреля 1990 года рассказывая о восхождении на Дых-Тау, Герман Вули восторгался балкарскими проводниками, которых ему предложил Азгор Айдаболов- старшина Балкарского общества. Кичи Жанибековым и неким Бий-Асланом не один день сопровождали Вули и его товарищей в высокогорьях Кавказа. Характеризуя своего проводника Кичи Жанибекова, Вули отмечает, что он очень выносливый человек, «как и все татары» мягкий и терпеливый, прекрасный и радушный хозяин. Привлекла внимание Г. Вули палка, обитая железом, с которой Кичи «всегда ходил на восхождение». Альпинист делает вывод, что она «видимо, уже много лет служила фамилии Жанибековых». Ссылаясь на мнение и других своих друзей, Вули отмечает, что балкарские проводники в выборе пути на скалах подобно горным сернам – никогда не ошибаются [Вули Г., 1890. С. 177-178].

Значительную помощь оказали карачаево-балкарские проводники при восхождении на Эльбрус известному исследователю, военному топографу Андрею Васильевичу Пастухову. В 1890 г. он первым из русских взойшел на Эльбрус (на его высшую, запад-

Джурт). Спор о национальной принадлежности Хиллара не утихает, в споре каждая из сторон факты интерпретирует в зависимости от своей точки зрения. В 1999 г. в честь 170-летия со дня первого восхождения Хилара на Эльбрус в Карачаево-Черкессии была организована экспедиция на западную вершину Эльбруса на лошадях карачаевской породы (в 1998 г. была первая экспедиция на удачная экспедиция на восточную вершину Эльбруса), которая 18 августа достигла высочайшей вершины Европы и России.

ную вершину). В 1896 г. Пастухов еще раз поднялся на Эльбрус, побывав в этот раз на его восточной вершине [Русские географические исследования..., 1964. С. 21]. Имена горцев, которые помогали ему остались безымянными, в истории сохранилось имя балкарца Аккаша Адуховича Тилова, который помогал отважному топографу во время второго восхождения на Эльбрус 26-29 августа 1896 года [Пастухов, 1897. С. 3]. Перед восхождением Пастухов около трех месяцев прожил в доме Аккаша и пользовался радушным гостеприимством семьи Тиловых.

Высокую оценку давали своим проводникам многие путешественники, побывавшие в горах Северного Кавказа, в том числе и Н.В. Погенполь. В 1904 г. Н.В. Погенполь совершил ряд восхождений на Дых-тау (5058 м.), Шхара-тау (5068), Коштан-тау (5151), Джангу-тау (5058), Хрум-кол (4675), Гульча (4475) и многие другие.

В 1911 г. члены Горного общества Я.И. Фролов, В.М. Ройхель, В.Н. Дьяченко, И.Г. Лейзерович, О.М. Милютин, К.В. Писнячевский, А.А. Ейбоженко и А.М. Вербов с проводниками из В. Баксана Бочаем Урусбиевым и жителем Иткола Сеитом Хаджиевым поднялись на Эльбрус.

В том же 1911 г. С.М. Киров со своей группой (в нее входили революционер И. С. Моторный, скрывавшийся от властей под именем П.Г. Лучков и работавший в газете «Терек», а также ветеринар из Нальчика В.В. Егоров), наняв опытных проводников Сеита и Джиджу Хаджиевых поднялись на Эльбрус.

#### **Традиции гостеприимства в настоящее время (по материалам этнографических экспедиций 2005-2007 годов)**

В XX в. традиционная культура народов страны, в том числе и народов Кавказа подверглась процессам обновления, трансформации и модификации. Наиболее интенсивными и в корне преобразующими жизнь людей процессы стали в 20-30-ые годы XX в. и в 90-ые годы XX в. и были связаны с изменениями условий жизни. Изменение условий жизни ведет к постепенной утрате традиций, что, прежде всего, касается городского населения. Тем не менее, на Северном Кавказе многие элементы традиционной культуры сохраняют свое значение. К примеру, достаточно прочно удерживаются традиции гостеприимства. Исследователи

еще в середине 80-х годов прошлого века отмечали, что «Установка на гостеприимство настолько вошло в плоть и кровь кабардинцев и балкарцев, что редко даже случайная встреча старых знакомых или родственников обходится без приглашения в гости и порой очень настойчивого» [Новое и традиционное..., 1986. С. 264]. Порой такая настойчивость приводила к комичным ситуациям в жизни. Эта сторона следования традиций отражена в произведениях кабардино-балкарских писателей. Так в двух рассказах балкарского писателя Хабу Кадиева эта сторона жизни раскрывается достаточно интересно. В юмористическом рассказе «Конакълыкъ» (Гостеприимство) повествуется о том, как один человек пригласил автора в гости очень настойчиво, что отказать не было никакой возможности. Кадиев пишет, что приглашение в гости – зачастую дань традиции и не на каждое приглашение нужно принимать. Если приглашают в гости и говорят: «Если у тебя есть время, то зашел бы ты ко мне в гости, то я был бы род или заходи домой, будь гостем, а у меня одно срочное дело и я через пять минут вернусь», то надо понимать, тебя в гостях не ждут. Но если тебя приглашают в гости очень настойчиво, тянут за рукав, говоря, что не отпустят домой, пока не погостишь, то приходится подчиниться хозяину даже поневоле. Такой вот случай и происходит в одном кабардинском селе с автором, от имени которого идет повествование. Поддавшись настойчивому приглашению своего знакомого, он отправляется в гости. Хозяин сажает гостя, а сам отправляется на кухню, сообщить жене, чтобы она приготовила угощение для гостя. Приход домой мужа с гостем обрадовал хозяйку, судя по звукам, которые стали доноситься из кухни. Автор пишет: то ли характер у нее всегда был сварливый, то ли приход гостя так на нее подействовал, но она пнула кошку, что она кубарем вылетела из кухни, дала пощечину дочери, опрокинула стул, накинулась с руганью на сына, который попросил поесть. Женщина говорит, чтобы сын попросил еды у отца, который в дом ничего кроме гостей не водит, а из чего готовить угощение и чем кормить семью он не думает. Через некоторое время, шум в кухне стихает и хозяйка, осознав неизбежность прихода гостя и долга гостеприимства, с улыбкой выходит, радушно приветствует гостя и приступает к угощению. По тому, что появилось на столе, было видно, что хозяйка ничего для гостя не пожалела и выставила лучшее, из того, что было дома.

В рассказе «Гости» повествуется о семье, которая переехала в город, подзабыла традиции, но однажды к ним вечером приходит странная гостья с двумя детьми, которая с порога заявляет хозяевам, что пришла к ним в гости. Поведение гостьи таково, как будто она давно знает хозяев, хозяева приглашают гостью к столу, проявляют радушие и гостеприимство. Гостья без стеснений угощается сама и кормит детей, не переставая интересоваться у хозяев их житьем и бытjem. Хозяева, соблюдая этикет не спрашивают гостью, кто она, но также задают положенные при встрече вопросы о здоровье старших и т.п. Гостья на вопросы хозяев отвечает, что все живы – здоровы, особых новостей нет, что она всегда знала, что хозяева люди гостеприимные и радушные. Хозяин дома, беседуя с гостьей, думает, что она является родственницей жены, т.к. среди его родных такой женщины нет. Его жена, в свою очередь, думает, что гостья из родни мужа, с которыми, у нее сложились не очень теплые отношения, а потому старается быть любезной (про себя отмечая, что в этот раз у родни мужа не будет повода ее обсуждать). Уложив спать гостью и ее детей, супруги интересуются друг у друга, кто же гостья, в какой степени родства она с ними находится. Не найдя ответа переходят к взаимным обвинениям, что живя в городе они перестали видеться с родными, что забыли даже их лица. Через пару дней выясняется, что гостья – односельчанка хозяина. Возвратившись из города в село, она всем рассказала, что хозяин и его жена – милые люди, свято чтящие традиции, радушные и гостеприимные. Жену хозяина она так расхвалила, что родне ее мужа ничего не остается, как признать, что их невестка лучшая из лучших. Рассказ заканчивается тем, что горожане стали чаще приезжать в село к родным, а родные и односельчане в свою очередь также часто стали пользоваться гостеприимством хозяев.

По настоящее время на Северном Кавказе, практически у всех народов, в том числе у карачаевцев и балкарцев гостей угощают лучшим, что есть в доме, просят не покидать их, задержаться еще на некоторое время, остаться на ночь, погостить несколько дней и т.д. Если гость прибыл по какому-то делу, то хозяин считает долгом оказать ему всяческое содействие для благополучного разрешения дела. Жива традиция взаимных одариваний, изменилась их форма, но остался символический смысл. Одежду и обувь гостья, остающегося на ночь чистят, приводят в порядок

(если есть в этом необходимость – стирают, гладят, пришивают пуговицы и т.д.).

Мне по роду деятельности в последние годы довелось побывать практически во всех селах Кабардино-Балкарии и большинстве сел в Карачаево-Черкессии, где живут карачаевцы. Собранный полевой материал показывает, что традиция гостеприимства составляет весомую часть современной этнической культуры карачаевцев и балкарцев. Несомненно, что происходит трансформация института гостеприимства, связанная с социально-экономическими и культурными процессами. Так, уходит в прошлое традиция отводить специальную комнату для гостей (*кьонак тоу*), но ее функции выполняет комната, которую ныне именуют зал (*зальняя*). Обычно в ней стоит телевизор, горка для посуды или «стенка», мягкая мебель.

Несомненно, что темп и ритм современной жизни упростили ритуал приема гостя. Но традиция приглашения гостя домой и его потчевания сохранилась. Мы повсеместно слышали фразу *Келигиз юйге, жуукь болугьуз* (Заходите в дом, будьте гостями). Если мы принимали приглашение и переступали порог дома, без угощения уйти было невозможно, а хозяева говорили: *Сыйланмагъанлай'а кьалай кетесиз, кьуругъан юйден кетхенлей, ырысламай* (Как вы можете уйти из моего дома без угощения, так не положено по традиции). Гостей угощают лучшим, что есть в доме. Если гость торопится, то это может быть чай, сыр, сладости, фрукты – т.е. что есть дома готового. Хозяева в таком случае сетуют, что не успели приготовить горячую еду и просят задержаться, чтобы успеть приготовить традиционные хычины или другое кушанье для гостя.

Если разговор с хозяином затягивается, то гостей ждет еще пара часов гостеванья за накрытым столом, количество блюд зависит только от возможностей семьи и расторопности хозяйки или ее дочерей (невестки). Уход от готового угощения может быть растолкован хозяевами как оскорбление. Зачастую хозяева приглашали и соседей, чтобы они с гостями пообщались и приняли участие в трапезе. Застольный этикет претерпел существенные изменения, он упростился и стал более демократичным. Меньше соблюдается обычай отдельной трапезы мужчин и женщин (он сохраняется в свадебном застолье, но только в отношении людей пожилого возраста, а молодые сидят вместе).

Как и прежде трапеза между гостем и хозяевами формирует теплые, доверительные отношения, оставаясь мерилom радушия хозяина и благодарности гостей. Практически во всех селах карачаевских и балкарских сел нам оказывали почести как гостям, что способствовало и получению значительной помощи в проведении нашей работы. Карачаевцы и балкарцы, особенно люди старшего и среднего поколения изъясляли готовность помочь в поиске информантов и других наших вопросов. В большинстве случаев информант шел с нами к другому информанту или же посылал нас к другому знающему человеку с сопровождающим. Следует сказать, что и среди молодых людей в В. Балкарии, Учкулане, Хабазе, Бабугенте, Кенделене, Новой Балкарии, Кашкатау, Ташлы-Тале, Бедике нам попадались знатоки традиций гостеприимства.

Сохранилась и традиция одаривания гостя, которая применялась даже по отношению к нам. Наиболее ярко эта традиция проявлялась в Карачае, где нас рассматривали как почетных гостей издалека « Уллу Малкъардан келген сыйлы къонакла» (почетные гости из Балкарии). Интернациональный состав нашей экспедиции делал нас вдвойне почетными гостями, особо радушное отношение жителей карачаевских сел к нашей коллеге не переставало ее удивлять и поражать. Каждый житель карачаевского села, с которым нам довелось встретиться, старался проявить гостеприимство на возможно высоком уровне, интересовался, не нужна ли помощь, есть ли у нас какие проблемы, выясняли, чем они могут быть полезны и просили не стесняться в выражении просьб, если таковые у нас есть. Каждая хозяйка старалась нас чем-нибудь одарить, сделать нам приятное. В качестве подарков были платки, изделиями народных промыслов (вязаный свитер, носки и т.п.), сладости, книги. В Учкулане Борлаков Юсуп Абдулкеримович, тонкий знаток карачаево-балкарских традиций, автор книги «Адеб. Намыс. Адет», в которой собраны и обобщены нормы этикета карачаевцев и балкарцев, гостеприимно распахнул двери своего дома для нас. Он рассказал много интересного и подарил каждому члену экспедиции по экземпляру этой поистине бесценной книги. В Теберде мы случайно оказались в гостях у родных известного карачаевского историка З.Б. Кипкеевой. Ее семья (свекровь, золовки, сын) приняли нас, как дорогих гостей и подарили несколько ее работ.

Традиция угощения гостей сохранилась во всех карачаевских и балкарских селлах. Каждый хозяин, в чей дом мы попадали, считал своим долгом не отпустить нас без угощения. В Учкулане внука Ю.А. Борлакова пока мы общались с ее дедом приготовила для нас хычины, а через час в гостеприимном доме Сосланбека Джанибекова (он почти 30 лет проработал директором школы) для гостей также был накрыт стол. В Домбае хозяин одной из гостиниц Узденов Борис, несмотря на наши уверения, что мы сыты, не отпустил нас без обеда, а затем, на своей машине отвез в Теберду (т.к. мы пропустили транспорт, пока гостевали у него).

Двое молодых ребят Рустам (фамилию к сожалению не знаю) и Башир Узденов (родом ребята были из села Учкулан) добровольно стали нашими гостеприимными хозяевами. Шамиль и Башир в лучших традициях карачаевского гостеприимства оказали нам неоценимую помощь в поиске информантов, познакомили с достопримечательностями Карачая, заботились о нашем комфорте, безопасности.

В Верхней Балкарии я была неоднократно в составе различных экспедиций или одна. За последние 20 лет в селе построены дороги, возводятся новые дома, в каждую семью проведен водопровод, газ, на крышах домов стоят спутниковые антенны (тарелки), жители смотрят передачи со всего света, все больше во дворах машин, почти у каждого жителя мобильный телефон, но несмотря на все эти блага цивилизации, неизменным остается традиция гостеприимства. В Верхней Балкарии в каждой семье, в каждом доме сохраняется отношение к гостю как к посланнику Бога, его непременно пригласят в дом, накормят, напоят, помогут, если дело гостя требует помощи со стороны хозяев. В качестве примера приведу один случай из моей поездки в это село. В 2005 г. в составе комплексной этносоциологической и фольклорно-этнографической экспедиции мы были в ряде сел республики. С нами были также Ружа Нейкова (известный болгарский фольклорист и музыковед) и Маргарита Хрущева (этномузыковед из Астрахани). Впервые оказавшись в Кабардино-Балкарии, они были удивлены и поражены той открытостью, доброжелательностью, радушием и гостеприимством, которое было проявлено к ним со стороны жителей балкарских населенных пунктов, в которых они побывали: Хабаз, Кашкатау, Бабугент, В. Балкария.

В Верхней Балкарии, как и в других селах, члены экспедиции подъехали к администрации села, чтобы уведомить главу администрации о предстоящей работе. Глава Байсиев Харун пригласил всех к себе в кабинет, рассадил, предложил чаю, затем, поинтересовавшись, какие задачи у нашей экспедиции выказал живейшее участие к нашей работе. Его заместитель Таукенов Аслан в течение каких-то получаса собрал знатоков балкарского фольклора Байсиева Мухадина, Баллиева Амуша, Карабаша Мокаева и привез их в администрацию. Ружа Нейкова и Маргарита Хрущева при помощи Анзора Ульбашева (известный балкарский певец, который добровольно вызвался быть переводчиком) стали выяснять интересующие их вопросы, записали несколько старинных песен. В это время другие члены экспедиции отправились в село для сбора полевого этнографического материала и проведения социологического опроса. Все участники экспедиции ( в их числе люди, которые были не один год в экспедиции, так и новички- аспиранты и студенты) с удивлением рассказывали о том радушии и гостеприимстве, которое они встретили практически в каждом доме. Вечером перед нашим отъездом из В. Балкарии хозяева (работники местной администрации) несмотря на все отговорки членов экспедиции, накрыли для членов экспедиции стол. В последующие дни, работая в этом селе мы получали постоянную помощь от работников местной администрации, а жители села, с которыми мы встречались, неизменно проявляли радушие, гостеприимство, подсказывали нам кто может дать информацию, сопровождали нас к информантам, проявляли одновременно такт и готовность помочь. Каждая семья угощала нас по своим возможностям, неизменно подчеркивая, что раз мы приехали в Шах-Малк'яр (Большой Малк'яр), то должны слушаться хозяев, которым традиция велит не отпускать гостей без угощения. Если мы все же отказывались от угощения, ссылаясь на то, что мы сыты и уже настало время возвращаться в Нальчик, то приготовленную еду в пакетах давали как «жол азыкъ» (еда на дорогу), подчеркивая, что долг гостеприимства обязывает хозяев заботиться о благополучии гостей на пути домой. Такую форму угощения гостей довелось наблюдать и в ряде других сел, когда при отъезде хозяева предлагали взять с собой фрукты или иные продукты на дорогу, мотивируя это долгом гостеприимства.

В традиции гостеприимства важную роль продолжает играть принцип благожелательности и учтивости. С первым же встречным в том или ином селе мы обращались с благопожеланием хорошего дня и вопросом как отнесутся к гостям: *Кюннююз ахишы болсун. Къонакъ аламысыз?* (Пусть будет день Ваш добрым. Гостей принимаете?). И получали ответ: *Ахишылыкъ керююз. Жуукъ болугъуз. Къонак алахны къонагъыды, эшта да алабыз къонакъ* (Да и Вам прибудет хорошее. Будьте гостями. Гость – посланник Аллаха и мы рады ему).

Входя в дом, произносятся пожелания благополучия дома, после трапезы слова благодарности в адрес хозяев и пожелания благополучия, щедрости и здравствования всем живущим в этом доме. Провожая гостя, хозяева желают всяческих благ, счастливой дороги, исполнения всех добрых замыслов, завершения работы без проволочек. Хозяева приглашают гостей приезжать и не забывать дорогу в дом хозяина. Мы от всех людей, в чей дом мы заходили и общались, получали приглашение приезжать к ним еще в будущем. Кроме того обязательно произносилась фраза: *Иги сыйлайалмагъан эсек, кечигиз, жюреклерибиз ачыкъды, бу юйде сиз хар заманда да сыйлы къонакъ болгъаныгъызыны билигиз* (Простите за скромное угощение, наши сердца открыты для вас, вы в этом доме всегда желанные гости). Гости (и мы как гости) благодарили хозяев за теплый прием, желали процветанья этому дому и здоровья, и со своей стороны также приглашали в гости. Слова были такими: *Сау болугъуз, берегетигиз къошула келсин, бизге къонакбайлыкъ этгенден улду хата емюрююзде кърмегиз. Бизни тийрелерибизде болсагъыз, бизге да жуукъ болугъуз* (Благодарим вас за такое щедрое гостеприимство, да пусть в вашей жизни не будет ничего более тягостного, чем наш приезд. Если окажитесь в наших краях, то будьте нашими гостями, мы будем очень этому рады). Если в прошлом достаточное время гости и хозяева обмениваются адресами, телефонами, бывает обмениваются визитками.

Традиции гостеприимства, как и в давние времена, выполняют регулирующее значение во взаимоотношениях между людьми, способствуют укреплению межэтнических отношений и их надо всячески поддерживать и сохранять.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

У балкарцев на протяжении многих столетий выработался собственный морально-этический кодекс «Езден адет», в котором нашло отражение и традиции гостеприимства, некоторые материалы из которого приведены ниже [см.: Ёзден Адет, 2005]:

### КЪОНАКЪ АЛЫУ – ГОСТЕПРИИМСТВО

Жолунг болсун ансы, къонакъбай а табылыр.

Была бы дорога счастливой, а кому принять гостей — найдется.

Къонакъ болсанг – тенг адамгъа.

Если быть гостем – у равного.

Терслиги болгъан адам къонакъ болуп бармасын.

Кто виновен (перед кем-то) – в гости (к нему) пусть не едет.

Беишликни жууугъу къонакълыкъда бет тапмаз.

Родичу опозоренного в гостях почета нет.

Къыйналгъан юйге къонакъ болуп барма, барсанг да, кече къалма.

В дом, где есть горе, в гости не ходи, а если и пойдешь — не ночуй.

Къонакъгъа чакъырсала, угъай деген айыпды.

Если зовут в гости, отвечать отказом неприлично.

Къонакъ юсюне къонакъ болуп барма.

Не иди в гости в дом, где есть другой гость.

Миллетден келген миллетге къонакъ болур.

Приехавший от народа — гость народа.

### КЪОНАКЪБАЙ – ХОЗЯИН (ПРИНИМАЮЩИЙ ГОСТЯ)

Къонакъгъа аш берме да, къаш бер.

Дай гостю не пищу, а радушие.

Къонагъы жокъну шоху жокъ.

У кого не бывает гостей, у того нет друзей.

Аман къатын, къонакъ келсе, сабийлерин жылятыр.

Плохая жена по приезде гостя начинает шпынять детей.

Кеси къонакъ болмагъан къонакъ ала билмез.

Кто сам не бывал в гостях, гостей принять не сумеет.

Къонакъны болжалы жокъду — жыл турсада, къонакъды.

Для гостя сроков нет — он и через год остается гостем.

Къонакъ келсе, жарыкъ бол, жарсыуладан кери бол.

Если к тебе приехал гость, будь весел, будь далек от забот.

Къонакъ келсе, ишни къой, къой жокъ эсе, тауукъ сой.

Если приехал гость, работу оставь, нет (дома) овцы — режь курицу.

Келмез къонакъны чакъырма. Къонакъ келсе, мудах болма.

Не приглашай в гости того, кто не приедет.

Если приехал гость, не будь печальным.

Къонакъны айтханы жерге тюшмез.

Слово гостя на землю не упадет. (т. е. его желание должно быть исполнено.)

Къонакъ келсе, къазан ас.

Если приехал гость, повесь котел.

Къонакъ келсе, эт бишер, эт бишмесе, бет бишер.

Когда приезжает гость, сварится мясо,

Если не мясо, то лицо (от стыда).

### КЪОНАКЪНЫ ЗАМАНЫ – ВРЕМЯ ГОСТЯ

Эрттен жауун узакъ бармаз, эрттен къонакъ къонакъ болмаз.

Утренний дождь долго не длится,

утренний гость долго не засиживается.

(Приезжать утром в гости не принято.)



Ингирги кьонакъ сыйлы болур.  
Вечерний гость всегда в чести.

Кьонакъгъа баргъан — саугъа бла, кьонакъдан келген — саугъа бла.  
В гости — с подарками, из гостей — с подарками.

Кечеги таууш узакъгъа барыр, кечеги кьонакъ юйде къалыр.  
Ночные звуки слышны далеко, ночной гость останется на ночь.

Кьонакъ бёркюн тешсе, кесин юйге санар.  
(Кече къаллыгъын аны бла билдиреди.)  
Если гость снимает папаху, значит,  
причисляет себя к домочадцам. (Дает понять, что заночует.)

Кьонакъ отоугъа — сорууп, кьонакъ юйге — уруп (кир).  
В комнату для гостей — спросив разрешения,  
в кунацкую — без спросу.

Босагъадан — онг аякъ бла.  
Через порог — с правой ноги.

Кьонакъгъа барсанг, айтырынгы унутма,  
кьонакъда турсанг, къайтырынгы унутма.  
Отправляясь в гости, не забудь о цели,  
а находясь в гостях, — о возвращении.

### КЪОНШУ КЪОНАКЪ – БЛИЖНИЙ ГОСТЬ (СОСЕД)

Биреуню юйюне кирсенг, жумушунгу ёретинлей айтма.  
Войдя в чужой дом, не говори о своем деле стоя.

Жумушунгу созуп айтма, ашыгъып да къарылма.  
Излагай свое дело кратко, но и словами не давись.

Аллынга аш салсала, къобуп кетген айыпды.  
Если тебе подали еду, встать и уйти — неприлично.

Тели къарынын тойдурса, эшикге къарап башлар.  
(Ашагъанлай кетип къалгъан айыпды.)

Дурак, набив себе живот, начинает поглядывать на дверь.  
(Неприлично уходить сразу после трапезы.)

### КЪОНАКЪ ТЮБЕГЕН – ВСТРЕЧА ГОСТЯ

Алтыжыллыкъ узакъдан келсе, алтмышжыллыкъ аллына чыгъар.  
Если шестилетний приехал издалека, встречать его выходит шести-  
десятилетний.

Жангыз кьонакъгъа къой тийишли, тёрт кьонакъгъа той тийишли.  
В честь одного гостя нужно резать барана, в честь четырех — устро-  
ить пир.

### КЪОНАКЪ СЫЙЫ – ЧЕСТЬ ГОСТЯ

Кьонагъынга, юч кюн озгъунчу, нек келгенин сорма.  
(Ары дери кеси айтмаса.)  
Не спрашивай гостя о причине его приезда,  
пока не пройдет три дня.

Кьонагъынгы юйге ашыр, жарсылуларынгы жашыр.  
Гостя проводи в дом, свои горести спрячь.

Кьонакъ кеси айтмаса, атын соргъан айыпды.  
Если гость сам не назвался, спрашивать его имя неприлично.

Кьонакъ алсанг, алынма, кьонакъ болсанг, жалынма.  
Приняв гостя, не сердись (ни на кого),  
приехав в гости, не заискивай.

Иги кьонакъны сёзю къалыр, аман кьонакъны беги къалыр.  
От хорошего гостя остается его речь, от плохого — досада.

### КЪОНАКЪДА ТУРУУ – В ГОСТЯХ

Кьонакъбай арийма демесин, кьонакъ ауруйма демесин.  
Пусть хозяин не говорит, что устал, а гость — что занедужил.

Баргъан элингде жуугъунг бар эсе, башха адамда къалма.  
(Антлы нёгеринг тьююл эсе.)

Если в селе, куда ты приехал у тебя есть родственники,  
у чужих людей не останавливайся. (Если только не у побратима.)

Къонакъбайын алышхан — башын ашха алышхан.  
Меняющий хозяина (гость) меняет свою честь на угощение.

Бир жуугъунга къонакъ болуп келсенг,  
башхасына барма — ол кеси келир.

Если ты приехал в гости к одному родственнику,  
к другому не ходи — он придет сам.

Къонакъбайны затын махтама — махтасанг, санга берир.  
Не хвали что-либо из вещей хозяина, похвалишь — отдаст тебе.

#### КЪОНАКЪ ОТОУДА – В КУНАЦКОЙ

Къонакъны жери тёрде.  
Гость всегда на почетном месте.

Ушакъны жюгени — къонакъны къолунда.  
Поводья беседы — в руках гостя.

#### КЪОНАКЪ НАМЫСЫ – ДОСТОИНСТВО ГОСТЯ

Къонакъ Аллахиы къонагъыды. Къонакъ кирген юй — жарыкъ.  
Гость — гость от Бога. С приходом гостя в доме светлеет.

Къонакъ адам аз турса да, кёп сынар.  
Гость пробудет мало, но многое заметит.

Къонакъ келсе къут келир.  
Вместе с гостем приходит благодать.

Къонагъыны намысы — къонакъбайны тёппесинде.  
Честь гостя — на макушке хозяина.  
(т. е. по статусу он выше хозяина.)

Къонагъынга намыс этсенг, намысынга къошулур.  
Окажешь почет своему гостю — тебе прибавится чести.

Къартдан къонакъ тамата.  
(Келген адам алгъа къонакъ бла саламлашады.)  
Гость старше старика.  
(Входящие в дом сначала здороваются с гостем.)

#### КЪОНАКЪ ЮЙ (ОТОУ) – КУНАЦКАЯ

Аман къатын, къонакъ келсе, къолуна сибиртги алыр.  
(Иги тиширыуну юйю кир болмайды.)  
Плохая жена берется за веник когда приезжает гость.  
(У хорошей жены в доме всегда чисто.)

Къонакъ юйюнг тар болса да, ашынг-сууунг бар болсун.  
Если кунацкая и тесна, пусть будет обильна угощением.

Юйюнгде къонакъ болуп, отоуда иш этилмез.  
Когда в доме гость, в кунацкой никакой работы не делается.

Къонакълы юй — дауурсуз.  
В доме, где есть гости, шума нет.

#### КЪОНАКЪ ТЕПСИ – СТОЛ ДЛЯ ГОСТЕЙ

Ач къонакъны хапарла бла сыйлама.  
Ашны соруп берме — суйюп бер.  
Голодного гостя разговорами не потчуй.  
Еду подавай не с расспросами, а с радостью.

Къонакълагъа аш керек, ашдан алгъа кёз-къаш керек.  
Гостям нужна еда, но прежде нее — радушие.

Берген ашынг татыулу болса, жүрегинг асыулу болур.  
Если твое угощение вкусно, на сердце у тебя будет легко.

Къонакъны аллында аш къой, аузун-къолун бош къой.  
Поставь перед гостем еду, и освободи его уста и руки.

Таматадан бла кьонакъдан алгъа ашап бошама.  
(Ала мухар кёрюнмез ючюн.)  
Не прекращай трапезу прежде старшего и гостя.  
(Чтобы они не выглядели обжорами.)

### КЪОНАКЪ СЫЙЛАГЪАН – ПОТЧЕВАНИЕ ГОСТЯ

Къонакъ кеси жангыз ашамаз.  
Гость в одиночестве не ест.

Адеби болгъан кьонакъ ашны-сууну зыраф этмез.  
Воспитанный гость Пищу не переводит (ест без остатков.)

Къонакъ кьойдан жууашды — анга къуйрукъ да ашды.  
Гость покорнее овцы, для него и курдюк — блюдо (он скромнен).

Ашны аллыма тёк, ашамасам сёк.  
подавай еду на стол — если не поем – осудишь.

Къонакъ суйгенин ашамаз — бергенинги ашар.  
Гость ест не то, что пожелает, а то, что ему предложат.

### КЪОНАКЪ АШЫРЫУ – ПРОВОДЫ ГОСТЯ

Къонакъны келгени — кесини иши, кетгени — кьонакъбайны иши.  
Приезд гостя — его забота, отъезд – забота хозяина.

Намысы болгъан юйде кьонакъгъа саугъа хазыр.  
В доме, где соблюдается честь, для гостя всегда готов подарок.

Къонакъ кете тебиресе, юйде болгъан — арбазгъа.  
Когда гость собирается уезжать, все, кто дома, – выходи во двор

### КЪОНАКЪ КЕТЕ ТУРУП – ОТЪЕЗД ГОСТЯ

Къонакъ бла кьонакъбай — бир бирине кюзгю.  
Гость и хозяин — зеркала друг другу.

Къонакъ юйден айтып кетер, айтмаса, айып жетер.  
Гость уезжает, известив (хозяев), а если не известит, его осудят.

Къонакъбайны саугъасын алмай кетсенг, кёлю къалыр.  
Уедешь, не взяв с собой подарок хозяина, нанесешь ему обиду.

Алгъыш этип келген алгъыш этип кетер.  
Кто приезжает с благопожеланием, уезжает с благопожеланием  
(хозяевам).

Къонакъ къаны тёгюлмез.  
(Къонагъына тийгеннге кьонакъбай дерт жетдирирге борчлуду.)  
Кровь гостя не прольётся.  
(Хозяин дома обязан был отомстить за кровь своегогостя.)

Келген кьонакъны ашы-жери хазыр,  
кетген кьонакъны аты-иери хазыр.  
Для гостя по приезде готовы еда и постель,  
при его отъезде — конь и седло.

### Литература

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XII-XIX вв.  
Нальчик, 1974.

Аккиева С.И., Геккиев К.Б. Русский язык как язык межнационального общения  
и социокультурный фактор стабилизации в полиэтнических республиках Северного  
Кавказа // Русский язык в странах СНГ и Балтии. Алиев У. Карачай. (Карачаевская  
автономная область). Историко-этнологический и культурно-экономический  
очерк. Р-н-Д, 1927.

Международная научная конференция. Москва, 22-23 октября 2007 г. М., 2007.  
Анчабадзе Ю.Д. «Прекрасный обычай гостеприимства // СЭ. 1985. № 4.

Байбурун А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990.

Бгажноков Б.Х. Прием почетного гостя в традиционной культуре адыгских  
(черкесских) народов // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

Бларамберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое  
и военное описание Кавказа. Нальчик. 1999.

Волкова Н.Г. Этнокультурные контакты народов горного Кавказа в общественном  
быту (XIX- начало XX вв.) // Кавказский этнографический сборник. М., 1989.  
Вып. 9.

Вули Г. Восхождение на Дых-Тау // Альпийский журнал. 1890. № 109.

Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Спб. 1893.

- Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов. XVIII- первая половина XIX века. М., 1967.
- Гяргиев Х., Сукунов Х. Русско-кабардинский словарь. Нальчик. 1991.
- Давидович С. В горах Кавказа: (Путевые очерки). М., 1893.
- Дебет Златоликий и его друзья. Балкаро-карачаевский нартский эпос. Нальчик, 1973.
- Дубровин М.А. История войны и владения русских на Кавказе. Т.1. Ч.1. СПб., 1878.
- Дубянский В.В. К портрету князя Науруза Исмаиловича Урусбиева // Кавказские курорты. Пятигорск. 1917. № 10.
- Ёзден Адет: Этический кодекс карачаево-балкарского народа \ Сост., предисловие и комментарий М.Ч. Джуртубаева. Нальчик, 2005.
- Иванюков И.И., Ковалевский М.М. У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. СПб., 1886. С. 549.
- Иерусалимская А.А. Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа // СЭ. 1983, №1. С. 102.
- Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми. 1965. С.423.
- Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983.
- Карачаевцы. Черкесск, 1978.
- Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб, 1996.
- Клапрот Генрих-Юлиус. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX в. Нальчик, 1974.
- Кабардино-русские отношения в XVI-XVII вв. Т.1 М, 1957.
- Кипиани М.З. От Казбека до Эльбруса. Владикавказ, 1981.
- Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. Т.1. М., 1890.
- Ковалевский М.М., Миллер В.Ф. В горских обществах Кабарды // Вестник Европы. 1984.
- Кунаков М. Гостеприимство и куначество у балкарцев и карачаевца // Жизнь без меня не обошлась... Вспоминая Мустафу Конакова. Нальчик. 2007.
- Ланге Б.А. Балкария и балкарцы // Кавказ. 1903. № 283, 288.
- Летурно Ш. Социология основанная на этнографии. Вып.2. СПб, 1887.
- Мамбетов Г.Х. Традиционная культура кабардинцев и балкарцев. Нальчик. 2002.
- Мусукаев А.И. Традиционное гостеприимство кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1990.
- Новое и традиционное в культуре и быте кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1986.
- Пастухов. Сведения о восхождении на Эльбрус//Русские ведомости. 1897. № 125.
- Переписка на иностранных языках грузинских царей с российскими государями от 1639 по 1770 г. СПб., 1861.

- Русские географические исследования Кавказа и Средней Азии в XIX-начале XX в. М., 1964.
- Соловьева Л. Традиции народов Кавказа // <http://www.etnosfera.ru/centr.php?opewnd=ecenter&list=projects&prjid=754&id=10>
- Сысоев В.М. Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении // СМОМПК. 1913. Вып. 43. Тавлинов Н.В горах Баксанского ущелья // Природа и охота. М., 1900. Кн.2.
- Текеев К.М. Карачаевцы и балкарцы: традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989.
- Тепцов В.Я. По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. Тифлис. 1892. Вып.14.
- Уарзиати В.С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.
- Унежев К.Ф. Феномер адыгской (черкесской культуры). Нальчик, 1997.
- Феномер адыгской (черкесской культуры). Нальчик, 1997.
- Фрешвильд Д. Дневник шестинедельного путешествия по Центральному Кавказу в 1887 году // Альпийский журнал. 1988. № 93-100.
- Хубиев И.А. (Ислам Карачайлы). Горцы и казаки в XVIII веке // Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX – начала XX в. Т.2. Нальчик, 1996.
- Черный М. Горские евреи //ССОКГ. 1892. Вып. 22.

Н.Ф. Беляева

## ОБЫЧАИ ГОСТЕПРИИМСТВА У МОРДВЫ

Важнейшим элементом в системе межличностных отношений является институт гостеприимства, который зародился в далеком прошлом. Л. Морган связывает его с «коллективным землевладением, распределением сельскохозяйственных продуктов, домашним хозяйством, состоящим из известного числа семейств, коммунистическим строем домашней жизни, свойственным родовому обществу» [Морган Л., 1934. С. 41].

В процессе исторического развития институт гостеприимства подвергся значительным изменениям, многие его принципы теряли свой первоначальный смысл, превратившись в простые формы вежливого обхождения. Однако и сегодня ряд его положений не утратили своего значения, оставаясь неотъемлемой частью традиционной культуры общения. Традиции гостеприимства имеют важное прикладное значение как источник дополнительных средств воздействия на личность, что согласуется с идеей толерантного воспитания.

Мордовское гостеприимство – *«инжиень примама»*, *«иньжиень васедема»* – имеет древние традиции, которые сложились под влиянием исторических условий развития этноса и отражают характер его образа жизни, расселения, мировоззрения, морально-этических ценностей. Обычай гостеприимства во многом определен статусом гостя в культуре. В мордовских языках слово «гость» обозначается термином «инжи» (м.), «инже» (э.).<sup>1\*</sup> «Инь», «ине» – частица, образующая превосходную степень, соответствует русским – «най», «самый», «из всех» и означает «большой», «великий», «наивысший», «наибольшой»: «инее ведь» – «великая вода», ряд исследователей трактуют ее в качестве «первичной материи», или как «первоначальный субстрат»; «инее нармунь» – «великая птица». В мифологии инее нармунь является одним из воплощений демурга, творца мира, ныряет на дно первичного океана и достает частичку земли или ила, из которой возникает

1 (м.) – мокша, (э.) – эрзя.

суша [УПТМН, 1972. С. 11]. Из яиц Иненармунь, снесенных в гнезде на Великом дереве, последовательно появляются боги, животные, народы и т.п. [Шуляев А.Д., 1986. С. 89]. «Иньазор» – большой хозяин, царь; «инь-атя» – старший старик; «инь-баба» – наибольшая старуха; «инешкай» – верховный бог; «инечи», «очи жи», «оцю ши» – большой день, Пасха; «ине куй» – царь змей. Народное мировоззрение приписывало гостю сакральный статус, рассматривая его как дарителя благ, счастья из потустороннего мира. Широкое распространение имело поверье, что случайный путник может оказаться одним из умерших предков, который специально приходит к своим потомкам, с целью испытания их на хлебосольство и радушие. В сказках гостеприимному хозяину воздается троицей, в то время как скупой – наказывается.

С христианством связано представление, что в гости к хозяевам мог придти сам Бог или его посланник, принявшие облик странника, нищего или юродивого. В ряде мокшанских сел случайного путника или нищего называют «шкаень инжи», «шкаень кучф» – «божий гость», «богом посланный». Поэтому считается долгом проявлять гостеприимство по отношению к любому человеку, в каком бы статусе он не оказался. Издавна в дни народных праздников, а также на семейные торжества в мордовские села приходили нищие из окрестных деревень и сел. Они могли остановиться в качестве гостя в любом доме. Хозяин обязан был доброжелательно относиться к ним, проявить внимание и заботу, предложить угощение и ночлег. До настоящего времени у мордвы сохраняется обычай приберечь что-нибудь для неожиданного гостя. Знаком проявления гостеприимства считается наличие на столе хлеба и соли. О значимости данного обычая в жизни мордвы свидетельствует уважительное и почитательное отношение к семьям, отличающимся приветливостью, доброжелательностью, гостеприимством. О такой семье говорили: «иньжиень прьмай куд», «иньжиень кельги куд» – дом, принимающий (любящий) гостей. При строительстве дома, наряду с пожеланиями богатства, многодетности, желали, чтобы в доме не переводились гости, чтобы каждый прохожий нашел здесь приют и покой. В родильных обрядах в качестве благопожеланий младенцу также присутствует пожелание, чтобы он вырос приветливым, добродушным, гостеприимным – «ломанень кельге», «ломанень васетькшни».

В народной культуре сложилось немало примет, связанных с попыткой предсказать приход гостя: «Ложка со стола упадет» или «кошка умывается» – к гостям, «В какую сторону собака лает, с той стороны и гость придет», «Нож упадет со стола – в гости придет мужчина» [УПТМН, 1967. С. 327]. «Если во сне увидишь курицу или белку – случайная гостя», «много кур – гости», «на столе оказывается случайная ложка – в дом придет гость».

О мордовском гостеприимстве писали многие исследователи. Так, посол французского короля Людовика IX к монголам Г. де Рубрук в своих путевых записках в XIII в. отмечал: «Если к мордве прибудет купец то тому, у кого он впервые пристанет, надлежит заботится о нем все время, пока тот пожелает прибыть в их среде» [Цит. по: Юрченков В., 1995. С. 57-58]. О хлебосольстве, радушии к гостям писал П.И. Мельников: «Мордва, по характеру весьма кротки, добродушны и радушны» [Рученькин В.И., 1974. С. 237]. Гостеприимство мордвы подчеркивали также Н. Витсен, И. Георги, и др. О хлебосольстве и щедрости мордвы знали ее соседи. В дни церковных и народных праздников, а также на семейные обряды в мордовские села как к своей родне съезжались русские, нередко татары и чувашы. На мордовских молениях для таких незваных гостей отводили даже особые места. Многие исследователи отмечали, что русские соседи мордвы участвовали даже в мордовских языческих молениях, при этом начинали повторять у себя отдельные обряды и петь сопровождавшие их песни [Пургасов Д.В., 1995. С. 41]. Весьма показательна в этом плане русская пословица, записанная Н.А. Добролюбовым в середине XIX в. в Нижегородской губернии: «С боярами знаться – честно, с попами – свято, а с мордвой хоть грех, да лучше всех». В этнографической и исторической литературе немало упоминаний о совместных гуляниях представителей разных этносов. Например, в чувашских акациях богатырями в борьбе, победителями в скачках, беге и других видах состязаний оказывались мордва, татары, марийцы, башкиры, удмурты [Волков Г.Н., 1958. С. 158]. Данная традиция сохраняется и поныне. Так, на праздник Акша Келу (Белая береза), издавна проводимый в Zubово-Полянском районе, для участия в кулачных боях приезжают из окрестных сел представители русской и татарской национальностей.

В древнейших представлениях, в мифологии мордвы гость часто ассоциируется с предком. Отголоском этих взглядов явля-

ется широко распространенный обычай приглашения покойников, умерших предков в гости – *атянь пшкядема ши* – день приглашения предков, который начинался с ранней весны со страстной недели. В среду для них топили баню. Там ставили горшок с кашей, клали веники и приглашали усопших прийти попариться. В великий четверг – устраивалось угощение. Для этого резали быка, свинью, на крови пекли блины, накрывали стол, ставили на него чашки и ложки; на стенах развешивали для женщин бисерные оплечья (*цифксы*), которые в остальное время хранились в особом месте, а для мужчин – кафтаны. Над головой зарезанного быка вечером особо приглашенным стариком совершалось поминальное моление. На пороге зажигались свечи, под порогом ставился горшок с кашей, яйцами, поставка с брагой, ветчина. Старик-жрец приглашал умерших в избу: «Приходите те, которых мы знаем и которых не знаем, у кого нет сродников, кому мы сделали зло; просим не одни мы, а все старики». У двери стоят, встречая их, члены семьи: один держит брагу, другой – *озондомпал*. От озондомпала дают всем поминающим, начиная со стариков и кончая малолетними. Потом начинается пир; на долю усопших кидают за порог крошечки хлеба, а на стол кладут 2-3 лишних ложки и полный стакан *пуре*. Поеввши в одном месте, обходят остальных родных. Тем временем старик-жрец берет часть поросенка или гуся, горшок с ладаном, а выбранный им ребенок – солоницу, оба обходят вокруг двора и молятся на месте, где выбрасывается сор. Угощение усопших продолжается до Пасхи [Смирнов И.Н., 2002. С. 175]. В Тетюшском и Ульяновском уездах *атянь пшкядема ши* приурочивали ко второму дню Пасхи. Для покойников приготавливали разную стряпню и пиво; на лавке, у переднего угла, стлали кошму, клали подушку. Старший в доме, взяв чистое, не бывшее в употреблении, полотенце, ковш браги, блин и выходил на улицу – на место, которое называется *атянь пшкядема васта* – место обращения предкам. Такое место имелось у каждого дома, его оберегали от нечистот, избегали ходить по нему: боялись, как бы непопритчилось. На указанном месте он становился лицом к северу, делал низкий поклон и произносил: «*Покитят-бабат, арьде инжикс, лемда лемс аф кочкафтада, – арьда сембе!*» (Прадеды и прабабушки, идемте в гости, по именам не переберешь вас – идемте все!). Считалось, что покойники в этот день пируют у своих родственников, их водили из дома в дом своего

рода и провожали на свое место только перед закатом солнца [Евсеев М.Е., 1931. С. 26].

Весьма интересно «атянь пшкядема ши» проходил у мордвы Симбирской губернии в XVIII в. Хозяин дома выходил на улицу с белым платком в руке и звал всех умерших родичей по именам, стараясь не пропустить ни одного. Постоявши некоторое время, он собирал концы платка в узел, нес собранные в него души в избу и выпускал на приготовленные постели. Платок переходил к особому выборному старику, которому каждый давал при этом немного денег. С полученными таким образом от нескольких родов платками старик ходил из дома в дом и клал их на приготовленные постели в знак того, что покойники посещают своих родных и знакомых. Обойдя всю деревню, старик, сопровождаемый поющей и пляшущей толпой, возвращался к дому, из которого вышел, и отдавал каждому гостю его платок за маленький выкуп. Хозяева возвращались по домам, разводили перед воротами костры, вытряхивали над ними из платков души, перепрыгивали сами через огонь и в заключение поливали на костер пуре [Смирнов, И.Н., 2002. С. 177]. Эти принципы благожелательности и почитания предков легли в основу мордовского гостеприимства, тесно переплетаясь с ее религиозно-мифологической системой. Многие приветствия и благопожелания, приписанные гостевым этикетом, были прежде заклинаниями и молитвами, а дары – жертвоприношениями богам и предкам.

В традиционной культуре мордвы сложилось несколько типов гостей: *учф*, *няк учф инжи* (жданый, долгожданный гость); *тертьф инжи* (приглашенный); *апак учф*, *апак содак* (нежданный, негладный); *аштема* (букв. «гостем сидеть»); *етай-потай* (проходящий, случайный); *тев меле саф инжи* (гость с просьбой). Для каждого типа соответствовали свои формы приема и угощения.

Этнографические и фольклорные материалы позволяют говорить о существовании дифференцированного отношения к гостям. Прослеживается довольно устойчивая связь между типом гостя и его приемом. Очень красноречиво это связь отражена в устно-поэтическом творчестве, прежде всего в пословицах: «Какой гость, такое ему и место», «Какое гостю почтение, такое и угощение», «Хороший гость – хозяину почет», «Для званного гостя – место и честь, а незваному – негде сесть», «Хорошему гостю – мясо, плохому – косточки», «Незванный гость придет – без проводов уй-

дет», «У незванного гостя и песня поется не в лад» [Мордовские пословицы, присловицы и поговорки, 1986. С. 126-128].

Значимость, «почетность» гостя определялась характером отношений между хозяином и гостем, возрастным статусом. Кроме того, учитывалась цель гостевания, время прибытия, место жительства. В мордовском обществе наибольшим почетом пользовались родственники по крови и браку.

Право на «гостьбу» {*инжиендамс*, *иньжикс модемс* (гостить), *якамс васечнема* (букв. ходить повидаться, встретиться)} имели все взрослые женатые мужчины и женщины и прежде всего, старшее поколение. Традиционно на большие семейные торжества, праздники гости приходили по приглашению. В народе говорили: «Праздник придет, гостей приведет», «Какой праздник без гостей» [Мордовские пословицы, присловицы и поговорки, 1986. С. 128]. Наличие приглашенных гостей в значительной степени определяло характер торжества, зрительскую аудиторию. Осуждалось, если хозяева пренебрегали некоторыми родственниками. Особенно много гостей приглашали на престольные праздники. На них съезжались родственники со всей округи, за несколько километров. В иные дома приезжало более пяти лошадей с подводами. Престольные праздники являлись своеобразной демонстрацией рода, что отразилось в пословице: «Престольные праздники – родо-племя собиратели».

В этикетном отношении более сложным и регламентированным был праздничный прием родственников, живших в других селах. Он включал обрядовые формы приглашения, встречи, чествования и проводы. Согласно обычаю гостей оповещали заранее, пользуясь оказией, через знакомых или ездили специально, при этом обговаривали способ и время приезда. Если у приглашенных не было своего транспорта, то хозяин посылал за ним лошадь с подводой. В народном быту считалось весьма лестным, если за тестем и тещей приезжал сам зять или его отец, что служило с их стороны знаком уважения к невестке и ее родителям. Этот факт не оставался без внимания и широко обсуждался в селе.

Прием гостя – дело весьма хлопотное и ответственное. Убрать помещение, приготовить как можно больше кушаний, напитков, чисто и нарядно одеться – обязательные условия принятия жданного, почетного гостя. Для гостей готовили специальную постель (*инжиенди удама васто*), и белье (*инжиень алкст-прялкт*), чтобы не

было жестко, да с высоким изголовьем. Составной частью института гостеприимства является застольный этикет. Трапеза была центральным моментом в ритуале приема гостей. Совместное принятие пищи, помимо утилитарной, имела и другие функции. Она скрепляла социальные связи, представляя собой «магический консолидирующий акт», «богоугодную форму социальной связи» [Бгажноков Б.Х., 1987. С. 89].

Праздничное меню было достаточно разнообразным. Многие исследователи отмечали, что мордва ни к чему не питала такого пристрастия, как к еде. Хлебосолье хозяйев расценивалось на праздничном столе наличием количества блюд и напитков. В.Н. Майнов писал: «Роскошно питается мордва по праздникам. К числу праздничной пищи относится бесчисленное количество пирогов, оладьев, цюкоры, щи мясные и каша молочная пшенная, сыр из кислого молока, яичница с воблюю или ветчиною на сковороде и др.» [Майнов В.Н., 1987. С. 117-134]. Издавна любимым кушаньем считаются блины, без которых не обходится не один праздник. Праздничные блины пекут из пшенной муки толщиной каждый чуть не в палец и едят их с маслом. В былые времена самое лакомое блюдо составляли пареные зайцы и зайцы, вареные с луком в кашнице из пшенной крупы [Прозин Н., 1865]. По мнению архимандрита Макария, лучшим и почетным угощением мордвы считалась яичница, разрезанная на куски. Праздничный стол предполагал также наличие холодца, тушеного мяса с косточками, тушеной квашенной капустой с мясом. А какой праздник без знаменитой мордовской браги! В прошлом для приема гостей готовили от 20 и более ведер браги. Как писал В. Майнов, до *нуре* мордва все великие охотники [Майнов В.Н., 2007. С. 280].

Из дальних сел гости приезжали заранее, чтобы в случае необходимости предложить свою помощь хозяйке в подготовке к празднику, успеть помыться в бане. В селах, где имелась церковь, гости ходили на вечернюю и утреннюю службы.

Гостевой этикет предусматривал свои правила встречи. Если о приезде гостей знали заранее, то предпочитали встретить их в пути, у околицы села. В мордовских языках существует специальное выражение, обозначающее эту традицию *молемс инжиень учема* (ходить встречать гостей). При других обстоятельствах встреча происходила около дома. Встретить гостей выходили все домочадцы, включая детей. Составной частью гостеприимства

является этикет приветствий, который весьма регламентирован и определен системой моральных установок. Формы приветствия зависят от возраста гостя, пола, степени родства, географического фактора и включает словесные формулировки, жесты, поклоны. Русскому слову «приветствовать» в мордовских языках соответствует выражение «вал азомс», «вал кортамс» (м.), «вал ёфтамс» (э.) (сказать слово). Главная приветствованная форма у мокши «шумбрат», «шумбра ши» (букв. «здоровье», «здорового дня»), у эрзи – «сюк пря» (кланяюсь, букв.: склоняю голову). Этими же словами гости приветствуют хозяев. Слово «шумбрат» выступает и как утверждение, что все здоровы. Слова сопровождаются крепкими рукопожатиями у мужчин и поцелуем – у женщин. С женщинами за руку здороваться не принято. Уважение и почтение к ним выражаются поклоном головы. Гостевой этикет позволяет мужчине целоваться лишь с женщиной старшего возраста.

После хозяев, гости приветствуют остальных встречающих, соблюдая принцип очередности в зависимости от возраста, пола и терминологию родства. В.Н. Майнов указывал на чрезвычайную важность функционирования и употребления терминов как кровного родства, так и кровного свойства. «Мордва строго соблюдает обычаи приличия при обращении друг к другу, при этом замена одного обращения другим, менее почетным, влечет за собой часто большие неудовольствия, так как каждый термин намекает на то место, которое родственник занимает по своему старшинству в семье или роде» [Майнов В.Н., 1885. С. 155, 163]. Детям адресовались лишь словесные приветствия. После взаимных приветствий, хозяева выражали радость по поводу их приезда, благодарили за оказанную им честь, что не пренебрегли их приглашением.

Правилами поведения обязывалось спросить гостей о том, как они доехали, как долго были в пути, о здоровье родных и близких, местных новостях, урожае, видах на урожай, покосы и т. п. Лишь ответив на все вопросы, гость задает встречные аналогичные вопросы. После взаимных приветствий, гостей приглашают в дом со словами: «*Етада-оада, ваймафтость пильгонтьень, видептеть ронгонтьень, эшеньфтеть сединтьень*» (Входите – садитесь, пусть отдохнут ваши ноги, выпрямятся спины, уталится (успокоится) сердце).

Обычай гостеприимства предполагал дары со стороны гостей, прежде всего, учитывалось наличие в данной местности тех или



иных лесных даров. В качестве гостинцев приносили блины, пироги, вино, грибы, ягоды и др. Сладостями и семечками одаривали детей, включая соседских, которые специально приходили за дарами. У мордвы до сегодняшнего дня прочно бытует обычай приходиться за гостинцами.

После этого гостей усаживали за стол, где им отводилось самое почетное место. По обычаю, первыми садились мужчины, а потом – женщины. Приглашая гостей к столу, хозяйка приговаривала: «*Пидинек-панинек ашо кедьнесэ, паро мельнесэ, - кувать учик, куро саик*» (состряпали чистыми руками, добрыми намерениями, в добром расположении, долго вы ждали, теперь скорее примитесь за еду) [Евсевьев М.Е., 1931. С. 26]. Определенного порядка подачи блюд не было. Горячие и холодные кушанья подавались одновременно. Хозяин с большим радушием подчивает своих гостей, а хозяйка следила за тем, чтобы ковш с брагой был всегда полон. Народная мудрость наставляет: «Посади гостя за стол – от души подавай все на стол», «Последнее принеси, но гостя угости» [Мордовские пословицы, присловицы и поговорки, 1986. С. 125]. Не даром в мордовских языках угощать («анелямс», «арнимс») означает «подчивать, баловать, давать во всем волю, хорошо кормить, угождать». Считалось обязательным, чтобы хозяева упрашивали гостей есть и пить, предлагали попробовать все блюда. Беда той хозяйке, про которую потом пойдут рассказывать на селе, что она мало просила гостей. Если гость не допьет поднесенное ему вино, возвращают ему обратно и говорят: «Все пей, не оставляй своих капризов!» [Евсевьев М.Е., 1931. С. 15]. Если он отказывается кушать, пробовать блюда, то приговаривают: «*Поргонь ал штоли теньст эряви?*» (Яйцо порги – фантастическая птица – что ли нужно?) [Евсевьев М.Е., 1931. С. 15]. О радушных и щедрых хозяевах в народе говорили: «Они каждого гостя и поят, и кормят, и на руках носят». В свою очередь гости отдавали должное умению хозяйки, расхваливали каждое поданное кушанье. В одной гостевой песне поется: «*Аволень симе пнядо, аволень симе винадо, вечкан паро ялагодо*» (Не пила-бы я пива, не пила-бы я вина, но люблю хороших друзей) [Евсевьев М.Е., 1931. С. 87].

Праздничное застолье в доме завершалось песнями и плясками. Любовь к песне и пению – одна из отличительных черт души и характера мордовского народа. Песня издавна была спутницей мордвы. Ряд исследователей отмечали, что в летнюю

ночь, приближаясь к мордовскому селению, уже верст за семь можно услышать поющие голоса. «... Порадует ли что мордвина, – он радость свою выражает в песнях веселых, приключится ли горе, – и он выльет его в песнях протяжных и заунывных. Не тужит он ни в холод, ни в голод. В летнюю страдную пору, после дневных трудов, он с песней возвращается домой, как с веселой пирушки» [Ауновский В.А., 1869]. Важнейшая особенность мордовских песен – тесная связь с жизнью. В них присутствует конкретность отражения, описание определенных географических объектов, реальных людей с конкретными именами, фамилиями. В песнях повествуется о былом, содержится богатая историческая информация, ярко отражается народный быт, нравы и верования. Среди гостевых песен наибольшей любовью и популярностью пользовались необрядовые лирические песни, которые на протяжении веков были художественной летописью и энциклопедией жизни. Мордовской лирической песне присуще не только глубина и значительность идейного содержания, но яркое национальное своеобразие музыкального языка. Академик А.А. Шахматов писал: «Песни мордвы очень самобытны и оригинальны, в них мордва обнаружила несомненное самостоятельное творчество» [Шахматов А.А., 1910. С. 7]. В лучших своих образцах необрядовые лирические песни стали национальным богатством и гордостью мордовского народа. Многие его формы бытуют до сих пор. В традиционном быту всегда высоко ценились талантливые исполнители. Слава о них шла по всей округе. И сегодня с большой теплотой и гордостью вспоминают о лучших народных песенниках.

Составной частью гуляния является исполнение веселых и задорных песенок – «сиде морот», «кштима морот» (плясовые песни, частушки). Пение частушек сопровождается игрой на музыкальных инструментах, гармонике или балалайке. Исполнение частушек нередко представляет собой своего рода соревнования, словесную импровизацию исполнителей. Обычно гости отдавали дань уважения хозяевам, жителям села, молодежи, а также в шуточной манере высмеивали те или иные пороки, недостатки и т. п. И сегодня без частушек не обходится ни один праздник, ни одно семейное торжество.

Этические нормы предполагают заботу о развлечениях и удовольствиях гостей. С песнями и плясками начинается хожде-

ние гостей к другим родственникам или просто по улицам села. Движение праздничной толпы имеет свои правила: впереди идут молодые участники гостьбы «кштихне» (плясуны), которые под игру на гармонии или другого музыкального инструмента пляшут на виду у жителей села. За ними идут старшее поколение – «морайхне» (певцы), исполнявшие мордовские песни. В этом хоре участвуют также старшие мужчины. Однако по обычаю в плясках и пении могут участвовать все желающие. Праздничную толпу сопровождают зрители. Они вслух обсуждают наряды гостей, их внешние данные, отмечают удачную частушку, манеру исполнения песен и плясок. Со своей стороны гости, особенно те, у которых были взрослые сыновья, устраивают публичные смотрины местных девушек на выданье.

Гости имеют право принять участие в праздничных обрядах, выполнять ритуальные действия. Так, на Масленицу женщины вместе с хозяйкой обязаны были совершить продуцирующий обряд, прокатиться с горки на донце. Данный ритуал должен способствовать получению хорошего урожая конопли. Существует широко распространенное поверье, что чем дальше прокатишься с горы, тем длиннее уродится конопля и лен.

Составной частью праздника было катание на лошадях, разукрашенных колокольчиками под дугой, ленточками, бубенцами. В прошлом оно имело магический смысл и совершалось с целью очищения от злых сил и недобрых духов. Кроме того, катание на лошадях вокруг деревни по ходу солнца должно было содействовать приходу весны и тепла. Отдавая дань уважения гостям, им предлагаются самые нарядные сани. Масленица является одним из самых веселых, шумных и разгульных народных праздников. Не случайно на нее приезжает особенно много гостей, которые имеют возможность показать свою удаль, веселый нрав, остроумие и т. п. Считалось, что чем больше веселья и смеха на празднике, тем счастливее будет год.

В пасхальные дни праздничные гуляния проходили около качелей, где царил смех, шутки. Любителям острых ощущений качали веревкой сразу четыре человека. В мордовской песне поется:

Ой, как посадили на большие качели,  
Как качнули вверх до неба,

Много шуток вызывало качание старых людей. Согласно традиции, на Пасху необходимо было каждому покачаться хоть один раз. По поверьям, не выполнивший этот обряд, на том свете будет таскать глину весом, равным собственному. Качание на качелях рассматривалось как очистительный ритуал. Для большего смеха качающим задавали шуточные вопросы. Любимым пасхальным развлечением является катание яиц в лотке по желобку. Этой забаве предавались как дети, так и взрослые, включая гостей.

Гостевой этикет предусматривает свои правила поведения и для самих гостей. Прежде всего, они обязаны вести себя достойно, соблюдать нормы приличия: «Пришел в гости - будь гостем», «В своем доме как хочешь, а в гостях как скажут» [Шахматов А.А., 1910. С. 127-128]. В системе нравственных ценностей высоко ценится умение поддерживать разговор: «Положение гостя почетное, он и слово должен сказать лестное», «Хорошее слово, разговор – воодушевляет, настроение поднимает, плохое – портит» [Шахматов А.А., 1910. С. 127-128]. Про молчаливого, задумчивого гостя говорят: «Тон сембе арьсят, кодама карьть карсят» (Ты все думаешь – какие лапти обушь – т.е. занимаешься (думаешь) пустяками); «От одного его слова до другого – пообедаешь успеешь» [Евсеев М.Е., 1931. С. 53]. Высмеиванию подвергаются такие пороки, как чрезмерная болтливость, пустая хвальба: «День и ночь мелят, а муки нет», «Хвалиться – показать свою дурость», «Себя хвалить, только себя погубить», «Слово бросил – назад не поднимешь», «Сначала десять раз проглоти слово, а потом уж скажи» [Евсеев М.Е., 1931. С. 53]. Чрезмерно болтливому человеку (гостя) мордва называет «безарькс», «пря-безарькс» (надоедливый, надоедник) [Евсеев М.Е., 1931. С. 41]. Особенно порицается пьянство. По этому поводу дается такой совет: «Кто любит рюмку, тот наденет сумку (суму)», «Где много пьют, там друг друга бьют» [Мордовское народное устно-поэтическое творчество, 1975. С. 138-139]. Именно таким гостям предназначаются предостережения: «Если ты гость, то гости, а нет – иди (прости)», «Пьяный гость в доме и беда в доме».

Ряд наставлений касается сроков гостевания: «Гость в первый день солнце, на второй – луна, а на третий – снег», «Частым гостем станешь – скоро упреки услышишь» [Мордовские пословицы, присловицы и поговорки, 1986. С. 127, 128]. Положение гостя обязывает ответного приглашения и его соблюдения: «Лю-

бишь в гости ходить – люби и к себе гостей приводить», «Кю мне придешь – ешь и пьешь, а к тебе придешь – тебя и дома не найдешь» [Мордовские пословицы, присловицы и поговорки, 1986. С. 127, 128].

Составной частью гостеприимства являются проводы: «Званный гость проводы ожидает», «Гостей приглашают с умилением, а провожают с уважением», «Встречай хорошо своих гостей, а задерживать не смей», «Встречай хорошо приходящего, не задерживай уходящего» [Мордовские пословицы, присловицы и поговорки, 1986. С. 125, 127]. Этические нормы предусматривали на прощание делать гостям подарки. В основном это были блины, пироги, яйца, брага, сладости детям. Гости благодарят хозяев за гостеприимство со словами: «Спасибо за хлеб-соль, что насытили наши голодные животы, успокоили изнуренное сердце, развлекли и успокоили душу. Сколько мы пили, съели, пусть воздастся вам сторицей. Пусть всегда у вас будет хлеб-соль, доброе слово, не умолкнут в доме детские голоса». Ряд прощальных формул связан с пожеланием удачи в хозяйственных и семейных делах. Если в семье были девушки на выданье, то желали, чтобы им быстрее выйти замуж за хорошего человека с большой родней, чтобы можно было породниться, и было кому приехать в гости. Слова прощания и пожелания сопровождаются поклонами. По обычаю хозяин обязан сам запрячь лошадь гостя, вынести его поклажу, проводить до конца села. Если у гостей не было собственного транспорта, то хозяин обязан позаботиться об этом. Проводы гостей сопровождалась приметами и суевериями. Широко распространенным является запрет мыть и мести пол, чтобы не смыть их следы. Данная примета широко бытует и в настоящее время.

Своеобразной формой гостевания был обычай *кинь кялема*, *кинь кялема* (прокладывание дороги, прокладывать дорогу) – первая после свадьбы поездка родственников молодого в гости к родителям молодой [Евсеев, М.Е., 1931. С. 225]. *Кинь кялема* обычно ездят спустя недели две после свадьбы молодые, свекор и свекорь, *ингильдя-якай* (кто первый ходил сватать невесту), сваха и несколько женщин у родни. Участники поездки со стороны молодого называются *кинь кялихть*. С собой привозят бутылку водки и стопу блинов (*шовня пачат*). В доме у невесты их встречают со всеми почестями, соблюдая все правила поведения этикета. Попиравав немного, они приглашают сватьев в гости к себе, отсюда

расходятся по домам. После этого обряда, сваты становятся знакомыми и начинают бывать друг у друга без церемоний. В Петров день (29 июня) тесть приглашал в гости молодых есть баранью голову. В этом случае объектом почтения становился зять, которому оказывали всякие почести, старались достойно встретить и проводить.

Широкое распространение имело хождение молодежи в гости в соседние села на большие праздники *ётку якамс*. «Ётка» переводится как «досуг», «в свободное время»; «модемс етку» – «идти между делом в соседнее село». Это был своеобразный обряд встречи девушек и юношей, знакомства друг с другом. В «ётку» съезжалась молодежь нередко за несколько верст. К этому событию тщательно готовились, разучивались яркие частушки, пляски, оттачивались элементы социального поведения. Девушки демонстрировали свои наряды, исполнительское искусство в пении и пляске, стараясь привлечь внимание местных юношей. Нередко какая-либо девушка, своей внешностью, манерой исполнения частушек, песен, плясок, производила неизгладимое впечатление. Эти события становились предметом обсуждения в селе. Так, в границах нескольких поселений складывалось общественное мнение, создавалась репутация о молодежи села. Часто завязавшиеся на «ётку» связи приводили к сватовству и свадьбе. Гостей приглашали сверстники к себе на брагу и блины. Особых церемоний не было. Молодежная этика предусматривала уважительное и почтительное отношение к пришедшим гостям. Обидеть девушку считалось недопустимым. Наиболее развязанных, грубых парней утихомиривали сами сверстники. Осуждалась площадная ругань и брань в отношении девушек. Нарушивший правила парень мог нарваться на ссору или драку. Поэтому отправляясь в гости к сверстникам, договаривались вести себя достойно, чтобы не опозорить себя и честь села. На таких встречах происходил активный обмен различной информацией молодежной субкультурой. Большое значение имели сами контакты. Они служили действенным средством в укреплении добрососедства и дружбы между отдельными селами. Однако не редко между пришлыми и местными парнями из-за девушек начинались потасовки, переходившие порой в драки между селами. Данный обычай бытовал еще в 80-х гг. XX в.

Вплоть до середины XX столетия сохранился обычай *аштема* (м.,э.) – хождение в гости к родственникам в соседние села со своей работой: пряжей или рукоделием на несколько недель. «Молян аштема» – еду гостить, буквально «гостем сидеть». Право *аштемс* получали девушки на выданье, чтобы там приготовить себе приданое. Это время начиналось в декабре. В гостях девушка работала весь день, отрываясь только для того, чтобы поесть да пол подмести. За время пребывания в гостях, она нарядывала по десять-двенадцать мотков пряжи (из одного мотка выходило семь метров готового холста). Чтобы ее не осудили в лени, пряла до тех пор, что трескались кончики пальцев и текла кровь [Беляева Н.Ф., 2001. С. 126 – 127]. По обычаю гостью навещали девушки села, чтобы познакомиться с ней и пригласить участвовать в местных молодежных хороводах. По приезду из гостей, ее обязательно навещали родственники, соседи, чтобы посмотреть и оценить результаты труда и воздать ей должное.

Широкое распространение имеет хождение в гости к родственникам и просто односельчанам ради досуга, общения. В этом случае этические нормы не предусматривают особых правил приема и угощения. Если гость заходил в дом во время еды, его обязательно приглашают к столу. Уместным считается отказаться от угощения, ссылаясь на то, что перед уходом плотно поел. Однако по обычаю гостя упрашивают сесть за стол и отведать кушанья, при этом приговаривают: «Не будь выше хлеба-соли».

Свои правила имеются для приема случайного, незнакомого гостя. Хозяин обязан оказать ему радушный прием, накормить, в случае необходимости предложить ночлег. Если приезд не совпал с праздником, то большого застолья не предусматривалось. Гостю предлагали то, что имелось в доме. Однако, как отмечает В. Майнов, «Плоха та хозяйка, которая для заетков не припасет разного ситного печенья, в котором мастерство мокшанок выражается ярче всего: иная навертит печенье бублями, другая кренделей наделает, третья такие вавилоны выведет, что невольню диву даешься ее изобретательности» [Майнов В.Н., 1987. С. 117-134]. Довольно часто для беседы с таким гостем приглашались односельчане, ибо в гостеприимстве высоко ценили возможность общения и получения информации. Весьма стойко бытует обычай приглашать в дом проезжего или прохожего к себе в дом и предложить отдых, еду и питье.

В середине XX столетия произошли существенные изменения в обычае гостеприимства, упростились многие его элементы. Из обихода исчезли этикет приветствий, дифференциация поведенческих моделей. Фактически перестали функционировать многие обычаи и обряды, связанные «с гостеванием предков», обычай *аштема*. Сократились такие его элементы как, обрядовые встречи, проводы, этикет приветствий, регламентация поведения. В последние десятилетия мордовский народ переживает период социально-экономических перемен, которые существенно влияют на мировоззрение, духовную культуру, морально-нравственные принципы. Модернизации подвергся и традиционный институт гостеприимства. Для него характерны тенденции упрощения его функций, форм, изменение критериев оценки значимости гостя. Понизился статус старшей возрастной группы населения, что отразилось на этикете ее приема. В тоже время увеличилась значимость «деловых» гостей, почетным считается гость, имеющий высокую должность, положение. Прежние социальные связи стали изменяться и даже разрушаться. В целом институт гостеприимства, как часть духовной культуры народа, продолжает сохранять ряд своих функций. Этому в определенной степени способствуют сохранение языка и нравственно-этических ценностей. Однако, даже при упрощении и исчезновении многих этикетных правил, институт гостеприимства продолжает играть существенную роль в жизни мордвы. Его практическое значение довольно широко и разнообразно. Через институт гостеприимства формируется и поддерживается чувство общности на уровне этноса в целом, больших и малых групп, семьи, являясь составной частью механизма этнизации личности. Кроме того, традиции гостеприимства служат важным каналом передачи молодому поколению социального опыта, нравственно-этических традиций, фольклора. Родственные связи, возводимые мордвой в определенный культ, получали и получают, благодаря традициям гостеприимства, возможность для укрепления и развития. Одна из важнейших функций гостеприимства коммуникативная. Мордва ценит в гостеприимстве возможность общения и получения новой информации, оно рассматривается как важнейшее условие интернациональной связи между народами, источником симпатии, взаимного понимания и поддержки, воспитания толерантности.

**Литература**

---

- Ауновский В.А. Этнографический очерк мордвы-мокши // Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 г. Симбирск, 1869.
- Бгажноков Б.Х. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов // СЭ. 1987. № 2.
- Беляева Н.Ф. Традиционное воспитание детей у мордвы. Саранск, 2001.
- Волков Г.Н. Чувашская народная педагогика. Чебоксары, 1958.
- Евсеев, М.Е. Эрзянь-рузонь валкс: мордовско-русский словарь. М., 1931.
- Майнов В.Н. Очерки юридического быта мордвы. СПб, 1885.
- Майнов В.Н. Очерки юридического быта мордвы. Саранск, 2007.
- Майнов В.Н. Один день среди мокши // Древняя и новая Россия. СПб, 1987. № 10. С. 117 - 134.
- Морган Л. Древнее общество / Л. Морган. - Л, 1934. С. 41.
- Мордовские пословицы, присловицы и поговорки. Саранск, 1986.
- Мордовское народное устно-поэтическое творчество. Очерки. Саранск, 1975.
- Прозин Н. Картины мордовского быта // Пенз. Губ. Ведомости. 1865. №39–40.
- Пургасов Д.В. Жизнь дореволюционной мордвы. История, предания, быт, обычаи, верования. М, 1995.
- Рученькин В.И. Жизнь и быт мордовского народа в трудах П.И. Мельникова // Материалы по археологии и этнографии Мордовской АССР. Саранск, 1974.
- Смирнов И.Н. Мордва: ист.-этнограф. очерк. Саранск, 2002.
- Устно-поэтическое творчество мордовского народа (УПТМН). Саранск, 1972; Т. 4. Саранск, 1967.
- Шахматов А.А. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910.
- Шуляев А.Д. Жизнь и песня: поэтическая система традиционной народной лирики мордвы. Саранск, 1986.
- Юрченков В. Взгляд со стороны. Мордовский народ и край в западноевропейских авторов VI - XVIII столетий. Исторический очерк. Саранск, 1995.

*С.Ш. Казиев*

**ГОСТЕПРИИМСТВО КАК ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ ЭЛЕМЕНТ  
ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ КАЗАХОВ**

Образ жизни человека складывается из сложного комплекса социальных практик. Обычаи принятия гостей являются составной частью этнической культуры, находят отражение в повседневной социальной практике и представляют предмет гордости различных народов. Традиции гостеприимства в сложных комбинациях с другими внутрикультурными элементами образуют неповторимый мир этнической культуры. Основы взаимоотношений гостя и хозяина структурируются внешней социальной средой, хозяйственно-культурным укладом жизни этноса, его ментальными ценностями и установками. Решающую роль в формировании отношения к гостю играет социальная практика, складывающаяся из взаимной интерференции элементов традиции и инновации. В транзитных обществах разрыв в социальных практиках и ценностных ориентирах между различными группами населения в рамках одного этноса достигает той стадии, когда можно говорить и о культурной дифференциации между элитой и остальной частью населения. Элитные группы воспринимают и практикуют, чаще всего внешне, западные стандарты культуры, а общество в целом стремится к консервации прежних традиций. Различия, возникающие в отношении обычаев гостеприимства показательны, позволяют увидеть глубину рационализации сознания и степень вестернизации социума, что можно проследить на примере казахского общества.

Круг обычаев гостеприимства весьма широк, как многолик и разнообразен мир этнических культур. На наш взгляд, анализ отношения хозяина к гостю позволяет условно выделить два вида обычаев гостеприимства – рациональный и альтруистический, или доверительно-попечительский. Оба вида приема гостей являются традиционными для практикующих их обществ. Рациональный тип гостеприимства предполагает получение какой-либо личной выгоды хозяина от посещения гостя, если же его

посещение является неожиданным, то соответственно следует холодный прием, как в известной русской поговорке. Бывших советских людей, воспитанных на высоких гуманных ценностях социализма, удивляет прохладное отношение представителей западных обществ к гостю, даже если он является их близким родственником. Казахстанские немцы, поселившиеся в Германии, постоянно отмечают различия в психологических установках на прием гостей между ними и местными жителями, или «бундесами». Истоки этих отношений лежат в господствующей традиции частнособственнической психологии и индивидуализма, но вариации проявления рационального в отношении гостей весьма разнообразны. Так, описанный российскими этнологами обычай у северокавказских народов вызывать гостя на поединок после обильного угощения, предполагает также личную или узкогрупповую выгоду семьи принимающего хозяина, допускающего, пусть даже условно, поединок и убийство доверившегося гостя [Чеснов Я., 1998. С. 289]. В случае победы над гостем резко повышается престиж хозяина как воина, вдобавок он, возможно, получает имущество убитого.

Рациональный подход к приему гостя можно проследить при выборе места для его приема и размещения. Современный западный человек встречает гостя в кафе, где развлекает его своей беседой. Предлагать гостю переночевать в доме хозяина в западноевропейской традиции не принято, для этого есть гостиницы и отели. Раджпуты Северной Индии угощают гостей и предоставляют им ночлег на специальных платформах, построенных у входных ворот, через которые проходит скот и обслуга. Раджпуты не допускают гостей в свой дом из-за соображений ритуальной чистоты и укоренившегося недоверия по отношению к чужакам [Успенская Е.Н., 2000. С. 240]. Во всех этих случаях на гостя не распространяется доверие и опека хозяина дома. Такой тип рационального гостеприимства характеризует общества с укоренившимися частнособственническими отношениями, где выгода и материальное благополучие – мера всех вещей. Даже время, потраченное на гостя, оценивается с точки зрения приобретения или потери, ибо «время – деньги».

При альтруистическом типе отношений гость попадает под полную опеку со стороны хозяев. Ему предоставляют ночлег в хозяйском доме, он занимает почетное место за столом и получает

лучшую долю угощения. Время, потраченное на принятие гостей – благое время. Прибывшего гостя хозяева обязаны накормить и напоить, прежде чем приступить к расспросам. Неуважение к гостю может повлечь за собой жесткие санкции. У средневековых монголов, по Великой Яссе Чингиз-хана, могли казнить хозяев за отказ принять соответствующим образом гостя. Согласно сообщению Макризи: «Он (Чингизхан) запретил им (монголам) есть что-либо в присутствии другого, не приглашая его разделить пищу; он запретил любому человеку есть больше, чем его товарищи» [цит. по: Вернадский Г.В., 2006. С. 12]. В каждой монгольской семье встреча гостя начиналась с угощения молочной водкой архи, которую хорошая хозяйка обязана иметь в доме. Затем для гостя закалывалась овца. Для ночлега гостю выделяется парадная юрта или почетное место в обычной юрте. У пуштунов, по кодексу чести «Пуштунвали», хозяин несет полную ответственность за безопасность доверившегося гостя, даже если он заклятый враг. Согласно одной из основных заповедей «Пуштунвали» – *нанаватей*, каждый пуштун обязан помочь любому человеку, обратившемуся с просьбой об убежище. Пуштун обязан защитить гостя, даже ценой собственной жизни. Нарушение *нанаватей* влечет суровое наказание и потерю чести семьи и рода предателя. Американские журналисты приводят следующий пример: одна из пуштунских родовых деревень на северо-западе Пакистана была сожжена соседними родами за ограбление доверившихся арабов из Аль-Каиды и обезбещена на века [Магкорк Т., 2004. С. 97].

Помощь гостю при альтруистическом типе отношений является для хозяев безусловной и полной. В монгольском «Сокровенном сказании» есть эпизод из истории юного Чингизхана, преследовавшего конокрадов и переночевавшего в юрте пастуха Наху-Баяна. Сын хозяина Боорчу не только накормил и пополнил запасы случайного гостя, но и помог ему отбить украденных лошадей [Груссе Р., 2003. С. 50]. Впоследствии он стал одним из ближайших сподвижников монгольского кагана. Известный исследователь, этнолог Ф. Моуэт описывает случаи, когда эскимосы привозили мясо, зная, что припасы ученого должны закончиться, стараясь разнообразить его рацион свежей дичью [см.: Моуэт Ф., 1998]. Он же описывает эпизод из своей жизни, когда хозяйка, решив, что гость подвергся нападению волков, вооружила детей и бросилась, рискуя жизнью,

на помощь. Ответное гостеприимство ученого неоднократно шокировало эскимосов, особенно после того как им был предложен чай из ведер, ранее использовавшихся для хранения мышьяковых экскрементов. Европейский ученый остался в недоумении от панического бегства гостей, не подозревая, что он нарушил элементарные основы традиционного ритуала гостеприимства, предлагая чай в «нечистой» посуде, пусть даже и тщательно промытой в воде. У казахов и туркменов нельзя подавать чай в посуде, имеющей даже незаметную трещину. Это считается проявлением крайнего неуважения к гостю, так как такая посуда также «нечистая».

Классификация обычаев гостеприимства носит в нашем исследовании условный характер. Каждый конкретный обычай состоит из комплекса рациональных и альтруистических установок, но нельзя не отметить доминирование в современных обществах рациональных начал по отношению к гостю. Показательным в этой связи является трансформация обычаев гостеприимства казахов, общественное сознание которых проходит стадию перехода к рациональному европейскому типу ментальности. Эволюцию социальных ценностей и психологических установок можно проследить, сравнив обычаи гостеприимства в прошлом и настоящем казахов.

Европейские и русские исследователи XVIII – начала XX вв. дружно отмечали необычайное радушие и гостеприимство казахов. И. Сиверс, подводя итоги своим странствованиям в казахской степи, особо отмечает заботу хозяев о безопасности и благополучии приехавшего гостя: «Если я, чужой, вхожу в киргизскую (казахскую) юрту, то могу их рассматривать, как своих. Я без всяких оглядок занимаю место, которое мне нравится. Затем достаю табак и предлагаю хозяину. Даже если у меня табак дешевле пфеннинга, покулив вместе, я уже лучше всех в мире. Он не допустит, чтобы меня коснулись малейшие невзгоды» [Сиверс И., 1999. С. 84]. Прием хозяевами гостя начинается сразу же, как он подъехал к юрте: «В обычае киргиза встречать прибывших всей семьей на улице и непременно зарезать барана или козу, даже в полночь» [Сиверс И., 1999. С. 45]. Контраст между европейским рационализмом и казахским радушием и добросердечием был настолько силен, что исследователь даже подумывал остаться жить в казахской степи.

Русский ориенталист Г.Н. Потанин следующим образом описал ритуал казахского гостеприимства. Как только становилось известно о приближении гостей, хозяева откидывали клапан входного отверстия в юрту и расстилали ковры. У богатых скотоводов для гостей предназначалась отдельная юрта. Гостей встречал хозяин и приглашал в юрту, где гости рассаживались на правой, почетной (*торе*) стороне юрты и начиналась неспешная беседа. Во время беседы подавали чай, вечером гостя угощали мясом [Потанин Г.Н., 2007. С. 52-54]. Предварительно животное, подготовленное к убою, показывалось гостю, чтобы тот видел, что оно достаточно сыто и годно для угощения. Затем гость произносил благословение (*бата*). Казахская пословица гласит: «Не бери золото гостя, а прими его благословение в виде молитвы» [Фон Герн В.К., 2007. С. 6]. Наиболее уважаемому гостю предлагалась голова забитой овцы, он в свою очередь должен был нарезать мелкие кусочки для других присутствующих на угощении. Жирная еда заливалась крепким бульоном, завершало трапезу распитие кумыса или чая. К чаю подавали лепешки, масло, изюм, куски комкового сахара. С гостями садились лишь мужчины, женщины довольствовались остатками трапезы [Красовский М.Н., 2007. С. 64-65]. Если гость собирался в дорогу, то хозяева обязаны были угостить его перед дорогой и дать, по просьбе гостя, необходимые запасы еды и подарок. Обе стороны старались быть максимально вежливыми и щедрыми.

В другой казахской пословице говорится: «Гость совестится перед тем, что воспользуется гостеприимством для ночлега, а хозяин юрты совестится после того, как гость ночевал у него» [Фон Герн В.К., 2007. С. 5]. Смущение гостя объясняется тем, что хозяин несет материальные расходы, а стыд хозяина – возможностью не угодить гостю, который может ослабить его за скупость перед другими сородичами. Подобный ритуал гостеприимства практически в неизменном виде сохранялся до 1990-х годов. Даже в трудные годы для гостя готовилось лучшее угощение. Один из казахских бизнесменов рассказывал автору статьи, как в 1994 г. он с товарищами остановился на ночлег в семье простого сельчанина, который зарезал для них последнего барана, так как для хозяина это было делом неписаного казахского кодекса чести – *намыс*. Гости, будучи людьми обеспеченными и рациональными, были потрясены поступком хозяина, сохранившего в труд-

ные времена господства рыночных отношений и индивидуализма социальные ценности уже ушедшего в прошлое общества.

Отказ в гостеприимстве влек моральное осуждение и санкции по нормам обычного права казахов. В.К. фон Герн в конце XIX в. писал, что казахи «отличаются приветливостью, добродушием и гостеприимством, которое возведено у них в культ. Оставшийся без угощения путник и в настоящее время – ослабления патриархальных нравов, по обычаю, имеет право заявить об этом *бию* (народному судье), как о несоблюдении и даже оскорблении священного обычая гостеприимства» [Фон Герн В.К., 2007. С. 5]. Один из исследователей казахского обычного права Л.Ф. Баллюзек отмечал обязательность для всех казахов соблюдать обычай *кунак-ас*, заключающийся в предоставлении дарового, бесплатного угощения и ночлега, не только званому гостю, но всякому путнику или проезжающему. Отказ от *кунак-аса* наказывался штрафом *ат-тун аитом* и становился поводом для общественного осуждения [Баллюзек Л.Ф., 2007. С. 120]. По данным другого русского исследователя И. Козлова, казахские обычаи не только вменяют гостеприимство в обязанность, но и заставляют странника пользоваться этим правом. В случае нарушения этого права, суды *биев* приговаривали хозяев к выплате штрафа (*аина*) в размере лошади и халата [Козлов И.А., 2007. С. 253]. Жесткость наказаний за неочевидное правонарушение один из исследователей обычного права казахов объяснял тем, что: «В условиях кочевого и полукочевого образа жизни, при отдаленности одного аула от другого, отказ в ночлеге или другой необходимой помощи человеку, находящемуся в пути, считался для потерпевшего оскорблением и опасным для жизни действием» [Культелеев Т.М., 2004. С. 237]. По обычному праву казахов, от обязательного гостеприимства освобождались хозяйства, находившиеся вблизи городов, постоянных селений, караванных дорог, переправ, а также бедняки (*джатаки*) [Материалы по истории..., , 1994. С. 72].

Сакральный характер гостеприимства относили к установлениям легендарного казахского Ликурга – Алаш-хана, разделившего казахов на три жуза и вменившего в обязанность потомков соблюдать обычай *кунак-асы*, объяснив это тем, что в условиях кочевой жизни и дальних переходов путник не может везти необходимые припасы или купить их на базаре. Алаш-хан оставил казахам вечный завет: «будьте друг к другу постоянно как бы

приглашенные гости, пользуйтесь друг у друга обычаем *кунак-асы* или даровым и бесплатным приютом и угощением» [Баллюзек Л.Ф., 2007. С. 120-121]. Таким образом, щедрость и радушие к гостю считались проявлениями высших человеческих добродетелей и этнической чертой казахов. «Настоящий казах остается таковым, пока он является гостеприимным, в противном случае он не казах», – выразился один из казахских информаторов.

Классик казахстанской этнографии С.Е. Тольбеков истоки казахского гостеприимства видел в повседневной трудовой деятельности, тесно связанной с ведением скотоводческого хозяйства. В кочевой жизни неизбежны постоянные разъезды человека с целью поиска отбившегося скота, блуждание пастухов по степи из-за дождя, метели или из-за незнания местности. В этих условиях нельзя было обойтись без взаимного гостеприимства, как особой формы взаимопомощи людей [Тольбеков С.Е., 1971. С. 127]. Он же указывал на классовый характер гостеприимства. Гостей хозяева подразделяли на случайных и почетных. Батракам и беднякам для утоления жажды наливали айран, более состоятельным гостям наливали кумыс. Хозяйки сами распределяли посуду для угощения в соответствии со статусом приезжих [Тольбеков С.Е., 1971. С. 128]. По этикету, путник, проезжающий мимо незнакомого аула и желающий в нем остановиться, должен постоять на некоторой приличной дистанции, подать голос, затем слезть с лошади и дожидаться выхода хозяев. Оружие запрещалось заносить в дом хозяина, оно оставалось прислоненным в передней части юрты. В случае нарушения этих правил могли отказать в гостеприимстве и праве на *конак-асы*. Нарушителям этикета *бии* отказывали в исках к хозяевам [Баллюзек Л.Ф., 2007. С. 130-131].

Для почетных гостей могли зарезать взрослую лошадь или жеребенка. Жеребятина считалась деликатесом, многие старожилы вспоминали спустя полвека наиболее щедрых баев. Летом для гостей готовили мясо ягненка, угощение мясом иноного происхождения считалось признаком скупости хозяина и формой обиды гостей [Букейханов А.Н., , 2007. С. 172]. По данным А. Букейханова, богатые казахи, соблюдавшие старое гостеприимство, за лето закалывали 200-300 ягнят, что составляло до 25-30% приплода [Букейханов А.Н., , 2007. С. 172]. В дорогу почетным гостям обязательно клали припасы (*саркыт*) и кормили перед отъездом. Этот обычай сохранялся у казахов, длительное время



проживавших в иноэтнической среде. Случайные гости должны были сами просить об этом одолжении.

Повседневное гостеприимство было обременительным для хозяев, но предполагалось, что ответное гостеприимство гостей компенсирует в будущем материальные траты хозяев. Это правило соблюдалось даже в случае вражды родов хозяина и гостя. Отказ в ответном гостеприимстве вел к «потере лица» и преследовался по нормам обычного права. Принятие пищи случайным гостем означало, что он не может причинить зла хозяевам. В казахской истории известны случаи, когда повседневное гостеприимство предотвращало кровавые столкновения. Так, последний общекзахский хан Аблай, убегая от мстителей из родовой группы Мейрам, приказал домочадцам накормить своих врагов-кровников. После завершения трапезы мейрамовцев, он, не опасаясь за жизнь, выехал к преследователям, зная, что на его стороне незабываемый авторитет степных обычаев, и добился примирения с родом потерпевшего, выплатив огромный штраф [Магауин М., 2003. С. 117]. В противном случае, месть за сородича могла привести к губительной войне и возможной гибели выдающегося казахского правителя.

В повседневном гостеприимстве мы наблюдаем форму реципрокных отношений, закрепленных жесткими рамками социальных практик и нормативных предписаний, определявшихся ценностными ориентациями кочевников. При всей суровости кочевой жизни и социальных отношений внутри номадного общества, повседневное гостеприимство и альтруизм позволяли смягчать конфликты, устанавливали принципы доверия и мира между людьми и, в конечном счете, выжить в экстремальных условиях аридных степей Северной Евразии. Чтобы выжить, кочевник должен был прослыть гостеприимным и щедрым, эта репутация была его своеобразной страховкой на будущее. С.З. Зиманов справедливо относит обычай повседневного гостеприимства *конаг-асы* к одной из форм взаимопомощи кочевников, таких как *жылу*, *агайшылык* и *журтшылык*, предполагавших добровольную или обязательную помощь сородичам, пострадавшим от стихийного бедствия или угона скота [Зиманов С.З., 1958. С. 122-124]. Особенности казахской ментальности помогали выжить народам, пострадавшим в XX в. от сталинских депортаций. Немецкие старожилы в Казахстане постоянно вспоминают, как в трудные

годы депортации «наказанных народов» казахи делились последним хлебом с переселенцами.

Повседневное гостеприимство по своей природе отличается от престижной формы гостеприимства на различных торжествах (*той*) и поминках (*асы*), на которых происходило потребление материальных ресурсов наиболее состоятельных и тщеславных скотоводов. Богатые казахи, по сведениям источников, устраивали многодневные пиршества и поминки, сопровождавшиеся массовым забоем скота, раздачей подарков и призов. На наиболее крупных торжествах забивали до 1860 лошадей и до 600 баранов [Толыбеков С.Е., 1971. С. 122]. На годовых асах угощали до 7 тыс. человек [Зиманов С.З., 1958. С. 65]. В северных областях призы за скачки на торжествах составляли не менее 1000 овец или 50 верблюдов. На наиболее значимых торжествах тратилось до 2-3 тыс. овец. Щедрые хозяева повышали свой социальный статус в глазах сородичей и могли опираться на поддержку и определенную помощь в проведении праздничного мероприятия со стороны сородичей и гостей. Сородичи обязаны были помочь устроителям торжеств, какими бы обременительными разорительными ни были расходы. Состоятельные гости приезжали на торжества, привозя запасы кумыса, айрана и пригоняя лошадей и баранов. Тем самым, компенсировались материальные потери для хозяев [Красовский М.Н. 2007. С. 94-95]. Размер этих компенсаций учитывался, когда хозяева пышных праздников или поминок выступали уже в качестве гостя. Неэквивалентность ответных компенсаций служила причиной для обид и разбирательств. В настоящее время казахи также ведут запись размеров пожертвований в деньгах или количестве на похоронах и поминках, чтобы вернуть их впоследствии в том же объеме. Пышные торжества служили главным образом укреплению власти состоятельной части кочевой общины, при их проведении не наблюдается социальный альтруизм.

Наиболее отрицательная черта, сохраняющаяся и в наши дни, это огромные затраты наиболее обеспеченных слоев современного казахского общества на проведение торжественных мероприятий. Во время одной из свадеб казахского высокопоставленного лица в Алматы, с вертолета разбрасывали деньги среди гостей. На проводимых скачках и собачьих боях, призами являются новые джипы и дорогая бытовая электроника. Достоинством общественности стал

факт выплаты банкиром Т. Кулибаевым 2 млн. долларов за участие известного западного певца в престижной вечеринке, только для того, чтобы перещеголять российских олигархов. С размахом престижные торжества (*тои*) проводятся на юге и западе республики, в районах казахско-смешанной этнической среды. В северных областях казахи, под влиянием европейской, более рациональной социокультурной среды, практически не проводят таких мероприятий. В отличие от повседневного гостеприимства, способствующего стабилизации социальной жизни и интегрирующей обществу, престижное гостеприимство служит источником всякого рода конфликтов. Обиду может вызвать размещение гостей не по статусу, обделение почетной частью туши и т.д. Практически всегда престижные мероприятия сопровождается обильное распитие спиртных напитков. Размах этих празднований достиг такого масштаба, что казахстанский президент запретил чиновникам принимать участие в таких мероприятиях. Престижное гостеприимство разъедает социальный мир и доверие в казахском обществе.

В современном казахском обществе длительное время поддерживалось повседневное гостеприимство, считающееся атрибутом национальной ментальности и культуры. В западных и южных областях, где преобладает казахская среда, стараются по-прежнему выдерживать основные требования к соблюдению обычая гостеприимства. В северных областях более сдержаны во внешних проявлениях, но стараются сохранять обычаи. Куда более значимые изменения происходят в психологических установках казахов, длительное время проживающих в крупных городах. Отношение к гостеприимству у них вполне рациональное, мало отличающееся от установок городского европейского населения. Приехавшего гостя угощают повседневной едой, лишь на ужин предлагается традиционное мясное блюдо – бешбармак. К чаю подаются конфеты, сухофрукты и хлебная выпечка. Гостю предлагаются и алкогольные напитки, что было ранее немислимо для казахов, исповедующих ислам. Алкогольные напитки, в первую очередь водка, вытеснив кумыс, заняли прочное место в меню для гостя и в среде сельских казахов. Без распития крепких спиртных напитков в настоящее время не обходится ни один из праздников, за исключением религиозных. В среде алтайских казахов, незначительная часть которых приняла христианство, почетным гостям может быть предложена жареная свинина и водка. Один из казахских

старейшин Северного Казахстана рассказывал автору настоящей статьи, что он был шокирован и потерял сознание, когда во время сватовства алтайской казашки на завтрак ему поднесли жареного молочного поросенка и стакан самогона.

Нельзя не сказать и об обратном влиянии традиций казахского гостеприимства на местное русское и немецкое население. Как и казахи, казахстанские русские и немцы в первую очередь предлагают гостю чай, а затем мясное блюдо. Чай обычно подается по-казахски, т.е. с молоком и заваривается только на один раз. Выезжая за пределы Казахстана, русские и немцы продолжают сохранять эти отличительные черты гостеприимства.

На наш взгляд, обычаи традиционного повседневного гостеприимства казахов уходят в прошлое под мощным прессом глубокой европеизации стандартов поведения, смены системы ценностей. Рыночная экономика современного Казахстана, не оставляет места альтруистическому поведению человека. Один из решительных сторонников европеизации социальной психологии казахов Н. Масанов с грустью констатировал, что вскоре уже не останется прежних гостеприимных, доброжелательных и открытых казахов. Прежние традиции гостеприимства существенно трансформируются и носят, в общем, показательный характер для приезжих, желающих ознакомиться с казахским колоритом, т.е. являются своеобразной «ирокезской деревней» для туристов. На наш взгляд, это объективный процесс изменения моделей социального поведения, вызванный уходом в прошлое прежнего хозяйственно-культурного уклада жизни и ментальности казахского общества. Повседневное гостеприимство было порождено необходимостью кооперации усилий людей для выживания в суровых условиях, это было своеобразным социальным капиталом. В настоящее время происходит глубокая индивидуализация казахского общества, что и выражается в рационализации социальных практик, включая гостеприимство.

### Литература

- Чеснов Я. Лекции по этнологии. М., 1998.  
Успенская Е.Н. Раджпуты: рыцари средневековой Индии. СПб., 2000.  
Вернадский Г.В. Монголия и Русь. М., 1997.  
Казахское обычное право. (Сборник материалов). Астана, 2006.  
Магкорк Т. Дело чести // Национальная география. 2004. № 12.

- Груссе Р. Чингисхан. М., 2003.  
Моузт Ф. Не кричи: «Волки». М., 1998.  
Сиверс И. Письма из Сибири. Алматы, 1999.  
Потанин Г.Н. Труды по этнографии и фольклору. Астана, 2007.  
Фон Герн В.К. Характер и нравы казахов. Астана, 2007.  
Красовский М.Н. Образ жизни казахов степных округов. Астана, 2007.  
Баллюзек Л.Ф. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона // Материалы по обычному праву казахов. Павлодар, 2007.  
Козлов И.А. Обычное право киргизов // Материалы по обычному праву казахов. Павлодар, 2007.  
Культелеев Т.М. Уголовное и обычное право казахов. Алматы, 2004.  
Материалы по истории государства и права Казахстана \ Под ред. С. Сартаева. Алматы, 1994.  
Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX вв. Алма-Ата, 1971.  
Букейханов А.Н. Овцеводство в Степном крае. Астана, 2007.  
Магауин М. Кобыз и копые. Алматы, 2003.  
Зиманов С.З. Общественный строй казахов первой половины XIX в. Алма-Ата, 1958.

*Г.А. Мейрманова*

## **ЭТИКЕТ ГОСТЕПРИИМСТВА У КАЗАХОВ**

### **Общие сведения о гостеприимстве у казахов**

Гостеприимство – это распространенный общественный институт, обеспечивающий гостю прием и заботу. Возникло оно в первобытном обществе при совместном использовании членами разных племен охотничьих, собирательских и т.п. угодий в целях обеспечения взаимной безопасности [Свод..., 1986. С. 39].

Для обозначения гостя казахи и другие тюркоязычные народы (башкиры, татары, киргизы) используют слово *қонақ* (гость). Оно происходит от глагола *қону* – останавливаться на ночлег. Раньше казахи жили небольшими группами и на больших расстояниях друг от друга, а путнику оставаться под открытым небом на ночь в степи было опасно, поэтому, если гость приходил после заката солнца, то он оставался ночевать. Впоследствии слово *қонақ* стало обозначать всякого гостя. Такое объяснение слова *қонақ* до сих пор сохраняется в памяти народа [ПМА-1. Кзыл-ординская область. г. Аральск]. Именно от этого слова происходит название такого известного кавказского обычая, как *қуначество*.

Гостеприимство знакомо всем кочевым народам: путники, отправляясь в дальнюю дорогу, не брали с собой запаса еды и воды. По закону степи, в любой юрте им должны были предоставлять пищу и ночлег, а если понадобится, даже лошадь. Предложение хозяину принять какое-либо вознаграждение за приют и угощение считалось неслыханным нарушением этикета. Обычно это расценивалось как страшное оскорбление [Рахматуллина З.Я., 2004. С. 106]. Таким образом, обеспечение путника пищей, гарантия того, что он не умрет в степи от голода – это основная идея казахского гостеприимства.

Именно кочевой образ жизни способствовал возникновению традиции гостеприимства, в том числе у казахов. Во-первых, в степи негде было переночевать, и путешественник был вынужден искать ночлег у посторонних людей. Во-вторых, именно

люди, странствующие из аула в аул, приносили с собой последние новости, весточки от близких и знакомых, тем самым, поддерживая связь между отдаленными селениями. Каждый путник, отправляясь в дорогу, знал, что сможет переночевать в любой юрте по пути.

Гостеприимство обосновывалось исламом. В 14-ом хадисе имама Навави [Сорок Хадисов...//] приводятся сведения о гостеприимстве. Правверный мусульманин должен оказывать уважение и благодеяния своим гостям. Пророк Мухаммед сказал: «<...> пусть тот, кто верует в Аллаха и в Последний день, оказывает уважение своему гостю».

В хадисе говорится и о правилах поведения гостя и хозяина. Хозяин обязан радоваться появлению гостя беседовать с ним и накормить его: «Срок оказания гостеприимства составляет три дня, наградой ему послужит один день, а всё, что сверх этого, станет для него *садакой*». Гость не должен стеснять и тревожить хозяина, и он не должен оставаться в гостях более трех дней или приходиться к хозяину, которому нечем его встретить.

Очевидно, что высшие слои казахского общества через образованных имамов были знакомы с предписаниями ислама о гостеприимстве. Однако вряд ли простые кочевники-казахи, которых еще и в XIX в. не считали «настоящими» мусульманами, знали о них. Отметим, что народные представления о госте («гость – посланник Бога») и гостеприимстве совпадали с религиозными предписаниями, которые, в свою очередь, видимо, базировались на традициях кочевых арабов.

С постепенным утверждением ислама в казахских степях религиозное обоснование гостеприимства все более распространялось. В конце 1880-х гг. Г.К. Гинс отмечал, что гостеприимство казахов освящено религией [Гинс Г.К., 1889. С. 320]. В XX в., в советское время, гостеприимство считалось исключительно народной традицией. Но сегодня, в связи с возрождением ислама в среде мусульманских народов бывшего СССР, в том числе казахов, от многих информаторов приходится слышать ссылки на религиозные предпосылки гостеприимства [ПМА-2, 3].

Традиция гостеприимства защищалась адатом. Адат (от араб. عادات адат — обычаи, привычки) – обычное право у мусульманских народов. Н.И. Гродеков приводит легенду, которая объяс-

няет необходимость гостеприимства у казахов. Легенда такова: первый казахский родоначальник Алаш, исходя из условий кочевого быта, дал своим сыновьям вечный завет: не брать при взаимном посещении друг друга платы за съестные припасы и быть друг другу постоянно как приглашенные гости. На это он выделил им четвертую часть своего имущества, чтобы они тратили эти средства на прием гостей. Именно этот завет послужил основанием закреплению традиции гостеприимства в адате [Гродеков Н.И., 1889. С. 112].

По нормам степного закона, человека, отказавшегося от гостя, осуждали и наказывали. Например, хозяин, не приютивший путника, должен был загладить свою вину после осуждения, пригласив того же гостя и одарив его. В XIX в., по свидетельству путешественника Г.К. Гинса, побывавшего в северной части Казахстана, нарушение гостеприимства каралось судом с последующей выплатой штрафа лошастью [Гинс Г.К., 1889. С. 285]. Если гость умирал у хозяина с голоду, то за него должны были выплатить *хун* (выкуп за убийство или телесное повреждение) родственникам умершего [Гродеков Н.И., 1889. С. 112].

В традиционном гостеприимстве казахов большая роль отводилась этикету приема гостей. Если гостей было много, важно было определить степень их «почетности». «Почетность» варьировалась в зависимости от возраста, пола и местожительства гостя. В зависимости от того, кто самый почетный, кто второй и так далее, следовал порядок, в каком гости должны были произносить бата (благопожелание), рассаживаться (кто займет *төр* – почетное место), получать угощение (кто получит голову барана – самый почетная доля во время трапезы). Традиционно самым важным считался старший по возрасту человек или гость, приехавший издалека. Мужчина всегда считался почетнее женщины. Паола Майклз приводит в пример опыт американки Анны Стронг, путешествовавшей по Центральной Азии в 1920-е годы в сопровождении советского чиновника Мамышева. Именно ему, а не женщине-иностранке всегда предлагали баранью голову. Стронг отмечает: «Мамышев, важный чиновник, был постоянным собирателем голов» [Michaels P.A., 2007, P. 152]. В то время почетным гостем мог быть только мужчина. Но стоит отметить, что советская агитация за права женщин и появление у них воз-

возможности получить высшее образование и занимать престижные должности способствовали тому, что сейчас женщина-иностранка будет считаться самым почетным гостем. Хотя, если среди иностранцев есть мужчина, то он будет самым почетным, независимо от возраста.

О современных трансформациях в определении «старшинства» или «почетности» гостя говорят мои полевые наблюдения. В Казалинске нашу экспедицию вместе с этноархеологами из Москвы принимал в гостях начальник села. За трапезой он предложил голову барана женщине начальнице (хотя среди нас был взрослый мужчина-казах), поскольку она, помимо того, что возглавляла экспедицию, была иностранкой и гостьей [ПМА-1 Кызылординская область. С. Казалинск. 2005 г.].

### Категории гостей

О значительном развитии института гостеприимства у казахов свидетельствует существование у них нескольких «типов», или «категорий» гостей, принимать которых надо было с соблюдением определенных этикетных норм.

В казахском языке существовало несколько терминов для обозначения разных категорий гостей. С.К. Сагнаева и А.А. Коспанов зафиксировали более десятка обозначений и характеристик разных «типов» гостей: «бродячий», «коварный», «гуляющий», «дикий», «случайный», «прожорливый», «легкомысленный», «от бога», «вежливый» [Сагнаева С.К., Коспанов А.А., 2001. С. 232]. Мы рассмотрим наиболее значимые категории гостей у казахов, которые удалось зафиксировать по полевым материалам: *құдайы қонақ* (божий гость), *сытайы қонақ* (гость, которого принимают с максимальной вежливостью), *қыдырма қонақ* (странствующий гость), *шақырыспа қонақ* (званный гость).

#### *Құдайы қонақ – гость от бога*

Среди всех категорий гостей значительную роль играет божий гость, т.е. случайный незнакомый путник. Он считался самым почетным и дорогим, и ему должен был быть оказан высокий почет в любом доме, потому что считалось, что сам Бог привел его. Гость, в свою очередь, не должен был претендовать на определенные условия.

Н.И. Ильминский, изучавший быт западных казахов в середине XIX века, отмечал: «У киргизов угощение бывает или по случаю какого-нибудь семейного торжества, например свадьбы (*түй*), или для неожиданного почетного гостя (*құдайы қонақ*); они режут барана как бы в жертву гостю. Барана приводят в кибитку, и обративший головой к *кыбле* (на запад – *Г.М.*), с возложением на него рук, произносят молитву (бата) после того уже ведут резать» [Ильминский Н.И., 1860. С. 7].

Не принять «божьего» гостя считалось преступлением, этим можно было отпугнуть счастье от дома. Об этом говорится в поговорке: «Гость приходит – счастье в дом приводит» [Казахские народные пословицы и поговорки, 2005. С. 203]. Х. Аргынбаев пишет, что в традиционном обществе казахов любой «божий» гость мог пожаловаться *биям* за недостаток внимания по отношению к себе. В большинстве случаев *бия* были на стороне гостя. Поэтому хозяин делал все, что в его силах, т.е. каждому гостю выделял его долю мяса – *сыбага* (предназначенная доля пищи) [Аргынбаев Х.А., 1996. С 85].

В казахском обществе ценились хозяйки, которые, несмотря на отсутствие мужа, на должном уровне оказывали почтение гостям. Они в народе славились, их имена приводили в качестве примера.

Иллюстрацией этого служит следующий рассказ о певце по имени *Жаманкөт*, которому неправильно подали часть положенного ему угощения: «*Жаманкөт*, направляясь на совещание в Каркаралинский уезд, по дороге остановился в доме бая Мынгыша. Мынгыша дома не было, а его жена не смогла должным образом встретить певца. На следующий день, встретив Мангыша в Каркаралинске, он высказал свое недовольство. Мангыш пришел домой и наказал свою жадную жену» [Фольклор казахского народа, 1996. С. 87-88]. Этот рассказ уже два века сохраняется среди народа, служа уроком для хозяек. О роли жены-хозяйки в приеме гостя говорится в следующей поговорке: «Если жена хороша, гости в дом идут; если жена плоха, даже друзья от дома бегут», т.е. жена должна была добрым словом встречать гостей и угощать их. Жена должна была в отсутствие мужа должным образом принять гостей (налить чаю, сварить *бешбармак*), но оставлять их ночевать запрещалось.

Социальное и имущественное положение кудайы конак не имело значения. Если зажиточный человек не принимал должным образом бедняка, его за это наказывали. Обидевшийся гость мог пожаловаться *биям*, и они наказывали негостеприимного хозяина. Он должен был снова пригласить бедняка, устроить должную трапезу и одарить его *шапаном* (халатом) [Каазактын би – шешендери, 1987. С. 145-146].

Мифорелигиозные установки были важны для регулирования взаимоотношений хозяина и гостя как божьего посланника: так, существовало поверье о связи приема незваных гостей и плодородия, счастья (*қут*), что нашло отражение в пословицах: *Конақ келсе - құт келер* (Придет гость – придет благополучие и достаток); *Конақты қуа берсен, құт қашады* (Прогонишь гостей – прогонишь благополучие и достаток) [Сагнаева С.К., Коспанов А.А., 2001. С. 233].

Эти представления сохраняются в сознании народа и сегодня. Это подтверждается рассказом, который мне изложил информатор Мейрманов Рамазан: «Однажды в дом знаменитого бия Мунке приехал подросток по имени Сырым в качестве «божьего» гостя. Но Мунке, не оказав ему должного уважения, приказал угостить его только айраном (кислое молоко). На утро жирная ярка (овца) опрокинулась и издохла. Увидев это, Мунке с горя сказал: «*Құтты қонақ келсе, қой егіз табады, құтсыз қонақ келсе қойыңа қасқыр шабады*» (Если в твой дом придет благополучный гость, то овца двоих ягнят родит. А если несчастный, то твой скот постигнет неудача). И обвинил в этом подростка. Тогда обиженный Сырым промолвил, что это трактуется по-другому: «*Құтты қонақ қонса, малы өліп, басы аман қалады: құтсыз қонақ қонса өзі өліп, малы иесіз қалады*» (Если в твой дом благополучный гость придет, скот погибнет, а хозяин останется в живых, а если несчастный – то хозяин умрет, а скот останется целым и невредимым), а теперь вы сами рассудите, к какому гостю меня отнести можно» и ушел» [ПМА-2. Алматинская область, Балхашский район, с. Миалы].

В этой истории проявились представления казахов о том, что если хозяин скупится и не отнесется к «божьему» гостю должным образом, то все, что он пожалел, пропадет. Хозяин должен был относиться ко всем гостям одинаково, независимо от их возраста и положения в обществе.

Гости *кудайы конак* считались спутниками *Кыдыра* – доброго ангела. Представление о том, что Бог или его посланники в человеческом облике ходят по Земле, имеет многочисленные параллели и у других народов. Например, «Гость – посланник Бога», – говорят адыги. Осетины встречают вошедшего в дом путника словами: «Гость – Божий гость» [Сагнаева С.К., Коспанов А.А., 2001. С. 232]. Арабы говорят: «гость – от Аллаха». Он – священное лицо, независимо от возраста, пола, положения, и его надо принять, если ты даже беден («дай гостю хотя бы лепешку, лишь бы он не лег спать голодным») [Байбурин А.К., Топорков А.Л., 1990. С. 125].

Угощение «божьего» гостя – обязательный элемент гостеприимства. Как пишет неизвестный путешественник, который побывал в Казалинске (Кызылординская область Казахстана): «Гостеприимство киргиз (*казахов – Г.М.*), выработанное всеми строениями их жизни, освещено и религией. Проезжавшего человека во всяком ауле, где он только не остановится хотя бы на несколько минут, хозяин кибитки, в которую вошел проезжий, должен угостить, чем только может, так как это угощение входит в дела милосердия, предписанные Кораном. Самым святым делом считается у казахов накормить и вообще дать приют нежданному (неприглашенному) гостю, Бог весть, откуда зашедшему в аул. Такой гость даже называется «худай кунак» (*құдайы қонақ – Г.М.*), что значит «Божий гость» [Туркестанские ведомости, 1879. № 56. С. 4].

*Кудайы конак* (божий гость), прежде чем зайти в какой-либо дом, сначала спрашивал разрешения, можно ли переночевать, так как в традиционной семье жена в отсутствии мужа не должна была оставлять посторонних гостей (мужчин). В подобном случае она угощала, но в ночлеге отказывала вежливым тоном [ПМА-3. Экспедиция в западную Монголию Баян-Улгей. 2006 г. сумын Булгын: инф.Т. Кинатканкызы жен. 50 лет].

Во время экспедиционных поездок автора, как правило, принимали как «божью» гостью. В Монголии, в Астрахани, в Кызылординской и Актюбинской областях Казахстана, после того как я заходила в дом, здоровалась и представлялась, диалог между хозяевами и мною начинался с их вопросов о моей родовой принадлежности и из какой я местности. Они стелили для меня *корте*

(стеганую подстилку) и усаживали на почетное место, и для них я считалась *гостем от бога*. Когда я разговаривала со старшими в семье дедушкой и бабушкой, невестка или дочь готовили специально для меня чай. Спустя некоторое время они начинали готовить горячее блюдо. При завершении беседы и, с их позволения, когда я собиралась уходить, в этот момент они предлагали мне вечером прийти и погостить у них.

В Кызылординской области, когда мы ходили всем составом экспедиции (15 человек) к главе села, хозяин обязательно резал для нас барана и готовил традиционное угощение *бешибармак* [ПМА-1]. Поскольку это происходило в нынешнее время, то гости произносили тосты, только в конце трапезы произносили благословление.

В Баян-Ульгийском аймаке Монголии специально для нас сын хозяина того дома, в котором мы остановились, вносил барана в юрту и просил ему благословения. После того, как начальник экспедиции давал бата, барана закалывали, а мясо клали в котел. Для гостей на блюда специально клали те кости, которые считаются почетными.

Отношение к «божьим» гостям у казахов постепенно трансформировалось. Уже Н.И. Гродеков в конце 1880-х годов, отмечал, что ташкентские и аулиеатинские казахи гостям давали только ночлег, а пищу они покупали сами на базаре [Гродеков Н.И., 1889. С. 113]. По наблюдениям автора, сейчас в городах «божьих» гостей почти не бывает – в связи с неблагоприятной обстановкой не каждому незнакомцу откроют дверь, и тем более не пустят ночевать. А в селах в качестве *кудайы конак* обычно приходят исследователи (как мы), туристы или тот, кто по техническим причинам (сломался автомобиль) оказался на улице. Однако таких гостей хозяева редко пустят ночевать безвозмездно более чем на день-два, да и самим гостям будет неудобно стеснять хозяев долгое время.

*Қыдырма қонақ* – «странствующий» гость

*Қыдырма қонақ* – буквально означает «странствующий» гость. Это может быть односельчанин или житель соседнего аула, пришедший поприветствовать старшего человека, поговорить со сверстниками, с уважаемыми людьми. Или же это может быть дальний родственник, который решил вкусно поесть и некоторое время пожить у

родственника. Несомненно, эта форма гостевания имела свои социальные функции – она давала возможность обедневшим кочевникам пережить трудные времена. Лишившийся скота казах мог задержаться в гостях у родственников, даже дальних. Тем самым он спасал себя от голодной смерти и в то же время не обращался к земледелию – непристижному занятию для кочевника<sup>1</sup>.

Сегодня к этой категории относят человека, зашедшего в гости просто так, без повода. Это может быть соседка, зашедшая на короткое время поговорить с хозяйкой дома или праздный односельчанин, ищущий возможность выпить спиртного.

Например, в романе М. Ауэзова «Путь Абая» описывается такая ситуация: «Под вечер возле юрты залаяли собаки, послышались топот коней и громкие голоса. Абай невольно посмотрел в дверь <...>

Вошедший в юрту старик, не здороваясь, обвел всех прищуренными глазами. Важно поглаживая седую окладистую бороду, он сам ожидал приветствий, соответствующих его преклонному возрасту. Все, кроме Абая, встали и отдали ему салема, освобождая дорогу к почетному месту. Абай холодно поздоровался и неприязненно проследил взглядом, как усаживается гость.

Это был Жуман, троюродный дядя Абая. Несмотря на его годы (Жуману было уже под семьдесят), Абай считал его самым никчемным из всех своих родственников и вполне соглашался с прозвищем, под которым старик был известен в племени Тобыкты: «Жуман-болтун». Жуман сам знал, что Абай недолюбливает его. Но ни что, ни ветер, ни осенняя погода не помешали ему явиться в гости: причина для приезда была слишком уважительной. Он пришел поесть свежего мяса забитого в тот день жеребенка-двухлетки.

Гостеприимный аул Абая привлекал к себе многих людей, которые и зимой, и летом приезжали без всякого приглашения под благовидным предлогом послушать Абая. Они появлялись прямо к обеду и раскрывали рты лишь для того, чтобы запихнуть туда куски мяса. Покончив с угощением, они молча разъезжались по домам, не интересуясь тем, что будет говорить Абай, беседуя с молодежью, которая шла к нему совсем не ради кумыса и обеда.

<sup>1</sup> На эту функцию «странствующего» гостя указал мне А.А. Ярлыкапов, за что приношу ему глубокую благодарность.

Таких гостей Абай даже не замечал, желая лишь одного: чтобы они не мешали его разговорам с тем, кто был ему близок по духу» [Ауэзов М., 1982. С. 23].

Из этого отрывка ясно, что такие гости не вызывали симпатии хозяев, поэтому им оказывали лишь формальное гостеприимство.

В нынешнее время информаторы С.К. Сагнаевой и А.А. Коспанова описывая их, называют бездельниками, бесцельно ходящими по гостям. Они злоупотребляют традиционным гостеприимством, безошибочно угадывают время трапезы в чужих семьях и входят в дом без необходимости, садятся за стол без приглашения. Обычно, таким гостям не готовили ничего особенного, а угощали тем, что было под рукой. По мнению одного из информаторов С.К. Сагнаевой и А.А. Коспанова, эти гости вообще не относятся к категории гостей; во всяком случае, находятся на самой низшей ступени иерархии [Сагнаева С.К., Коспанов А.А., 2001. С. 232-233].

Сегодня в сельских местностях к таким гостям все же относятся более снисходительно, в городах же зачастую вообще не принимают их. Хозяева не хотят уже тратить время на таких людей.

#### *Шақырыспа қонақ – званый гость*

Специально приглашенного гостя называли *шақырыспа қонақ*. К его приему готовились долго и тщательно.

Существует много поводов для приглашения «званных гостей». Их приглашают на определенные празднества: на семейные праздники, на юбилеи, дни рождения, проводы в армию, проводы невесты и т.п. Это широко распространенные современные виды торжеств. Хозяева назначают дату торжества и делают специальные приглашающие билеты с фотографией виновника торжества. Самым уважаемым гостям их относит сам хозяин, а остальным гостям – специально назначенные для раздачи приглашений родственники. В назначенное время, когда гости начинают собираться, сперва пьют чай, ожидая, чтобы все остальные подошли. В аулах такие празднества делают во дворе, а в городе в ресторанах или кафе.

Один из поводов приглашения – *көңіл суыту* – это приглашение в гости тех, у кого умер кто-то из родных, чтобы подбодрить

человека после траура. Эти приглашения устраиваются, чтобы проявить сочувствие и оказать моральную поддержку.

«Званных гостей» также приглашают для получения благословения от старшего поколения, соседей и родных. Гостей приглашают на *сыбага* (это слово переводится как «доля, часть», т.е. доля пищи, предназначенная для гостя).

Обязательным считается приглашение гостей на угощение *ерулік*, которое устраивают в честь вновь прибывших на жительство. Цель обычая *ерулік* состоит в налаживании добрососедских отношений. В традиционном казахском обществе *ерулік* устраивали во время перекочевки с зимних стоянок на весенние и летние пастбища. Та семья, которая раньше других устанавливала юрту на новом месте, по существовавшему обычаю, должна была зарезать барана, сварить мясо и отнести его семье, которая позже разместилась рядом. И хотя, по мнению моих информаторов, в современных условиях это довольно затратное мероприятие, этот обычай в трансформированном виде сохраняется до сих пор во всех областях. Хозяева, когда видят новых соседей, знакомятся и в течение недели приглашают их в гости на *ерулік*. Специально для них готовят традиционное блюдо *бешбармак*, и одаривают их, например, жену платком и отрезом, а мужа рубашкой.

Дружно жившие соседи при расставании также приглашают друг друга в гости – на «*айырылысар қоже*» (прощальная похлебка). За щедрым угощением они желают друг другу счастья и процветания. Уехать и не попрощаться с соседями считается дурным тоном.

У казахов есть обычай приглашать всех родственников и соседей на *соғым* – заготовка крупнорогатого скота.

Посещение родственников и друзей – важная составляющая казахского этикета. Если к старшим по возрасту родственникам долго не ходить, то они обижаются. Родственные отношения обязывают навещать и приглашать к себе в гости, иногда без определенного повода. Цели взаимного приглашения это прежде всего – дружба, соседство, взаимопомощь.

Прием гостей предполагает взаимность – обязательность ответного приглашения, установление близких родственных, дружеских отношений с соседями. Впоследствии хозяин также будет приглашен к гостю на его празднества в качестве «званного гостя».



*Сытайы конак – гость, которого принимают с максимальной вежливостью*

К числу гостей этого типа можно отнести авторитетных в ауле людей, которые пользуются всеобщим уважением. Хозяин дома таких гостей приглашал на чай и этим проявлял к ним свое почтение.

Путником, ищущим крова и пищи, в прошлом мог оказаться акын (певец импровизатор) или бий (народный судья), прием которого был желанным в любом доме. Это гости, которых надо было принять с максимальным почтением. Пример можно встретить в романе М. Ауэзова «Путь Абая». Когда в дом Абая приезжает акын Барлас, мать Абая одаривает его буланым конем в знак благодарности за приезд: «Как-то в разгар их захватывающей беседы издали приехали два гостя: старик и юноша. Молодого Абай знал раньше и страшно обрадовался, увидев его. В прошлом году тот побывал у них на жайляу<sup>2</sup>, прожил трое суток и спел им длинную песню «Козы-Корпеш и Баян-Сулу». Это был акын Байкокше. Второго, старика, Абай раньше не видел, но Улжан его знала хорошо. Когда окончились взаимные приветствия и расспросы о семьях и хозяйстве, Улжан с улыбкой обратилась к Абаю:

– Вот, сынок, ты все надоедал нам – то мне, то бабушке... А теперь перед тобою сокровищница рассказов и песен... Это – акын Барлас.

– Оставайтесь! Куда вам торопиться? Погостите у нас еще несколько дней! – уговаривала она.

<...> Барлас и Байкокше прожили у них целый месяц». Перед отъездом Барлас дает Абаю свое благословение и домбру, а мать Абая одаривает гостей: Барласа буланым конем, а Байкокше – гнедой кобылой [Ауэзов М., 1978. С. 66-69].

Из этого отрывка видно, что *сытайы* оставался по просьбе хозяев и мог жить у них в течение длительного времени, а при прощании этих гостей одаривали.

По бытовым обстоятельствам гости навещали знакомых в летнее время года, в зимнее время ходили после *согыма* – ритуальной заготовки мяса на зиму, в это время составляет очередность хождения в гости на зиму вперед, причем не только родственни-

<sup>2</sup> Джайлау – летнее место перекочевки.

кам, но и односельчанам. Еще одно время хождения в гости – *ораза* – мусульманский пост в месяце рамазан. В это время весь аул по очереди приглашает людей (пожилых), которые соблюдают пост на вечернее *ораза ашу* – вечернее употребление пищи. Считается, что если накормишь верующего человека, будешь награжден Богом – *саубы болады*.

Сегодня, как правило, гости делятся на две категории – случайные, т.е. «божьи» гости, которые нуждаются в приюте и званые, гости которых специально приглашают.

### Правила поведения хозяев при приеме гостей

Важным моментом гостеприимства была встреча гостей. Традиционно хозяин сам выходил навстречу, даже нежданному гостю. Раньше, если о приезде почетных гостей было известно заранее, навстречу им выезжали всадники с хозяином дома или с кем-либо из его приближенных. Этот стандарт поведения называется *конак кутип алу* – «выезд навстречу к гостям» [Мейрманова Г.А., 2006. С. 205].

Гостям, въехавшим во двор, помогали сойти с коня, для чего заходили к коню справа и придерживали его, «взяв правой рукой уздечку, а левой придерживая седло» [Токтабай А., 2005. С. 18]. В зависимости от значимости гостя это мог сделать сам хозяин, кто-то из его сыновей. Спешившегося гостя, если он был особенно почитаем и знатен, под руку провожали в юрту. При входе в юрту казахи раньше отдавали все оружие, которое вешали с правой стороны юрты [Токтабай А., 2005. С. 21].

Прежде гость входил в юрту впереди хозяина, стараясь сделать первый шаг вовнутрь с правой ноги. Усадив его на почетное место, сам хозяин садился лишь после настойчивых просьб гостя [ПМА-2. с. Миялы].

Если гостей было много, их следовало разделить на две группы – группу старших (по возрасту и рангу) и группу младших – и разместить в разных помещениях. Раньше они размещались по разным юртам, а сейчас в отдельных комнатах.

После некоторого молчания с обеих сторон начинались расспросы и рассуждения о здоровье семьи, о скоте, о новостях, о погоде и т.п. Гостя спрашивали, какого он рода. Раньше категорически запрещалось обращаться к гостю с вопросом о том, за-

чем и надолго ли прибыл, откуда, куда и с какой целью держит путь. По казахским понятиям это было бы равносильно стремлению поскорее выпроводить гостя. Но по истечении трех суток приема хозяин не только мог, но и обязан был расспросить гостя о цели визита, о том, чем он может быть ему полезен. Гость, со своей стороны, был вправе не давать определенного ответа на эти вопросы, при желании он мог промолчать. Случаи приема гостей, о которых хозяева не имели ни малейшего представления, были нередки [Алимбай Н., 1997. С. 4].

А в нынешнее время любой хозяин спрашивает о цели визита гостя. Гость иногда сам сразу рассказывает о своих намерениях.

Хозяин не имел права даже намекнуть на то, что гость слишком задержался в доме, и, вместе с тем, он обязан был ориентироваться в том, сколько времени тот может пробыть у него.

Если гость приходил до вечерней молитвы, считалось, что такой, послеобеденный гость, по всей вероятности, уйдет в тот же день, на закате дня, но может и остаться. Гость, пришедший поздним вечером или ночью, наверняка останется ночевать [ПМА-5. аймак Баян-Ульгей, МНР].

Запрещалось оставлять одного почетного гостя, если он сам того не пожелает. Неотлучно находился при нем хозяин, а в его отсутствие – кто-либо из старших мужчин семьи. На случай, если гостю что-нибудь понадобится или если надо будет проводить его в уборную, к нему был приставлен кто-либо из слуг или младших членов семьи.

Эта этикетная норма сохраняется по сей день. Так, когда я была гостьей у одной бабушки в селе Байбек, она, идя готовить чай, чтобы оказать мне свое уважение, оставила со мной взрослого сына, чтобы тот занимал меня разговором [ПМА-5. Астраханская область. с. Байбек].

Чтобы отдать дань уважения гостю и развлечь его, к хозяевам заходили соседи и родственники. Гость, прибывший издалека или очень знаменитый человек, считался гостем всей округи. Это подтверждается пословицей: «К шестилетнему мальчику приходит шестидесятилетний старец, чтобы поприветствовать».

Грубым нарушением этикета прежде считался прием почетного гостя без угощения. Это представление сохраняется и по сей день. Хозяин, как указывалось, обязан был предоставить почет-

ному гостю лучшее, что есть у него в доме. Единым для всех казахов было правило, согласно которому для почетного гостя, если он не спешил, резали откормленного барана (а для сверхпочетного гостя – бычка или жеребенка: чем почетнее гость, тем моложе скотина). Это был *конак малы* (скотина для гостя). Причем барана надо было резать в любом случае, даже если гость отказывался от него. Хозяева объясняли это тем, что баран, которого думали резать и пожалели, все равно через некоторое время сдохнет, а за гостеприимство Бог наградит [Гинс Г.К., 1913. С. 290].

Принятию пищи предшествовала церемония омовения рук. Она совершалась в гостиной, гостям не приходилось даже вставать со своих мест. Один из сыновей хозяина выполнял функцию водолея. Он приносил сосуд с водой и маленький, таз и лил гостям воду на руки, начиная с самого старшего. Кто-либо другой из домашних обходил умывающихся с мылом и полотенцем. У казахов существовало два вида полотенца: майлык (букв. масляный) и сулык (букв. водяной). О полотенце майлык вытирали грязные руки после еды (так как мясо ели руками), а о сулык – чистые руки, вымытые мылом. Нельзя было перепутать эти полотенца, так как это бы считалось оскорблением для гостя [ПМА-5. сумын Булгын, МНР. Бекумар Камалашулы. Муж. 50 лет]. Раньше полотенце *майлык* старались не стирать. Считалось, что иначе приплод скота будет маленьким.

Полагалось внимательно следить за тем, чтобы гость съел как можно больше. После каждого вновь поданного блюда хозяин вежливо, но настойчиво просил гостя отведать еще и этого кушанья. По окончании трапезы повторялась церемония мытья рук. После еды, а иногда и до нее, гостя развлекали песнями, исполнявшимися под аккомпанемент инструментов, которые предусмотрительно развешивались на стенах в гостиной. На всем протяжении трапезы гостю оказывали всевозможные знаки внимания [ПМА-5. сумын Булгын, МНР. Бекумар Камалашулы. Муж. 50 лет].

Как-то раз, во время экспедиций к монгольским казахам мы остановились в джайлау Момынбаевых. После того, как они накормили нас национальным блюдом, из соседней юрты пришли дети хозяев и устроили нам «концерт». Они пели по очереди разные традиционные и современные казахские песни. И мы в качестве приза давали им конфеты.

Чтобы проститься с почетным гостем, из юрты должны были выйти все члены семейства. К гостю подводили коня и помогали сесть на него. Обязательными считались проводы почетного гостя. Расставание ознаменовывалось серией благопожеланий с той и с другой стороны. Кроме счастливого пути, гостю желали удачи в делах, счастья, долголетия, благосклонности бога [ПМА-1. Кызылординская области, село Аккум. инф. Мустаяпова Турар. Женщина 80-ти лет].

Случайные гости, прежде чем зайти в чей-то дом, восклицали: «Амандас, кім бар ау хабарлас!» (Есть ли кто дома, откликнитесь!), и тогда из дома должны были выйти хозяин или хозяйка.

Сейчас же, если кто-то приходит и зовет хозяина, к нему присылают младшего сына или дочь, но если это взрослый и/или уважаемый человек, к нему выходит сам хозяин. Родню же, соседа или близкого родственника может встретить и проводить в дом любой член семьи.

После приветствий случайного гостя сразу же приглашали пройти в *төр* – на почетное место. Төр у казахов – это сакрализованная часть юрты, место для почетных гостей. Он располагается напротив двери. Гостя расспрашивали о благополучии его аула и о здоровье старших. Когда приходили гости, детей за стол не сажали, потому что они могли побеспокоить гостей. Для этикета казахского гостеприимства была важна общая обстановка доброжелательности в доме. Хозяевам необходимо было создать такую атмосферу, чтобы гость не подумал, что между ними есть какие-то разногласия. Как гласит пословица «Гость мало сидит, но много глядит». Только дружная семья могла соблюсти все нормы гостеприимства, а любые трения между членами семьи были бы заметны гостям и испортили бы их визит. Пословица «Если в доме неладно, гость это почувствует» говорит также о том, что гости могут начать вести себя невежливо, если видят, что хозяйева не ладят между собой [Michaels P.A., 2007. С. 148].

Гостеприимство не зависело от достатка. У казахов есть пословица: «*Бар адам бере бермейді, жоқ адам қарап қалмайды, лақ тоқты бізде де бар*». В переводе это означает, что богатый человек может оказаться скупым, тогда как бедняк может зарезать для гостя последнюю козу. Об этом же говорили и наши информаторы. Так,

жительница селения Акши Зейне Койшыбайкызы (1938 г.р), угощая нас *шубатом* (кумысом из верблюжьего молока), прочла маленькое четверостишие о гостеприимстве:

*Кішігірім қараи ұй,  
Кішіпейіл болса адамы,  
Ақ ордадан үш есе,  
Дамди болса тағамы.*

В нем говорится о том, что если даже твой дом скромн, от твоего доброго слова, человечности, гостеприимства и вкусной еды гость может почувствовать себя лучше, чем во дворце.

В традиционном обществе считалось, что пока вы находитесь под крышей дома казаха, вы можете быть уверены в том, что хозяин защитит вас и сделает все возможное, чтобы вам угодить, даже в ущерб себе. Можно было попросить в подарок любую понравившуюся вещь, по правилам казахского этикета, ее следует отдать. Правда, в ответ хозяин может попросить от гостя *қонақ кәде* – ответную услугу. Отказываться в этом случае также будет неприлично. Однако если гость пожелает слишком много, ему говорят: «*Шаныраққа қара!*» (Взгляни на шанырак<sup>3</sup>!), напоминая ему, что он находится в гостях.

Сегодня соблюдение всех этикетных норм гостеприимства ориентировано на человека, прибывшего издалека, незнакомого или малознакомого, а при приеме хорошо знакомого гостя, возможно, соседа или родственника этикет заметно упрощается. В подобных случаях гостеприимство может сближаться с другими видами родственной или соседской взаимопомощи.

Следующие пословицы хорошо отражают принципы и нормы поведения хозяина при приеме гостя:

1. «То, что ты даешь гостю, возвращается тебе Богом» – *Қонаққа бір қолымен берсен, екінші қолымен аласын.*

2. «Если кто зайдет к тебе, прости ему даже и хун за отца» – Гостеприимство обязывало, если в качестве гостя пришел человек, с которым хозяин был в ссоре, прощать обиды и не высказывать своих претензий.

3. «У гостя коня не просят и не тревожат его» – *Қонақ атын, көлігін мінбейді, затын сұрамайды.*

3 Шанырак – верхний обход юрты.

4. «Когда приходят гости, дома не убираются» – *Қонақ келгенде үй сытырмайды баласына немесе басқа біреулерге ұрыспайды*. Убирать в доме или подметать пол, выносить ковер в присутствии гостя считается проявлением неуважения к гостю и самому себе. Это подтверждает еще одна казахская народная пословица: «При госте детей бить и пол подметать – к гостю неуважение проявлять».

5. «Гость приходит по приглашению, а уходит по своему хотению» – Это означает, что нельзя прогонять гостей.

6. «То что стелешь для гостя, то ты стелешь и для себя» – *Қонаққа салған көрпен өзіне салған көрпе*, т.е. так же, как ты относишься к гостю, будут относиться к тебе, когда ты сам будешь в гостях.

Эти пословицы употребляются и поныне.

Антиэтикетные ситуации по отношению к гостю встречаются, но информанты стараются не говорить о них. Автор наблюдала подобный антиэтикетный случай. Это произошло во время наших полевых исследований в 2007 г. в Астраханской области, в селе Байбек. Хозяйка дома И., у которой мы остановились, относилась к нам доброжелательно, хотя мы жили у нее 10 дней. Дочь хозяйки, которая учится в 11-том классе, убрала ковер в комнате, где мы остановились, посчитав, что мы испачкали его. Но один из участников экспедиций счёл этот жест проявлением неуважения и намеком на то, что хозяйка желает скорейшего ухода гостей. Действительно, это было проявлением неуважения и неправильного отношения хозяина к гостю. Оказалось, что молодая девушка не знала про эти нормы. А поскольку это происходило в семье обрусевших (модернизированных) казахов, этот случай продемонстрировал незнание ими казахского этикета [ПМА-5. Астраханская обл., с. Байбек. Июль-август 2007 г.].

В Алматинской области в селе Миялы произошел такой инцидент. К хозяйке дома Х. приехала дочка издалека. Две бабушки, дальние родственницы Х., в 11 час. утра направлялись в этот дом, чтобы навестить ее. В ближайшем магазине они встретили Х. и оповестили ее о своих намерениях. Но хозяйка попросила их прийти попозже, часам к 16-ти. Бабушки посчитали эти слова нежеланием встречать гостей и не пришли. Одна из них отправила свою невестку с внучкой, а вторая вообще никого. Правила гостеприимства обязывают хозяина принимать гостей тогда, когда удобно гостям. Для бабушек четыре часа вечера было уже позд-

ним временем, поскольку они встают в пять часов утра, а в 11 час. они уже обедают. В данном случае хозяйка должна была пригласить их домой и по ходу беседы готовить им кушанье [ПМА-2. Алматинская обл., с. Миялы].

В этих антиэтикетных ситуациях были нарушены основные правила этикета гостеприимства: гостю всегда должны были оказывать максимальное уважение, лишний раз его не тревожить и не ставить его в неловкую ситуацию.

Можно сказать, что правила поведения хозяев сегодня, по сравнению с традицией, изменились. Сейчас гостя сразу спрашивают о цели визита и на какой срок он прибыл. По-прежнему сохраняется традиция обязательного угощения гостя, однако угощение может быть ограничено только чаем, что особенно характерно для городских казахов. Торжественно провожают гостя в настоящее время, только в том случае, если он приходится сватом или приехал издалека.

#### Правила поведения гостей в разных ситуациях

Основной принцип, лежащий в основе конкретных этикетных норм, регулирующих поведение гостя, – это уважительное отношение к хозяевам. Гость должен был правильно себя вести, еще не заходя в юрту. Так, считалось невежливым для «случайного гостя», подъезжая к юрте, останавливаться у самых дверей. Следовало остановиться сзади юрты, спешиться, привязать лошадь, а затем вызывать хозяев [Гродеков Н.И., 1889. С. 249].

Считалось признаком неприязни, если зашедший в юрту человек откажется от угощения [Мукамов М.М., С. 111]. Поэтому для гостя трапеза имела принудительный характер: гость не мог отказаться от угощения, не обидев этим хозяев, он должен был обязательно хотя бы выпить чаю. Традиционным этикетом было предписано «ауыз тию», что означает попробовать кусочек какой-либо еды. Существует пословица «*Қуыс үйден құр шықпа!*» – «Из дома не выходи, не попробовав ничего», что означает: зашедший в дом обязательно должен там что-нибудь съесть.

Если зашедший в дом гость отказывался от угощения, то это оценивалось как антиэтикетное поведение. Ведь с угощением гостя связывалось благополучие хозяев, не приняв пищу, гость мог лишить дом благодати. С этими представлениями связан обычай

возвращать путника, проехавшего мимо аула: за ним посылали всадника, приводили в дом, чтобы он принял пищу [Мукамов М.М., С. 113].

Существовали и другие этикетные нормы поведения гостя. Казахские поговорки гласят: «Гость должен быть покладистым, как овца» (*Қонақ қойдан да жуас*) или «В плохом доме гость хозяин» (*Жаманның үйінде қонағы басқарады*). Гость, по принятым казахским нормам, должен был делать то, что скажет хозяин этого дома.

Известная казахам, как и другим среднеазиатским народам, поговорка о том, что гость в первый день *құт* (счастье, благодать), во второй – *жұт* (голод, буквально: падеж скота от бескормицы), а в третий день – «*зыт*» (вон) свидетельствует, что слишком длительное гостевание обращалось для хозяев в непосильную нагрузку.

В настоящее время, если гостя что-то не устраивает, он обязан проявить максимум спокойствия и выдержки. Заслужить славу человека, унизившегося до ссоры с принявшим его хозяином, никто не хочет. Самое большее, что гость может себе позволить, заметив, что его не очень жалуют, – уйти, сославшись на срочные дела.

Гость, неожиданно покидающий одного хозяина и переходящий к другому, был, по мнению казахов дурно воспитан. В связи этим хочу сослаться на свой полевой материал: во время экспедиции по Актюбинской области бабушка семидесяти лет рассказала мне историю из своей жизни. В послереволюционные годы она с ребенком и ее родственница шли в соседний аул, но по дороге, так как уже темнело, они решили переночевать в крайней юрте (стояло всего две юрты). Но хозяйева были не очень рады «божьим гостям». Их просто напоили чаем и заставили спать возле порога, при этом, не постелив чистых нормальных одеял. Дождавшись утра, они покинули этот дом. Однако, по словам моей собеседницы, они не могли покинуть этот дом раньше (несмотря на то, что соседи осудили этих хозяев за нерадушный прием), так как было бы неприличным перескакивать от одного хозяина к другому.

Сейчас наблюдается изменение этикетных норм для гостей, особенно в городской среде. Как правило, гость должен предупре-

дить о своем приходе, чтобы не застать хозяина врасплох, также гость приходит не с пустыми руками – *қур қол*, а с сувениром или едой. Однако отказаться от трапезы гость по-прежнему не может, хоть кусочек хлеба он должен попробовать. Как и раньше, хороший гость не должен быть привередливым.

### Трапеза

Одно из главных мест в казахском гостеприимстве занимает трапеза.

Для званных гостей стол накрывают заранее. А «божьим» гостям готовят угощение в их присутствии. По словам С.К. Сагнаевой и А.А. Коспанова, существуют этикетные правила обращения с *дастарханом*<sup>4</sup>, нарушения которых, как считается, могут вызвать несчастье (*кесир*): «Дастархан (скатерть) расстилается, в сторону высоких гостей, а убирается снизу. После уборки еды и посуды со скатерти (при этом скатерть остается) дастархану дается *бата* – благословение с наилучшими пожеланиями. Ни в коем случае нельзя давать *бата* необранному дастархану, так как считается, что благословение может уйти с остатками пищи, а остатки пищи, как правило, отдают собаке, кошке и т.д.» [Сагнаева С.К., Коспанов А.А., 2001. С. 237].

Традиционным обеденным столом у казахов служит низкий круглый столик, который застилают скатертью или клеенкой. В западных и южных областях обычно сидят на полу или за низкими столиками. В центральном, восточном и юго-восточном Казахстане принято сидеть за высокими или низкими столами, там практически на расстилают дастархан на полу.

Сидят на кошмах, на которые кладут длинные неширокие ватные одеяла. Летом для многочленных трапез под навесами («палатками») ставят высокие столы и на них расстилают скатерти. Весной и зимой, поскольку на улице холодно, гостей размещают в доме, в разных комнатах, и скатерть расстилают на полу.

При рассаживании гостей за дастарханом хозяин участия не принимал. Располагались гости сами, в основном по старшинству [Ильминский Н.И., 1860. С. 11]. Старшего и уважаемого человека сажали на почетное место. Этот человек должен был конце трапезы дать благословение.

4 Дастархан – скатерть, которую стелют на стол или на пол для гостей.

В своей статье С.К. Сагнаева и А.А. Коспанов указывают, что порядок рассаживания за *дастарханом* строго соответствовал статусу каждого гостя: «...хозяин не указывал никому, куда следует сесть. На больших торжествах избирались знающие порядок рассаживания авторитетные люди... Позднее их функции перешли к так называемым *асаба* или *тамада* [Ильминский Н.И., 1860. С. 236]. А если самый уважаемый аксакал приходит попозже, ему уступают почетное место.

Раньше мужчины сидели отдельно от женщин. На сегодняшний день ситуация не такая однозначная и зависит от многих факторов. В северных районах Казахстана, а также в городе, мужчины и женщины чаще сидят вместе. На юге, в сельской местности – отдельно, в разных помещениях или по разные стороны стола. На свадьбах и на других торжествах молодые мужчины и женщины сидят вместе почти во всех районах Казахстана. Пожилые люди, как правило, чаще сидят раздельно. В городах традиционные нормы менее соблюдаются, чем в селах, но и среди городских казахов, не говоря уже о сельских, на похоронах, асах (поминках) или на *кудай тамак* («угощение для бога») мужчины и женщины сидят в разных комнатах или за разными столами.

Кроме того, сегодня гостей разделяют по возрасту. В сельских местностях пожилых приглашают на дневные трапезы (*туске*), в середине дня, а остальных вечером. Если все празднуют одновременно, то пожилых и молодых рассаживают в разные помещения или разные комнаты. В городах сейчас все торжества справляют, арендуя в кафе или в столовые. В таких заведениях тамада по микрофону произносит, куда должны садиться гости.

Сваты, как наиболее важные гости, всегда сидят на почетном месте. В связи с этим существует пословица: «*Қай жерден қыз алсан, сол жердің төрінде отырарсың!*» (С кем породнился, у того на почетном месте будешь сидеть ты!). Эта традиция сохраняется и в настоящее время.

Сама трапеза состояла из нескольких частей. До распространения у казахов чая, сначала подавали кумыс, затем – основное мясное блюдо (*бешбармак*), затем, после небольшого перерыва, снова кумыс [Киттары М.Я., 1849]. Но уже в конце XIX в. трапезу начинали чаепитием. Сегодня эта традиция сохраняется пов-

семестно: до основного блюда подают чай для того, чтобы гости за разговорами при чаепитии немного передохнули, и к тому же к подаче основного блюда могли подъехать запаздывающие гости.

До сегодняшнего дня обязательным моментом в трапезе считается омовение рук. Перед тем, как начать вторую часть трапезы – *ет беру* (давать мясо), в гостиную заходит сын хозяина дома, часто подросткового возраста, неся *құмған* (чайник) с водой и полотенце для мытья рук. Первым моет руки почётный гость, затем два человека, сидящих с правой стороны, после чего воду подают сидящим с левой стороны по очереди. Так же поливают на руки и после окончания трапезы.

За столом традиционный этикет требует разговоров о Боге, истории родов, об изречениях предков. Сидящие за столом не должны сморкаться, говорить неприятные речи, задавать бестактные вопросы, нельзя вставать пока не прочтут молитву, младшие не должны покидать *дастархан* без позволения старших.

Сейчас за столом чаще говорят о политике и бытовых проблемах, о хозяйстве. В сельских местностях встречается люди, которые рассказывают о подвигах своих предков.

По рассказу моей собеседницы по имени Рузия, сегодня в нарушение традиционного казахского этикета молодые девушки или парни могут встать из-за стола. Однако никто за *дастарханом* им прилюдно замечания не делает – и это тоже часть этикета трапезы. Дома их родители могут за такой поступок их отчитать [ПМА-5 в Астраханской области, с. Байбеқ].

Основное блюдо казахской торжественной трапезы – *бешбармак* («пять пальцев», т.е. это блюдо едят руками). Он готовится из мяса, мелко искрошенного и смешанного с кусочками сала, которое кладут на тонко раскатанные пласты теста, сваренного в бульоне. Часто казахи все вкусное и жирное мясо хранят для гостей, порой отказывая даже детям.

Во время *тоя* (торжества) должны четко соблюдаться *табак тарту* (сервировка и распределение блюд). Самому почетному гостю полагается главное блюдо с угощением *бас* (голова животного в отдельной тарелке), которое приносят мужчины.

Все куски мяса с костью имели свое значение. Например, трахею не давали девушке, так как существовало поверье, что она может остаться бесприданницей. Если угощали жениха при пер-

вом его посещения семьи невесты, ему давали грудинку. Нельзя было давать детям мозг, девушкам локтевую кость. Подносить голову сыну при живом отце считалось дурным тоном, бестактностью.

Самому почетному гостю дают голову барана для разделывания. Однако мужчина, у которого есть отец, не должен прикасаться к голове барана. Поэтому, если у почетного гостя есть отец, то он передает право разделывания мяса другому гостю.

Этикетные нормы поведения за столом связаны с представлениями о священности пищи. Поэтому пища требует благопристойного обращения. Когда еду подают на общем блюде, следует брать только то, что находится перед тобой. Тянуть руку на чужую сторону значит демонстративно посягать на чужое достояние.

В казахском обществе редко бывают антиэтикетные ситуации, но иногда молодое поколение не соблюдает традиционный застольный этикет. К примеру, в Кызылординской области в поселке городского типа Аральск на большом мероприятии за трапезой сидели отец с сыном. Когда принесли сваренную голову барана, то предложили не отцу, а сыну. А отец воскликнул: «Почему при живом отце голову барана даете сыну!». Такой поступок молодого хозяина дома, произошедший от незнания традиционного этикета, вызвал осуждение аксакалов [ПМА-1 Кызылординская область, с. Аральск].

Перед завершением трапезы иногда проводится обряд *асату*<sup>5</sup>. Этот традиционный казахский обычай описывает Ильминский: «После того как поданное мясо нарезают на мелкие кусочки (*турайды*), прежде чем сами начнут есть, старший гость зовет хозяина и пальцами подает ему прямо в рот несколько кусочков (*асагады*); ему же отдает и голову, отрезавши от неё ухо. Другие гости почетных мест призывают, кто кого хочет, например кого-нибудь из присутствующих аульцев и дают им в рот кусочки мяса» [Ильминский Н.И., 1860. С. 11]. Возникновение *асату* информаторы связывают с древними временами, когда люди жили бедно и старейшины голодающим детям давали рукой мясо. В настоящее время пожилые люди дают кусочки мяса и сала присутствующим, выражая, таким образом, пожелание дожить до их лет.

5 Асату – еда, которую почетный человек дает из своих рук.

У казахов Монголии существует особый вид *асату*: его дают невестке, положив кусочки мяса на тарелку; она должна взять его, поклонившись.

Сегодня *асату* исчезает из употребления, его делают редко и к нему относятся шутливо. В основном *асату* делают молодым парням и мальчикам, мальчики иногда убегают, чтобы не есть *асату*.

Трапеза считается завершенной только тогда, когда «даже воробей закончит пить воду» [ПМА -2. Алматинская область, с. Миялы. Инф. Акшолоакова. Жен. 63 года]. Это значит, что все гости должны доесть пищу, прежде чем переходить к финальным обрядам трапезы.

После завершения трапезы казахи «отчитываются за еду», это называется *ас кайыру* – обряд, связанный с выражением благодарности данной семье за угощение. *Ас кайыру* обычно делает тот, кто держал в руках *жамбас* – тазовую кость. Он состоит в следующем: после еды до мытья рук кто-нибудь из старших за *дастарханом*, произнося *бата* (пожелание), ладонями обводит лицо, а остальные присутствующие повторяют за ним это движение. Если за столом присутствует мулла, то делает *бата* он. Как правило, он читает первую суру Корана. (От названия этой суры – *фатиха*, произошло казахское слово *пата* или *бата* – молитвенное благословение, благопожелание.) Во время чтения муллой молитвы за столом должны сидеть все члены семьи, включая младенцев, потому что при чтении Корана благословение дается всем.

Перед тем, как читать *бата*, хозяйка дома убирает ножи. После *бата* все присутствующие обводят руками лицо. Затем разливают воду для омовения рук, в первую очередь почетному гостю, двоим, сидящим справа от него, и по левой стороне по кругу. Человека, разливающего воду, благодарят: «Будь счастлив! Расти хорошим и достойным!». В гостиную заходят невестки, кланяются и забирают *табак* (блюдо с оставшимся угощением). Женщины должны уходить, не оборачиваясь спиной к сидящим гостям.

У казахов в этикет гостеприимства входило одаривание. Одаривание гостя зависело от его категории, возраста, степени родства. Прежде всего, необходимо было одарить «божьего» гостя – незнакомого человека, случайно зашедшего в дом. Обычно

давали женщине – платок, мужчине – рубашку. Подарки не должны были быть дорогими. Сейчас в городах редко одаривают незнакомца, в селах же эта традиция сохраняется, в чем я убедилась во время своих полевых исследований. Инициатором дарения чаще всего выступает хозяин дома. Обычно подарки – это сувениры, платки, а также молочные продукты (курт, иримчик), имеющие благопожелательную символику, сухофрукты – изюм, кишмиш, и орехи. Так, в Монголии [ПМА-3. Западная Монголия] мне подарили белый платок. При этом была сказана фраза: «Орамал тон болмайды, жол болады!» (Платок не будет шубой, а осветит тебе дорогу). Белый цвет в данном случае символизировал удачу в пути. Там же, в Монголии, бабушка подарила мне пищу белого цвета – курт и иримчик. Считается, что белый цвет приносит счастье. В селе Алтынжар Астраханской области мне была подарена кружка как символический знак внимания.

Если в гости приходит женщина с ребенком, то хозяин дарит что-нибудь ребенку, потому что ребенок «как ангел приносит дому благополучие».

Особо почетных гостей одаривают более щедро. Чтобы выказать самый высокий почет существовал обычай: дорогому гостю, акыну, батыру, борцу или уважаемому человеку дарить коня и накидывать на плечи *чапан* (*Ат мингизип шапан жабу*). В уже упоминавшемся отрывке из произведения Мухтара Ауэзова «Путь Абая» хозяева подарили пришедшим в гости акынам буланого коня [Ауэзов М., 1978. С. 68]. В селе до сих пор могут подарить коня, а в городе – либо «железного коня» – автомобиль, либо другие ценные вещи – украшения, технику – если хозяин может себе это позволить.

Для близких родственников существовал подарок *калау*. Если родственнику понравился конь хозяина или его имущество, то он приходил в этот дом с *тарту* (подарком) и говорил, что он хочет получить взамен. Ценность его подарка должна была быть эквивалентна тому, что он просил. По традиции хозяин дома угощал его *кунакасы* (букв. «пицца гостя») и отдавал ему *калау*. Сейчас дарение *калау* редко, но встречается в сельской местности. *Калау* обычно одаривают молодые семьи, у которых еще нет в доме достаточно мебели или техники, или особо нуждающихся родственников.

\* \* \*

Этикет гостеприимства в современном обществе подвергся значительной трансформации. Сейчас уже не выделяют отдельные категории гостей, их делят только на званных и незванных. Многие традиции, еще сохраняющиеся в селах, практически исчезли из городов. Так, в городе уже могут отказать в приеме незнакомцу, не делать обильный стол гостям, а угостить только чаем и сладостями. Сейчас принято сразу спрашивать гостя о цели его визита, а не выжидать три дня. Появились и определенные новшества: сейчас гости заранее предупреждают о своем приходе и приносят с собой подарки хозяевам. В тоже время некоторые обычаи сохраняются и в городах, и в селах – так, гость не может зайти в дом и не попробовать угощения – хоть кусочек, но он должен съесть.

Традиционные этикетные нормы гостеприимства и связанной с ним трапезы устойчиво сохраняются в сельской местности при приеме гостей пожилого возраста. Прием гостей в молодежной среде, особенно в городе, принимает часто европейские формы. Но, несмотря на многие изменения в традициях, гостеприимство по-прежнему остается одной из важнейших ценностей казахского общества.

### Литература

- Алимбай Н. «Гость старше деда родного» или об одной традиции казахского народа // Казахстанская правда. 1997. 26 февраля.
- Аргынбаев Х.А. *қазақ отбасының кешегісі мен бүгінгісі жайындағы ғылыми ө зесттеу еңбекі*. Алматы, 1996. С 85.
- Ауэзов М. Путь Абая. Роман. Том 2. Алма-Ата- 1982.
- Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л, 1990.
- Гинс Г.К. Некоторые семейные обычаи киргизов северных уездов Сыр-Дарьинской области. 1889.
- Гинс Г.К. В киргизских аулах (Очерки из поездки по Семиречью) // Исторический вестник. 1913. № 10.
- Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т.1. Юридический быт. Ташкент, 1889.
- Ильминский Н.И. Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов. СПб, 1860.
- Казақтың би – шешендери. Алматы, 1987 (на казахском языке).



## Этикет гостеприимства у казахов

---

Казахские народные пословицы и поговорки. Сост. и пер. с каз. В.Б. Захаров, А.Т. Смайлов. Алматы, 2005.

Киттары М. Я. Киргизский туй // Журнал министерства внутренних дел 1849.ч. 25.

Мейрманова Г.А. Некоторые нормы казахского гостеприимства // Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии. Материалы международной научной конференции. Ч. 1. Актобе, 2006.

Рахматуллина З.Я. Этикет как ценность культуры. Уфа, 2004.

Сагнаева С.К., Коспанов А.А.. Институт гостеприимства в казахском обществе (по материалам Западно-Казахстанской области) // Обычаи и обряды в прошлом и в настоящем. Сборник статей. А, 2001, С.232.

Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура \ Ред. Ю.В. Бромлей. М., 1986.

Сорок Хадисов Имана Ан-Навави. 14 хадис. Электронная книга «Коран».

Токтабай А. Культ коня у казахов. Алматы, 2005.

Туркестанские ведомости 1879. № 56.

Фольклор казахского народа. Алматы, 1996.

Michaels P.A. A journey through Kazakh hospitality // Everyday in central Asia Past and Present. Indiana University Press, 2007

## РАЗДЕЛ IV

# КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ. ЕГО СОЦИАЛЬНЫЕ ЛОКОМОТИВЫ И ДОБРОДЕТЕЛИ

Ю.Д. Анчабадзе

**П.Ф. ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ  
И СРЕДНЕАЗИАТСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ РАНИОН  
1928-1929 ГОДОВ**

Два полевых сезона – в 1928 и 1929 гг. – в Куны-Ургенчском этнографо-археолого-антропологическая экспедиция, организованная Институтом истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов (РАНИОН). Руководителем экспедиции был видный историк и этнолог, профессор П.Ф. Преображенский. Экспедиция имела немалый резонанс. За ней внимательно следили в Туркменистане [Экспедиция..., 1928], руководитель экспедиции выступил в местной печати с разъяснениями ее научных целей и задач [Приезд..., 1928], по результатам работ вышла фундаментальная статья [Преображенский, 1930] – одна из первых в советском туркменоведении.

Однако в 1937 г. П.Ф. Преображенский был репрессирован. В соответствии с политическими нравами того времени, его имя и научные труды тут же оказались в табуированном списке, поэтому неудивительно, что в историографическом обзоре этнографических работ, проводившихся в Туркменистане, в том числе за годы советской власти, об экспедициях РАНИОН 1928-1929 гг. не было сказано ни слова [Карпов, 1946], избегали упоминаний о Преображенском и другие исследователи-туркменоведы. После реабилитации имя и научное наследие П.Ф. Преображенского стали возвращаться в отечественную науку, однако сведения о его экспедициях к туркменам Куны-Ургенча пока незначительны. Так, в детализированной и весьма информативной работе Г.П. Васильевой, посвященной истории изучения этнографии туркмен, этой экспедиции посвящено всего несколько констатирующих строк [Васильева, 2003. С. 76]. Не многим более подробно первый биограф ученого – Ю.В. Иванова, которая также кратко упоминает об этом факте научной деятельности Преображенского [Иванова, 1999. С. 245]. Летописец Института истории РАНИОН

Т.И. Калистратова вообще не упоминает о полевых экспедициях его сотрудников [Калистратова, 1992]. Хранит молчание и «Словарь» Ш. Кадырова, в остальном содержащий едва ли не исчерпывающую информацию о русско-туркменском научном сотрудничестве и соответствующих персоналиях [Кадыров, 2001].

Между тем, Среднеазиатская экспедиция РАНИОН весьма интересный эпизод исследовательской работы начальных этапов отечественной науки, важная веха в научной биографии самого организатора и руководителя экспедиции – П.Ф. Преображенского.

Петр Федорович Преображенский родился 21 апреля /4 мая 1894 г. в Москве. В 1912-1916 гг. он учился на историко-филологическом отделении Московского университета, где еще на студенческой скамье у него зародился стойкий и глубокий интерес к исследовательской работе. Первоначальная научная специализация П.Ф. Преображенского была весьма далека от этнографической проблематики. Под влиянием любимых учителей – А.И. Савина и Р.Ю. Виппера он увлекся историей стран Западной Европы, поэтому курс подготовки к профессорскому званию молодой ученый прошел на кафедре новой истории своей *альма матер*. В дальнейшем он немало поработал в области европейской истории, занимаясь ею по двум направлениям – изучением раннего христианства [Преображенский, 1926а] и анализом международных отношений в XIX в. [Преображенский, 1926б].

Вхождение в этнографическую проблематику состоялось позже, хотя также на ранних этапах научной карьеры. При этом увлеченность этнографией имело в некотором смысле случайный характер. В 1919-1920-х П.Ф. Преображенский работал в Самарском университете. Как это часто бывает в новообразованных вузах, в преподавательском корпусе ощущалась нехватка специалистов по ряду конкретных дисциплин, поэтому наряду с разнообразными историческими курсами, которые молодой преподаватель Преображенский читал студентам, «вынужденно» присутствовала и этнология [Обозрение..., 1919. С. 51]. Однако в дальнейшем именно эта дисциплина стала основной сферой приложения его творческих сил и как исследователя, и как педагога.

Вернувшись в самом начале 1921 г. в Москву, Преображенский продолжил преподавательскую работу уже в родном университете, где на Факультете общественных наук (ФОН) ему было

предложено вести цикл этнографических дисциплин. В 1922 г. на факультете было создано Этнолингвистическое отделение с кафедрой этнологии и социологии, а с 1923 г. учреждена отдельная кафедра этнологии как самостоятельное учебно-научное подразделение. В 1925 г. в МГУ был создан Этнологический факультет, состоявший из четырех отделений: этнографического, литературного, изобразительных искусств, историко-архивного. П.Ф. Преображенский избирается председателем этнографического отделения, одновременно становится заведующим историко-этнологическим кабинетом [Марков, Соловей, 1990. С. 80]. В рамках всех этих организационных изменений П.Ф. Преображенский неизменно продолжал вести преподавательскую работу. Он читал студентам курсы общей этнографии, палеоэтнологии, истории общественных форм, руководил также семинаром по истории этнологических учений, практикой студентов.

Не прерывая преподавательской деятельности, П.Ф. Преображенский в 1923 г. стал сотрудником Института истории. Созданный за два года до этого Институт функционировал сначала при ФОН МГУ, а затем, наряду с другими институтами факультета, был выделен из ФОН и включен в состав РАНИОН. С этого времени Институт истории РАНИОН стал ведущим историческим исследовательским центром страны, собрав в своем составе виднейших представителей исторической науки того времени во главе со своим директором крупным медиевистом Д.М. Петрушевским. П.Ф. Преображенский занимал в Институте достаточно высокое административное положение: помимо того, что он состоял, по терминологии тех лет, «действительным членом» Института, он вошел в состав его коллегии, был избран председателем секции (т.е. отдела) этнологии. Однако гораздо важнее было то, что Преображенскому удалось организовать активную работу секции, прежде всего в области исследовательской деятельности.

При этом секция была немногочисленной. Помимо П.Ф. Преображенского, ее членами были В.Н. Харузина, М.О. Косвен, В.К. Никольский, А.Н. Максимов; с 1925 г., когда в Институте была введена система аспирантской подготовки, в состав секции вошли научные сотрудники II разряда (так в те годы именовались принятые и прикрепленные к секциям/отделам аспиранты) А.С. Самойло, С.А. Токарев, М.Т. Маркелов. Этот небольшой коллектив работал активно и с исследовательским размахом. В

соответствии с доминировавшими в тот период представлениями об основном предмете изучения этнографической науки, исследовательская проблематика была сконцентрирована в основном на изучении происхождения и ранних форм важнейших элементов человеческой культуры, уходящими корнями в доклассовую (первобытную) стадию общественного развития. Так, специально выделенным исследовательским направлением было изучение форм ранней хозяйственной деятельности человека. В выполнение этой темы были задействованы А.Н. Максимов, В.К. Никольский, М.О. Косвен. Другое исследовательское направление работы секции было связано с изучением истории религии. Здесь были задействованы П.Ф. Преображенский, В.Н. Харузина, С.А. Токарев.

Большое место в исследовательских планах секции этнологии занимала проблема рода. Последний изучался как в теоретическом плане, так и в рамках «конкретного изучения современных пережитков родового быта, главным образом у народов СССР», а также «в связи с нормами советского законодательства по данному вопросу». Обширность проблемы привела к тому, что в выполнении этой темы принимали участие практически все члены секции (например, историей «первобытного права» занимались А.Н. Максимов и М.О. Косвен, семьей – А.Н. Максимов и В.К. Никольский, вопросы «первобытной государственности» были сферой исследовательской работы самого П.Ф. Преображенского и т.д.); диссертационные темы аспирантов также были связаны с проблематикой рода [ГАРФ. Ф. 4655. Оп. 1. Д. 92. Л. 50; Д. 151. Л. 1].

Изучение «родовых пережитков» стало основным исследовательским посылом, который побудил Преображенского осуществить этнографическую экспедицию к туркменам, у которых, как считалось, реликты доклассовой стадии общественного развития продолжали играть существенную роль в организации социально-экономического и семейно-общественного быта. Местом проведения работ была выбрана зона Куня-Ургенча, расположенная Ташаузский район Северного Туркменистана, где проживали представители одной из территориальных групп туркмен – иомуды.

Первоначально экспедицию планировали провести в 1927 г., однако тогда «она осталась неосуществленной за неполучением

на этот предмет ассигнований» [ГАРФ. Ф. 4655. Оп. 1. Д. 92. Л. 53]. Преображенского эта неудача не обескуражила, он продолжил активное продвижение своей идеи, что, однако, оказалось весьма хлопотным делом из-за разного рода бюрократических согласований.

Так, в ответ на обращение Преображенского руководство Института истории образовало 24 апреля 1928 г комиссию для рассмотрения плана экспедиции в составе В.П. Волгина, Г.М. Пригоровского и А.Н. Максимова; в комиссию был введен также сам автор идеи, вероятно, для того, чтобы незамедлительно предоставлять ее членам нужную информацию. Информация членов комиссии, видимо, удовлетворила, поскольку 8 мая 1928 г. на заседании коллегии Института истории маршрут, смета, персональный состав и руководитель экспедиции, коим, естественно, назначили П.Ф. Преображенского, были утверждены [ГАРФ. Ф. 4655. Оп. 1. Д. 175. Лл. 19, 20].

Из Москвы экспедиция отправилась в путь середине августа. Помимо начальника, в Куня-Ургенч выехали сотрудники ГИМа А.С. Башкиров и Библиотеки им. В.И. Ленина Н.М. Косоротов, аспирант Института истории А.С. Самойло, а также группа студентов этнологического факультета МГУ, представлявших этнографическое (Ю.М. Добрынин, Т.М. Иринархова, Н.В. Черкасова), антропологическое (С.П. Толстов, С.Ф. Преображенский) и археологическое (Н.Н. Вашкова) отделения [ГАРФ. Ф.4655. Оп. 1. Д. 101. Лл. 2- 8]. По сведениям Г.П. Васильевой, в составе экспедиции находились также В.Г. Мошкова и А.С. Морозова, которые присоединились к остальным участникам уже на месте [Васильева, 2003. С. 76].

В сопроводительном удостоверении, данном П.Ф. Преображенскому, указывалось, что «в пределах возложенных поручений по экономическому, бытовому и археологическому обследованию района Куня-Ургенча» ему «поручается съемка топографических, архитектурных и других планов, зарисовки и фотографирование, опрос населения, а также работы в архивах и других учреждениях, а также археологические разведки». Выражалась «просьба ко всем государственным, общественным и кооперативным учреждениям оказывать проф. Преображенскому полное содействие как в смысле дачи необходимых экономических, статистико-демографических и других сведений по маршру-

ту и району, так и в смысле организации безопасности условий работы» [ГАРФ. Ф.4655. Оп. 1. Д. 113. Л. 76].

Экспедиция встретила благожелательный отклик в самом Туркменистане. Журнал «Туркменоведение» указывал, что «выбор Туркменистана как объекта изучения объясняется малоизученностью туркменской этнографии и культуры и особым значением, которое могут иметь собранные в Туркменистане материалы как в научно-теоретическом значении, так и в отношении политического и культурно-революционного строительства» [Экспедиция..., 1928. С. 7].

К сожалению, практически не сохранились (возможно, еще не найдены) материалы, которые позволили бы более подробно охарактеризовать работу экспедиции 1928 г. Можно предположить, что условия были нелегкими, а порой и опасными. Забегая вперед укажем на весьма выразительный штрих, который живо рисует обстановку того времени. В процессе подготовки Среднеазиатской экспедиции следующего, 1929 г., Президиум РАНИОН, явно учитывая опыт работы в 1928 г., обратился в ОГПУ с просьбой «выдать разрешение на приобретение и ношение револьвера (желательно браунинг) начальнику Средне-Азиатской экспедиции проф. П.Ф. Преображенскому, отправляющемуся продолжать работу в район песков Кара-кум близ Куня-Ургенча». Необходимость профессору иметь огнестрельное оружие объяснялось «небезопасностью в данном районе благодаря присутствию отдельных басмачей» [ГАРФ. Ф.4655. Оп. 1. Д. 113. Л. 84]. Можно предположить, что участникам экспедиции пришлось пережить немало неприятностей, если в дальнейшем собственную безопасность приходилось обеспечивать столь необычным для ученых способом.

Вдобавок, ко всем переживаниям экспедиции 1928 г. добавилось, вероятно, и то, что участники не уложились в первоначальные сроки. Во всяком случае, президиум РАНИОН просил руководство МГУ «продлить отпуск до 20 сентября проф. Преображенскому <...> Продление необходимо, так как оторванность экспедиционной базы от железной дороги и условия работы делают невозможным возвращение экспедиции ранее 20-25 сентября» [ГАРФ. Ф.4655. Оп. 1. Д. 113. Л. 85].

Между тем, благополучно вернувшись в Москву, Преображенский начал готовить экспедицию следующего года. В обос-

новании он указывал, что предполагает «закончить начатые в прошлом году изучение родового и семейного быта туркмен-иомудов в районе Куны-Ургенча». При этом особое внимание он собирался обратить на «скотоводческие кишлаки», причем на те из них, которые «до сих пор оставались вне поля этнографического обследования». Продолжая испытывать интерес к родовой проблематики, Преображенский назвал одной из целей новой экспедиции «нанесение на генеалогические таблицы всех родовых подразделений этого района для выяснения их хозяйственных и идеологических взаимоотношений», а также исследование советского строительства, направленного к ликвидации старинного родового быта. В качестве важной задачи он указал на необходимость антропологического изучения местного населения [ГАРФ. Ф.4655. Оп. 1. Д. 113. Л. 237].

Результаты экспедиции имели большой резонанс среди научного сообщества Москвы, так как экспедицию 1929 г. было решено сделать комплексной, включив в ее состав представителей смежных институтов. Так, заинтересованность в участии в экспедиции проявили Государственная академия истории материальной культуры (ГАИМК) и Институт народов Востока. Археологи так обосновывали свой интерес к работам экспедиции. «Почти с самого начала существования ГАИМК разряд археологии и искусства Средней Азии считает одной из наиболее важных археологических работ в Средней Азии – исследование городища Ургенча – столицы Хорезма. Находясь в течение средневековья (с IX до XIV вв.) на перекрестке торговых караванных дорог, идущих из Восточной Европы, Туркестана, Персии, Монголии и Китая, Ургенч, как в домонгольское время, так и в монгольское, был настолько крупным средоточием торговли, ремесел и просвещения, что считался в XIII и XIV вв. одним из самых богатых, больших и культурных городов на мусульманском Востоке. Письменные источники дают ценные указания о его влиянии на культурную жизнь Нижнего Поволжья и Туркестана <...>

Археологическое исследование Ургенча не является изолированным от общей работы по археологическому изучению СА<sup>1</sup>, оно с ней тесно связано и без ургенчского материала не могут быть решены и проблема золотоордынской культуры, которая находилась под прямым воздействием Хорезма и Ургенча <...> Начатые

1 СА – Средняя Азия

работы в Ургенче тесно связаны с Крымской экспедицией ГАИМК в Судак, керамические материалы которой входят в тесное соприкосновение с Ургенчскими на почве Золотой Орды» [ГАРФ. Ф.4655. Оп. 1. Д. 113. Л. 42]. Археологическую часть экспедиции возглавлял А.С. Башкиров.

Экспедиция началась, как сообщал об этом журнал «Туркменоведение», в двадцатых числах августа [Дневник..., 1929. С. 76]. Как и в предшествующий год, условия пребывания и перемещений по региону были нелегкими. По сохранившимся документам, можно восстановить маршрут, по которым прошла экспедиция 1929 г. От Москвы экспедиция добиралась поездом до ст. Чарджуй. Оттуда на байдарках вниз по Аму-Дарье перебирались до Ходжейли, откуда переезжали в Куны-Ургенч. Здесь была основная база экспедиции, именно отсюда участники экспедиции разъезжались по кишлакам. Завершив полевую работу, экспедиция из Куны-Ургенча добиралась до Муйнака. Оттуда пароходом переходила Арал и в Москву отправлялась с железнодорожной станции Аркалык. Внутри региона экспедиция передвигалась на гужевом транспорте, покрыв расстояние в среднем до 120 верст. «Верховые лошади необходимы как единственно возможные средства передвижения в скотоводческие кишлаки», указывал в докладной записке Преображенский, еще в Москве обосновывая перед начальством смету соответствующих статей экспедиционных расходов [ГАРФ. Ф.4655. Оп. 1. Д. 113. Л. 128, 237].

Вернувшись в Москву, П.Ф. Преображенский оказался перед проблемами, которые были весьма далеки от его научных изысканий, но непосредственно связаны с возможностями и перспективами его дальнейшей профессиональной деятельности. К этому времени в организационной системе научных учреждений Москвы произошли важные изменения. 1 октября 1929 г. Институт истории РАНИОН был ликвидирован, а состав его научных работников распущен. Отныне исторический фронт в СССР возглавлял новый институт, который был учрежден 1 октября 1929 г. в системе Коммунистической академии. Возглавил Институт истории Комакадемии М.Н. Покровский. Штат новых сотрудников комплектовался исключительно из числа коммунистов и марксистов. Приглашение научных работников немарксистов было возможно лишь при условии поручения им какой-нибудь специальной научной работы, или руководс-

тва специальным аспирантским семинаром, предусмотренным учебным планом.

П.Ф. Преображенский, не будучи ни коммунистом, ни слишком твердым марксистом, тем не менее, был принят на работу, однако его партийная ущербность сказалась в том, что он не мог рассчитывать на должности действительного члена и даже научного сотрудника I разряда, которые имели право занимать только коммунисты. Вместе с С.В. Бахрушиным, Н.П. Грацианским, В.С. Сергеевым, Г.М. Пригоровским, он был принят на должность ученого специалиста, начав работать в секции социологии Института.

Несмотря на новые «плановые» темы, которые отныне необходимо было разрабатывать (П.Ф. Преображенский был включен в институтскую исследовательскую группу по изучению происхождения религии – АРАН. Ф. 359. Оп. 1. Д. 10. л. 35), Петр Федорович, был, вероятно, полон «туркменскими» впечатлениями, а потому решил во что бы то ни стало продолжать соответствующее направление своих изысканий.

Прежде всего, он обобщил свои исследовательские материалы, собранные во время двух полевых сезонов, опубликовав большую статью в центральном научном этнографическом издании [Преображенский, 1930]. Одновременно Преображенский предложил дирекции Института организовать выставку, которая бы представила основные результаты деятельности Среднеазиатской экспедиции. Идея получила одобрение, и 4 февраля 1930 г., выставка, разместившаяся в помещении Института истории, открылась. К первому дню ее работы было приурочено специальное научное заседание, на котором П.Ф. Преображенский выступил с докладом «Проблема родового строя и феодализационного процесса у туркмен-иомудов Ташаусского округа».

Сегодня трудно сказать, как в реальности выглядела экспозиция, однако в нашем распоряжении имеется документ, который представляет план этой выставки, во всяком случае, в том виде, в каком ее задумывал П.Ф. Преображенский. Можно предположить, что этот план и был в основном реализован. Судя по данному плану, выставка открывалась картой региона, на которой были нанесены маршруты следования экспедиций; представленные здесь же фотографии знакомили посетителей с географической средой районов, где проходила работа.

Один из разделов был посвящен хозяйству и материальной культуре. Организатор выставки обещал, что «будет обращено внимание на изменения в связи с мероприятиями советской власти в области реконструкции сельского хозяйства и переходом от одних форм хозяйства к другим». Конкретные же экспонаты представляли «технику труда и средства борьбы человека с внешней средой», при этом труд «расчленился» на «труд земледельческий, труд, связанный с обработкой продуктов земледелия и, наконец, промыслы». Специальный раздел выставки был посвящен трудовому быту туркменской женщины. Судя по плану, в этом же разделе были представлены экспонаты, характеризующие жилище и средства передвижения.

Социальные отношения были охарактеризованы на примере брачно-семейного уклада. Посетителям хотели также дать представление о сущности и функциях «рода» в туркменском быту и специфике «феодалных отношений, существовавших до советской власти», обязательно показав при этом «рассасывание их и родового строя после революции».

На выставке был раздел, посвященный физической антропологии населения Куны-Ургенча. Судя по плану, экспозиция включала «как иллюстративный материал фото и гипсовыми слепками лица, так и вариационными кривыми, выясняющими генезис физического типа и его состояния сейчас» [АРАН. Ф. 359. Оп. 1. Д. 10. л.Л. 31, 31 об].

Материалы выставки, видимо, были достаточно интересны, так как немедленно по ее закрытию на владение экспонатами объявилось сразу два претендента – Центральный музей народов СССР и ашхабадский Институт туркменской культуры (Туркменкульт). Каждая из этих организаций ходатайствовал о передаче всех представленных материалов именно ей. Однако, обсудив 10 марта 1930 г. оба ходатайства, коллегия Института истории проявила жесткость и неуступчивость, объявив, что никому ничего не даст, так как все экспонаты остаются во владении института; в остальном же было принято поистине соломоново решение: Туркменкульту постановили: «передать отпечатки фотографий», а Музею народов СССР разрешили «снять копии с необходимых ему материалов». При этом больше всего «досталось» аспиранту С.А. Токареву, которому поручалось «организовать составление описи материалов выставки и их передачу» [АРАН. Ф. 359. Оп. 1. Д. 29. Л. 7].

Что касается П.Ф. Преображенского, то он был явно воодушевлен результатами двух полевых сезонов и полон планов по продолжению работы Среднеазиатской экспедиции. Деятельный, энергичный, кипучий Петр Федорович немедленно включился в организационные хлопоты по подготовке очередной экспедиции. «Среднеазиатская экспедиция 1930 г., – писал он в докладной записке руководству Института истории, – имеет своей целью завершение и расширение своих работ прошлых двух лет по изучению общественного строя туркмен-иомудов в области древнего Хорезма». Преображенский писал, что широкие исследовательские задачи экспедиции обусловили интерес к участию в ней других научных учреждений, таких как Аграрного института, Комиссии Комакадемии по изучению национального вопроса. Института советского строительства. «Согласование планов и заданий всех этих организаций и детальная разработка объединенной общей программы работы экспедиции – дело ближайших дней», – оптимистично писал он. Кроме того, Преображенский считал необходимым привлечь к работе экспедиции местные научные организации, в частности Туркменкульт и Исследовательский институт в Самарканде. Далее Преображенский утверждал, что «экспедиция должна вести и политико-просветительную работу», а потому нужна «кино-передвижка и радиоустановка» [АРАН. Ф. 359. Оп. 1. Д. 10. Лл. 23, 24].

Дважды – 21 ноября и ровно через месяц – 21 декабря 1929 г. коллегия Института истории рассматривает вопрос о будущей экспедиции. Обсуждения велись и позднее. 4 января 1930 г. в Институте истории Комакадемии состоялось совещание, на котором Преображенский доложил о проделанной им двухлетней экспедиционной работе, а также обрисовал планы и задачи предполагаемой экспедиции 1930 г. Совещание признало экспедицию «принципиально желательной». Утвердив районом работ Ташаузский округ Туркменской ССР, совещание согласилось с программой намеченных работ: «1. Изучение процессов и факторов национальной консолидации (туркмены, узбеки) и международное взаимодействие; 2. изучение путей внекапиталистической (так в документе – Ю.А.) эволюции экономики отсталых районов» [АРАН. Ф. 359. Оп. 1. Д. 31. Л. 2]. Был также утвержден состав экспедиционного отряда, куда, помимо П.Ф. Преображенского, были включены аспирант Института истории Н.П.

Токин, научный сотрудник Музея народов СССР А.Д. Давлет и научный сотрудник кабинета материальной культуры при Этнофаке МГУ С.Ф. Преображенский (брат Петра Федоровича). Было также высказано пожелание, чтобы в состав экспедиции вошел представитель комиссии Института по истории национальных движений [АРАН. Ф. 359. Оп. 1. Д. 29. Л. 9].

Казалось, что события разворачивались в благоприятном для планов Преображенского направлении. Однако экспедиция не состоялась. 10 мая 1930 г. коллегия Института истории постановила «от осуществления намечавшейся экспедиции отказаться». В ряде обнаруженных мною документов есть упоминание о болезни П.Ф. Преображенского, которая якобы сделала невозможным его участие в экспедиции. Сейчас трудно сказать, каково в действительности было состояние здоровья Петра Федоровича, и было ли оно столь слабым, что это объективно вынудило его отказаться от продолжения столь удачно начатых полевых исследований.

Но вот другое утверждение институтского начальства вызывает большие сомнения. В частности, объясняя причины свертывания Среднеазиатской экспедиции «болезнью Преображенского», коллегия Института истории Комакадемии констатировала, что «подыскать» другого «авторитетного руководителя для среднеазиатской экспедиции» не смогли. Безусловно, имя Петра Федоровича было хорошо известно и весьма авторитетно в научных кругах, однако вряд ли нельзя было найти другого заинтересованного и вполне подготовленного специалиста, который возглавил бы уже начатое и неплохо отлаженное дело.

И уж полное недоверие вызывает последний резон, выдвинутый коллегией, – как зафиксировано в протоколе заседания, отказаться от экспедиции решили также «в виду малой заинтересованности в этой экспедиции научных учреждений Коммунистической Академии» [АРАН. Ф. 359. Оп. 1. Д. 29. Л. 30]. Как свидетельствуют вышеприведенные факты, это утверждение совершенно не соответствовало действительности. Наоборот, многие исследовательские центры Москвы стремились к сотрудничеству, надеялись на совместную работу, и, как мы видели, предпринимали практические шаги по закреплению своего участия в деятельности Среднеазиатской экспедиции, не говоря уже о том, что приезд научных работников из Москвы всегда с энтузиазмом и заинтересованностью встречался на местах.

Тем не менее, Среднеазиатская экспедиция Института истории была закрыта – и вовсе не по тем причинам, которые были названы в беспомощных объяснениях институтского руководства. Истинные причины были более глубоки, страшны и неотвратимы, они коренились в жутких и роковых реалиях эпохи, которые впоследствии самым трагическим образом скажутся на судьбе самого П.Ф. Преображенского. К этому времени компания по ниспровержению и уничтожению старой, «буржуазной» этнологии, дискредитации и поношению этнографов-«немарксистов» и утверждению новой марксистской науки обрела полные обороты. Увы, П.Ф. Преображенский попал под колеса этой громящей политико-идеологической махины, более того, именно он стал одной из главных фигур, по которой стали наносить удары адепты младомарксистского лагеря.

Характерно, что вольно или невольно «отмашку» волчьей стае дал никто иной, как официальный глава советских историков того времени М.Н. Покровский. 29 марта 1929 г. в «Правде» появилась его статья «О научно-исследовательской работе историков» [Покровский, 1929], в которой разностной критике была подвергнута монография П.Ф. Преображенского «Тертуллиан и Рим». Основной вывод Покровского заключался в том, что Преображенский «совсем не марксист, а только испытывший на себе влияние марксизма, как в свое время Виппер». Весьма серьезное для того времени обвинение в «не марксизме» отягощалось для Преображенского соседствующим упоминанием имени Р.Ю. Виппера, что, конечно же, у Покровского не было случайным. Ненавязчивым росчерком пера, исподволь он напоминал всем, что Петр Федорович являлся учеником Виппера, последний же, как известно, вскоре после революции покинул Советскую Россию и на тот момент проживал в Латвии (Р.Ю. Виппер вернулся в СССР только в 1941 г.). Эмиграция Виппера делала любую связь с ним, даже косвенную, как у Преображенского, весьма предосудительной, а уж ярлык «немарксиста» превращал его обладателя в этой ситуации в удобную мишень для отстрела.

Первый бой П.Ф. Преображенский выдержал на ленинградском совещании этнографов Москвы и Ленинграда, состоявшемся в апреле 1929 г. Выступив с программным докладом «Этнография и ее метод», П.Ф. Преображенский отстаивал самостоятельный статус этнологии в системе наук, отнюдь не про-

тивопоставляя ее марксизму: метод этнографии, по его мнению, полностью соответствует постулатам исторического материализма. Воссоздание подлинной истории человечества возможно лишь в соединении исторических и этнографических данных, при этом этнологическое изучение («историозация») этнографической ойкумены описывает «изменения пространственной перспективы» мировой истории. При осмыслении этнографического материала недопустим «неисторический» подход, в основе которого лежат понятия о «первобытности», «дикости», «малокультурности», деление на *Naturvolk* и *Kulturvolk*, отрицание всякой индивидуальности в среде так называемых малокультурных народов, тем более, что объектом изучения этнологии является, прежде всего культура, анализ «погребенных и бытующих культурных пластов», которые, находясь в сложных процессах, культурного взаимодействия («этнологической аккультурации») образуют «техническо-хозяйственные ареалы». В такой постановке предметных задач своей П.Ф. Преображенский не видел «принципиальных границ для этнологического исследования» [Совещание..., 1929. С. 114, 115].

Яростный оппонент П.Ф. Преображенского молодой, едва достигший тридцатилетия В.Б. Аптекарь свой доклад «Марксизм и этнология» построил на полном отрицании этнологии как науки. Обвинив П.Ф. Преображенского в «немарксистском построении доклада», он объявил этнологию «буржуазным суррогатом обществоведения», приписав ей, а заодно и ее приверженцам, попытки «подменить марксистскую социологию и историю». На самом же деле, провозглашал Аптекарь, у этнологии нет своего «характера, предмета исследования и задачи». Путаясь в понятиях «культура» и «этнос», этнологи метафизически рассматривают их в отрыве от развития общественного труда, бросаясь то в идеализм, то в вульгарный материализм, то в биологизаторские объяснения исторического процесса. Между тем, «силы развития лежат не внутри надстроек культуры, а кроются в развитии производительных сил», и сами культуры не что иное, как конкретные варианты социально-экономических формаций, с изучением которых полностью справляется марксистская социология, вооруженная историко-материалистическим методом. Отсюда ясно, что этнология как отдельная наука не нужна [Совещание..., 1929. С. 111, 115].



Преображенский оказался стойким бойцом. Он не только отбивался от атак младомарксистов, но периодически сам переходил в наступление, стремясь донести до, в целом, враждебной ему аудитории свои доводы, одновременно пытаясь ввести приемлемые формулировки в текст итоговой резолюции. До конца сделать это не удалось, поэтому Преображенский (единственный из присутствовавших участников) отказался присоединиться к принятым документам, настояв, чтобы его «особое мнение» было зафиксировано в протоколах совещания. Преображенский оказался единственным, кто посмел пойти против течения.

Однако полууспех не удовлетворил младомарксистов. Преображенский не был обезоружен и раздавлен, покаянных речей не произносил и полностью переходить на марксистские рельсы не собирался. По ученому немедленно был дан новый залп, тем более, что он сам предоставил для этого «отличный» повод, издав свой «Курс этнологии» [Преображенский, 1929]. Младомарксисты немедленно встали в стойку, но и другим, прежде всего «головному» центру советской исторической науки, необходимо было отреагировать на появление столь значимой монографии. Хлопоча об организации очередной Среднеазиатской экспедиции, Преображенский, возможно, даже не подозревал, что руководство его Института гораздо больше озабочено другими вопросами, которые также непосредственно связаны с его фигурой. В частности, 10 февраля 1930 г. коллегия Института рассматривала вопрос о «Курсе этнологии». Решив подстраховаться, коллегия постановила «иметь суждение об этой книге после доклада о кризисе современной этнографии, организуемого ОИМ (Общество историков-марксистов – Ю.А.) [АРАН. Ф. 359. Оп. 1. Д. 29. Л. 3].

ОИМ и входившие в нее младомарксисты организовали такое заседание, даже не одно. Первое состоялось 4 июня 1930 г. Вольно интерпретируя представления Преображенского о предмете и задачах науки («тов. Преображенский объявил, что на свете нет ничего, кроме этнологии», – восклицал один из его критиков – И.И. Ласси) ученому было брошено обвинение в «научном империализме» [АРАН. Ф. 377. Оп. 2. Д. 131. Л. 17].

Следующее заседание ОИМ состоялось 12 июня 1930 г. Оно было помногочисленнее и обвинения, предъявленные Преобра-

женскому, носили куда более опасный характер. Застрельщиком погрома вновь оказался В.Б. Аптекарь, который выступил с докладом «Кризис современной этнографической науки». Олицетворением кризиса, по мнению Аптекаря, был Преображенский и высказанные им в книге «Курс этнологии» враждебные марксизму идеи. К списку прегрешений Преображенского были отнесены полное отсутствие в обсуждаемой книге упоминаний об общественно-экономических формациях, «двусмысленная» позиция по отношению к первобытному коммунизму, по существу его отрицающая, «неуважительные высказывания» о классиках марксизма и др. Подводя итоги, Аптекарь утверждал, что Преображенский «приходит к совершенно обратным выводам против того, что говорит Маркс и Энгельс» [АРАН. Ф. 377. Оп. 2. Д. 42. Л. 81].

Над Преображенским сгущались тучи. Следующим обвинением могло быть только отождествление с «вредительством на историческом фронте», что было вполне возможно в условиях крайне осложнившейся обстановки в Институте истории Комкадемии. Последний все чаще стал подвергаться официальной критике, так как, по мнению идеологических цензоров, Институт «не стал фактическим центром нашей научно-исследовательской исторической работы в СССР». Особенно разносному поношению подверглась секция социологии, сотрудником которой состоял беспартийный П.Ф. Преображенский. Как оказалось, секции «не удалось в достаточной степени укрепить коммунистическое влияние». При этом вопиющим фактом, по мнению критиков, было то, что «беспартийные и специалисты из бывшего РАНИОН (...) проявляют в этой секции по отдельным вопросам излишнюю активность». Примером этой «излишней активности», в числе прочих была названа «организация П. Преображенским экспедиций» [АРАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 606. Л. 58].

Естественно, что в этих тяжелых условиях новая Среднеазиатская экспедиция не могла состояться ни при каких обстоятельствах. Эти условия сделали невозможным пребывание в Институте и самого Преображенского: к концу 1930 г. в списочном составе сотрудников он больше не значился. Более того, они отлучили его от этнографии. В новых политико-идеологических рамках Преображенский существовать

уже не мог, поэтому, видимо, принял вполне понятное и очевидное решение отойти в сторону, прекрасно понимая, что любая следующая битва на «теоретическом» фронте неминуемо завершится его разгромом и удалением, возможно, что и не только из науки.

Впрочем, П.Ф. Преображенский оставался на свободе еще семь лет<sup>2</sup>. В эти годы он продолжал активно работать. Будучи сотрудником издательства «Academia» подготовил к печати ряд классических произведений мировой литературы (Гомера, Саллюстия, Флора), предпослав каждому тому блестящие вводные статьи, в которых присущим автору отточенным стилем воссоздавал для читателя историко-культурную панораму эпохи с ее идеями, движениями, участниками и творцами. Сотрудничая с Большой Советской энциклопедией, П.Ф. Преображенский стал автором многих статей, помещенных в тома ее первого издания, в которых продемонстрировал замечательное умение концентрировать в малом объеме текста фундаментальную информацию об описываемом объекте. П.Ф. Преображенский продолжал и исследовательскую деятельность, сосредоточившись, в основном, на изучении истории международных отношений рубежа XIX – XX вв. В августе 1933 г. ему даже довелось в составе советской делегации представлять отечественную науку на VII международном конгрессе исторических наук в Варшаве. Не оставлял Петр Федорович и вузовское преподавание.

Однако этнографическая проблематика, как было сказано, безвозвратно ушла из сферы его основных профессиональных интересов. Соответственно не получили дальнейшего воплощения и туркменоведческие изыскания автора. Однако думается, что анализируя традиции и опыт советской науки в области изучения культуры и быта туркменского народа, надо по справедливости помнить, что одна из начальных ее глав связана с именем Петра Федоровича Преображенского, а результаты двух его экспедиций, о которых кратко было рассказано в данной статье, без сомнения, нуждаются в более глубоком и всестороннем анализе.

2 Он был арестован органами НКВД в 1937 г., заключен в Ухто-Ижемский лагерь и расстрелян 3 декабря 1941 г. [Иванова, 1999. С. 242]

## Литература

- Васильева Г.П. История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке. Конец XVIII-XX века. М., 2003.
- Дневник Туркменкульта // Туркменоведение. 1929. № 4.
- Иванова Ю.В. Петр Федорович Преображенский: жизненный путь и научное наследие // Репрессированные этнографы \ Составитель и ответственный редактор Д.Д. Тумаркин. М., 1999. Вып. 1.
- Кадыров Ш.Х. Российско-туркменский исторический словарь. Берген, 2001.
- Калистратова Т.И. Институт истории ФОН МГУ – РАНИОН (1921-1929). Нижний Новгород, 1992.
- Карпов Г.И. Этнографическая работа в Туркмении // СЭ. 1946. № 1.
- Марков Г.Е., Соловей Т.Д. Этнографическое образование в Московском государственном университете (к 50-летию кафедры этнографии исторического факультета МГУ // СЭ. 1990. № 6
- Обозрение и план преподавания наук на историко-филологическом факультете Самарского Государственного университета в 1919-1920 учебном году. Самара, 1919.
- Покровский М.Н. О научно-исследовательской работе историков // Правда. 1930. 17.03.
- Преображенский П.Ф. Тертуллиан и Рим. Опыты по истории первохристианства и раннехристианской церкви. М., 1926а.
- Преображенский П.Ф. Очерк истории современного империализма. М.: Работник просвещения, 1926б.
- Преображенский П.Ф. Курс этнологии. М., 1929.
- Преображенский П.Ф. Разложение родового строя и феодализационный процесс у туркмен-иомудов // Этнография. 1930. № 4.
- Приезд научной экспедиции // Туркменская искра. 1928. 11.09.
- Совещание этнографов Ленинграда и Москвы (5.IV – 11/IV 1929 г.) // Этнография. 1929. № 2.
- Экспедиция «РАНИОН» в Куны-Ургенче // Туркменоведение. 1928. № 10-11.

И.А. Субботина

### К ИСТОРИИ ПОЯВЛЕНИЯ ГАГАУЗОВ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Ученых всегда интересовали такие вопросы как место и время первоначального расселения тех или иных этнических групп, происхождение первых переселенцев, пути их миграции, причины и цели их появления в иных землях, проблемы существования диаспоральных групп того или иного этноса на разных территориях. Именно поэтому первой задачей, вставшей перед исследователем, задачей, целенаправленно решить которую никто не пытался, было намерение определить время появления гагаузов в тех регионах Северного Кавказа, где они живут и по сей день – Прохладненский и Майский районы Кабардино-Балкарии и Моздокский район Республики Северная Осетия – Алания, ранее составлявшие часть территории Малой Кабарды.

Время появления гагаузов в республиках Северного Кавказа немногочисленные исследователи относят к началу или позднее, к 20-30-м годам XX столетия. Так, Дж.Н.Коков, известный филолог, историк Кабардино-Балкарии, в своей книге «Адыгская (черкесская) топонимика» пишет: «Булгъар (Булгар) – кабардинское, неофициальное название населенных пунктов Малгобек (Малый), Сухотское, Раздольное, Виноградное (на севере СО АССР), Екатериноградская, Приближная, Пролетарка и др. (КБАССР) и их гагаузского (выделено мной — И.С.) населения. Религия гагаузов – православная, язык – тюркский. На Кавказ гагаузы (их здесь называют туканами<sup>1</sup>) приехали в начале нашего (XX – И.С.) столетия из Бессарабии» [Коков Дж.Н., 1974. С. 156-157].

<sup>1</sup> Туканы – гагаузский этноним, обозначающий болгар, живущих в Молдавии [см.: Гагаузско-русско-молдавский словарь, 1973. С. 477]. Кроме того, туканы, наряду с гаджалами, читаками, урумами, булгарами, «фиксируются у гагаузов и как общие микроэтнонимы (генеонимы), спорадически встречающиеся в различных группах этноса» [см.: Шабашов А.В., 2002. С. 404]

В следующей книге «Адыгские этнонимы» Дж.Н.Коков пишет: «Булгъар — этноним адыгам известен для двух весьма отдаленных друг от друга хронологических рамок: 1) древние булгары на Северном Кавказе появились двумя переселенческими волнами - не позже IV века ( из Нижнего Поволжья) и во второй половине VII века. Отголосками этого периода является, видимо, этноним *бэлькъэр* (см.: фамилия *Белькъэер* (Балкар-ов); 2) в речи современных кабардинцев (сел. Нижний Курп и др.) – название жителей сел. Малгобек, Сухотское, Виноградное, Раздольное (в СОАССР), а также Приближная, Пролетарка и др. (в КБАССР), которые себя называют *гагаузами*. Их же на Кавказе называют туканами. Язык — тюркский, религия — православная. Выселились из Бессарабии в начале XX в.» (выделено мной — И.С.) [Коков Дж.Н., 1979. С. 47].

Не соглашаясь с Дж.Н. Коковым, А.А. Максидов пишет, что уже в 1825 г. « по «Ведомости исчисления кабардинского народа» Я. Шарданова в «...Ауле узденя 1-й степени Темрюки Хапцева на реке Тереке жившего, жили: уздень 3-й степени Исмаил Булгаров» и его дети. Итак, Исмаил Булгаров является известным родоначальником Булгаровых (Белгаровых) из аула Хапцей...» [http://zihia.narod.ru/belgar.htm]. Доказывая, что род Булгаровых (Белгаровых) ведет свое начало в Кабардино-Балкарии еще с первой четверти XIX в. и имеет отношение к гагаузам, Максидов не принимает во внимание тот факт, что гагаузы – православные христиане и не могут носить имен Исмаил, Хажумар, Заурбек и т.п.

Пытаясь уточнить временные рамки появления гагаузов в этих краях, районы их исхода, выявить возможных миграционных спутников гагаузов, автор обратился к материалам Государственного архива Кабардино-Балкарской Республики, Государственного архива Республики Северная Осетия – Алания и Национального архива Республики Молдова, небольшая часть которых представлена в данной статье.

Когда же появились гагаузы в Малой Кабарде и откуда они пришли? По всей вероятности, не начало XX в., не 1920-30-е годы, а вторую половину XIX в., точнее, период после отмены крепостного права в России, следует, считать временем начала миграционных перемещений гагаузов на Северный Кавказ. После официальной отмены крепостного права в 1861 г. на нацио-

нальных окраинах России феодальные отношения сохранялись еще несколько лет. К числу таких окраин относился и Северный Кавказ. Царские власти приступили к реформе крепостного права в Терской области (в которую входила в этот период Малая Кабарда) лишь во второй половине 1860-х годов. Именно с отменой в России крепостного права и развитием капиталистических отношений связано начало масштабного крестьянского переселенческого движения, в том числе и на Северный Кавказ, первая волна которого приходится на 1860-1870-е гг.

Для поощрения переселенческого движения на Северный Кавказ российская администрация приняла ряд юридических документов, в частности, «Положение о заселении», «Постановление о праве раздачи частным лицам свободных казенных земель в Терской и Дагестанской областях и праве гражданских и военных лиц приобретать в собственность земли, принадлежавшие горцам Северного Кавказа», Правила о преобразовании общинного управления бывших государственных крестьян (1862 и 1868 гг.), согласно которым крестьяне получали право приобретать в собственность земли в Терской и Кубанской областях [Материалы по истории..., 1902. С. 281].

В 1860-1870-е годы в Кабарду переселилось незначительное число крестьян, и главным образом это были жители центральных и украинских губерний России [Месяц С.И., 1928. С. 12; Бабич И.Л., Степанов В.В., 2009. С. 26]. Переселенцы из российских губерний преимущественно селились в тех районах Кабарды, которые уже ранее были освоены и в которых располагались крупные казачьи станицы, возникшие еще в 1770-1790-е годы, в период «военной колонизации» как военные укрепления «Кавказской линии», т.е. на территории современного Прохладненского и Майского районов Кабардино-Балкарии и Моздокского района Северной Осетии (в прошлом части Малой Кабарды): это станицы Прохладненская, Приближная, Солдатская, Екатериноградская и др.

Постановлением от 20 августа 1863 г. Российская администрация установила в Кабарде новый порядок: было введено общинное право владения землей для большинства населения и частная собственность для привилегированных сословий» [Кумыков Т.Х., 1957. С. 261-264]. «Лица, получившие землю в частную собственность, имели право сдавать свои земельные участки

в аренду, осуществлять бессрочную закладку под ссуду или продавать... Сначала пришлые крестьяне пользовались земельными участками на правах аренды, позднее началась массовая продажа земли, принадлежавшей привилегированным сословиям Кабарды. В 1870-1880-е гг. «на территории Кабардино-Балкарии ... сосуществовали крупные кабардинские селения и малодворные хутора, населенные русскими, осетинами, ингушами, немцами, греками и др.» [Мамбетов Г.Х., 1971. С.71, 81; Бабич И.Л., Степанов В.В., 2009. С. 29].

«В 1880-е гг. российская администрация приняла дополнительные постановления, связанные с крестьянским освоением Северного Кавказа: Положение Комитета министров о временных правилах по устройству переселения на казенные земли (1881 г.) и Закон о переселении крестьян (1889 г.), которые создали благоприятную почву для увеличения миграционных потоков». В 1882 г. для посреднических дел по покупке и продаже земли был образован Крестьянский поземельный банк [Бабич И.Л., Степанов В.В., 2009. С. 28-29].

«Вторая волна заселения Северного Кавказа крестьянами различных губерний России относится к началу 1890-х гг. Важной причиной была столыпинская земельная реформа, создавшая дополнительные льготные условия для переселенцев, в частности, крестьяне получили право выходить из общины на хутора и закреплять наделы в личную собственность с правом их продажи. В 1896 г. Российская администрация сформировала специальное Переселенческое управление, которое должно было заниматься вопросами приема крестьян на территории Северного Кавказа» [Бабич И.Л., Степанов В.В., 2009. С. 31].

С отменой крепостного права в России совпали по времени процессы миграционного оттока значительной части населения Северного Кавказа в Турцию (т.н. мухаджирство), что привело к тому, что многие районы этой территории опустели. «В конце 50-х – середине 60-х гг. XIX в. территорию Северного Кавказа покинуло около 500 тыс. коренных жителей этого региона» [Кабузан В.М., 1996. С. 94], в основном адыгейцев, ногайцев и чеченцев. Это было связано с результатами Крымской войны. Мусульманские жители Кавказа и Таврической области рассчитывали, что населенные в основном ими земли отойдут от России, либо получив независимость, либо будучи включены в

состав Турции. Когда эти надежды не оправдались, жители Кавказа и Тавриды под воздействием турецкой агитации заявили о своем желании эмигрировать в Турцию. Эти процессы в сочетании с крестьянской реформой и почти одновременно проводившейся земельной реформой привели к активизации внутрироссийских миграций и устойчивому миграционному притоку населения, обеспечившему быструю колонизацию вновь присоединенных к России районов. За 1870-е годы в регион прибыло почти 350 тыс. человек, а за два последних десятилетия XIX в. на Северный Кавказ переселилось почти 760 тыс. человек [Белозеров В., 2005. С. 34-35]. Бессарабия же в конце XIX в. «оказалась в числе регионов страны с явным аграрным перенаселением и сама начала поставлять партии мигрантов» [Анцупов И.А., 1996. С. 51] другим районам России, в т.ч. и Северному Кавказу. Наличие огромных массивов свободных плодородных земель этого края стало главным фактором притяжения, основным привлекательным моментом для крестьянского гагаузского населения, к тому времени уже страдавшего от малоземелья, которое послужило серьезным выталкивающим фактором, наряду с лишением гагаузов и болгар юридического статуса колонистов по реформе 1871 г. в Бессарабской области, введении для гагаузов и болгар воинской повинности (1874 г.) и др. [Ангели Ф., 2007. С. 338-339].

История появления поселений, в которых в настоящее время живут гагаузы, различна. Но прежде чем говорить о первых этапах этой истории, необходимо кратко остановиться на характеристике, в том числе этнической, того небольшого региона Северного Кавказа, в который переселялись гагаузы Бессарабии, Таврической губернии и где они живут по сей день. Малая Кабарда, а именно так называлась территория, о которой идет речь, «Таусултановские земли», ограниченные Тереком, Курпом и осетинским сел. Эльхотово, в отличие от Большой Кабарды, в XIX веке характеризовалась пестрым этническим составом населения. «В 1859 г. она состояла «из 1060 дворов малокабардинцев, до 150 дворов осетин - магометан и христиан, 225 дворов чеченцев и до 450 дворов кумык» [ЦГА КБР, ф.2, оп.1, д.26, л.3 об], т.е. в Малой Кабарде «проживало немногим более 11300 человек, в том числе приблизительно 6400 кабардинцев» [Бейтуганов С.Н., 2007. С. 55], что составляло лишь около 57% населения.

Население Малой Кабарды было чрезвычайно подвижно. Аулы перемещались с одного места на другое, мельчали, укрупнялись, и к 1865 г. эта территория была занята лишь 15 малокабардинскими селениями: по р. Тереку – 4 селения (Булатова, Борокова, Кохужева, Эльтухова), на р. Дее – 5 селений (Муртазова, Безрокова, Кунижева, Муртазова и Боташева), на р. Акбаш – сел. Боташево, на р. Курпе на левой стороне – сел. Исламова, Ахлово, Индарова, Хапцева и на склонах горы Заманкул – сел. Астемирова. Кроме кабардинцев, на Таусултановских землях находилось шесть осетинских селений, известных под названием куянских осетин, с 915 жителями, которым было предложено весной 1866 г. переселиться в Осетию [Волкова Н.Г., 1974. С. 225].

«Другая часть земель Малой Кабарды находилась к этому времени во владении князя Бековича-Черкасского... Ранее эти места считались землей владельческой фамилии Мударовых». Этнический состав населения в селениях, располагавшихся на землях князя Бековича-Черкасского, также был разнообразен. Здесь жили кабардинцы, осетины, чеченцы, кумыки, карабулаки, ингуши» [Волкова Н.Г., 1974. С. 225].

В последние три десятилетия XIX в. и в начале XX в. на Северном Кавказе еще более усилились начавшиеся ранее переселения в этот край различных национальностей. В основном эти миграции направлялись в Кубанскую область и Черноморский округ и меньше – в Терскую область, куда входила Малая Кабарда. «Так возникают в 1860-х годах греческие селения Карамлык и Негута в Пятигорском уезде и Хасаут в Баталпашинском отделе Кубанской области, эстонские поселения Марухо-Эстонское, Хусы-Кардоникское и Ливонское на правом берегу Урупа, чешские селения в Черноморском округе и Темрюкском уезде Кубанской волости др. Значительным по своим масштабам в 1880-90-х годах было также переселенческое движение крестьян из центральных и южных губерний России, направлявшееся преимущественно в Кубанскую область» [Волкова Н.Г., 1974. С. 244-345].

Какие источники информации донесли до гагаузов, в массе своей в ту пору неграмотных и не читавших газет, сведения о пустующих землях Северного Кавказа, так необходимых им для пропитания и обеспечения своего воспроизводства? Мы осмелимся высказать здесь предположение, что этим первым информационным источником могли стать ногайцы, ногайские мухаджеры,

ушедшие в конце 1850-х – начале 1860-х гг. из районов Малой Кабарды. Начало эмиграции ногайцев Северного Кавказа положили ногайцы Ставропольской губернии. В 1859 г. они в числе 12397 ревизских душ обоюбого пола получили разрешение на переселение в Турцию. Маршрут им был намечен через Землю Войска Донского, Таврическую, Екатеринославскую, Херсонскую и Бессарабскую губернии. В конце 1859 г. они в числе 16 тыс. чел. обоюбого пола остановились на зимовку в Бердянском и Мелитопольском уездах Таврической губернии, где увлекли за собой ногайцев Таврической губернии. В 1860 г. Они перешли русскую границу и были расселены в Турецкой Добрудже» [Кабузан В.М., 1996. С. 94].

Уходя с Северного Кавказа в Турцию, ногайцы двигались двумя путями, один из которых проходил через Бессарабию. Часть ногайцев, как известно, задержалась в Бессарабии и, не продолжив своего движения в Турцию, возвратилась на Северный Кавказ. Где, как не в районах своих бывших кочевий в Буджаке, уже заселенных на тот момент гагаузами, могли задержаться ногайцы и не от них ли узнали гагаузы (а языки этих двух народов очень близки между собой) о свободных плодородных землях Малой Кабарды? Можно высказать предположение, что отдельные, наиболее отважные и предприимчивые гагаузы могли добраться до означенных районов Северного Кавказа вместе с вернувшимися назад, не ушедшими в Турцию ногайцами или, ориентируясь на их рассказы, попытались позднее совершить самостоятельные, «разведочные» миграции, а затем принять участие в движении ходоков, направлявшихся для выбора земельных участков в новых краях, что открывало со временем возможности более масштабных миграционных переселений гагаузов.

Но мы говорим о православных гагаузах, для которых переселение в земли, населенные иноязычным и, главным образом, мусульманским населением, было бы довольно сложным и малокомфортным. Районы же Северного Кавказа, в которых и сейчас живут гагаузы, это те районы Малой Кабарды, где было значительным присутствие православного населения. Прежде всего, это, конечно же, русское население казачьих станиц, образованных еще в XVIII в., а также православные кабардинцы, малокабардинцы, жившие в районе Моздока. Ка-

кова же вкратце история появления в этих местах православных кабардинцев? В 1763 г. в урочище Моздок была заложена одноименная крепость, являвшаяся форпостом, через который царское правительство намеревалось закрепиться в Кабарде, а затем и во всем крае. Еще в 1750 г. владельцы Малой Кабарды Кургоко Кончокин, Гирей Маметов и Ислам Ханов обратились в Российскую коллегия иностранных дел с просьбой разрешить им вместе с подвластными переселиться к Червленному городку (район Чечни) от разоряющих их владельцев Большой Кабарды и кумыков. Но в первый раз просьба была отклонена. В августе 1759 г. Кончокин вместе с семьей принял крещение, был наречен Андреем Ивановым и обратился к Кизлярскому коменданту с просьбой «отвести ему место для поселения между урочищами Моздок и Мекенем и отпустить к Императорскому Двору». В 1762 г. Кончокин был приведен к присяге, удостоен звания подполковника и наименован князем Черкасским Кончокиным. Ему назначили жалование – 500 рублей. Узденям, желающим креститься, – по 40, а не желающим – по 30 рублей. Тогда же был издан доклад Сената Императрице Екатерине «Об отведении урочища Моздок для поселения крестившихся кабардинцев во главе с владельцем Малой Кабарды К. Кончокиным (А. Ивановым), построении там крепости и превращении Моздока в центр распространения промышленности и торговли». Царское правительство было заинтересовано в экономическом развитии края, дальнейшем основании городов-крепостей на Северном Кавказе и поощряло переселенцев единовременными денежными пособиями, отпускало семена на посев, хлеб, освобождало от пошлин на продажу. В результате приток беглых кабардинских крестьян настолько увеличился, что в районе Моздока возникли целые поселения. Для всех переселяющихся было неременное условие – принятие христианской веры, вместе с которой многие меняли и фамилию. Сначала моздокские кабардинцы обосновались в самом Моздоке, затем начали селиться в отдалении от него, создавая хутора.

Помимо русских, украинцев, православных кабардинцев, в Малой Кабарде проживали и православные осетины. Кроме того, присутствие в этих краях близких гагаузам по языку ногайцев (а еще в 1799 г. ордынские ногайцы занимали урочище Ачикулак

Моздокского уезда [Кипкеева З.Б., 2007. С. 22], а позднее оседлые ногайцы жили в селениях этой территории) делало выбор этого района Северного Кавказа для гагаузов более привлекательным, чем какой-либо иной.

Вот в этом районе Малой Кабарды, недалеко от кабардинского аула Ахлово в 1890 г. был образован хутор Василенко, который, по данным Терского календаря на 1901 г., насчитывал 45 дворов, 231 душу обоего пола, население которого составляли «болгары», а возле селения Хапцево – хутор Сухоцкий (1899 г.), насчитывавший 35 дворов, 170 человек, в основном «болгар» [Терский календарь..., 1900. С. 38, 164].

Из Рапорта Атамана Сунженского отдела Терской области Начальнику Терской области Наказному атаману Терского казачьего войска от 8 января 1902 г. также известно, что хутора, расположенные по р. Курпу, «тянутся от сел. Ахлово до реки Терика на расстоянии около 15-17 верст; всех хуторов пятнадцать; на них живет 293 двора, из них мужского пола 779 и женского 652; по национальности русских и болгар 287 дворов, из них мужского пола 761 и женского 642 души; немцев 4 двора, из них мужского пола 9 и женского 5; осетин 2 двора, из них мужского пола 9 и женского 5 душ; из этих хуторов 12 находятся в ведении сел. Ахлова и 3 в ведении сел. Хапцева» [ГАРСО, ф. 11, оп.7, ед.хр.365, л.3], ... «большой из хуторов – Василенкова, где 52 двора» [ГАРСО, ф. 11, оп.7, ед.хр.365, л.3а].

Очевидно, болгары (и гагаузы) вначале арендовали земли, на которых были образованы хутора, но позднее, после создания Крестьянского поземельного банка, смогли эти земли выкупить. В материалах государственного архива Республики Северная Осетия был обнаружен список «Болгарского товарищества», состоявшего из 32 домохозяйств, члены которого приобрели при содействии Крестьянского банка у Аккерманских мецан Захара Иванова и Ивана Алексеева Василенки 450 десятин земли, «состоящей в Терской области Сунженского отдела в юрте Ахловского селения при реке Курп. (1901 г.). Из этого списка становятся известными не только фамилии и имена членов этого товарищества, но и районы их исхода в Кабарду. Ниже мы приводим этот список полностью:

№	Звание, место приписки, имена, отчества и фамилии членов товарищества	Дес.
<b>Крестьяне Бессарабской губернии, Измайльского уезда</b> <i>Села Барши:</i>		
1	Степан Федорович Бургоч	14
2	Степан Федорович Строй	13
3	Николай Константинов Гицой	14
4	Василий Антонов Будак	14
5	Федор Дмитриев Кошмар (он же Кочмарь)	14
6	Савва Иорданов Коробер	14
7	Василий Иванов Коробер	14
8	Федор Занфирова Лаври	14
9	Афанасий Вельчев Бену (он же Бенов)	14
10	Георгий Вельчев Бену (он же Бенов)	14
11	Дмитрий Иванов Коробер	14
<i>Села Волканешты:</i>		
12	Дмитрий Янакиев Добриогло (он же Добрин)	13
<i>Села Болбоки:</i>		
13	Петр Христофоров Даланча	25
14	Михаил Николаев Касаджик	9
15	Николай Янакиев Саранди	13
16	Георгий Федоров Касаджик	14
17	Лазарь Янакиев Хаджиогло	14
18	Дмитрий Иорданов Бриндза	13
19	Константин Иванов Касаджик	13
20	Дмитрий Паниотов Караобра	11
21	Георгий Дмитриев Бриндза	9
22	Георгий Горданов Каиогло	5
23	Степан Янакиев Саранди	10
<b>Таврической губернии, Мелитопольского уезда, Акимовской волости:</b>		
<i>Села Волканешт:</i>		
24	Иван Иванов Чебан	14
<i>Села Дмитриевки:</i>		
25	Николай Ильин Котели	13
<b>Бессарабской губернии, Аккерманского уезда, Кубейской волости:</b>		
<i>Села Татар-Копчак:</i>		
26	Петр Георгиев Манолов	14

27	Иван Петров Манолов	9
28	Илья Петров Манолов	9
29	Иван Семенов Димов	6
	<i>Измаильского уезда, Села Балбоки:</i>	
30	Василиса Дмитриева Стефанари	27
	<i>Села Новой Николаевки:</i>	
31	Каранфил Кирияков Киризмев	42
	<i>Села Барта:</i>	
32	Иван Михайлов Реуцой	14

Ни о каких гагаузах в приведенных здесь архивных материалах упоминаний не было, но из истории переселения гагаузов и болгар с Балканского полуострова в Бессарабию во второй половине XVIII – начале XIX вв. в числе задунайских переселенцев, известно, что зачастую все переселенцы по документам того времени «проходили» под общим названием «болгары».

Отмеченная в Терском Календаре дата образования хутора Василенко (1890 г.), хутора Сухоцкого (1899 г.), их «болгарского» населения, наличие гагаузских фамилий в списках «болгарско-го» товарищества хутора Василенко давали возможность сделать два вывода:

1. С 1890-го года в хуторах возле селений Ахлово и Хапцево в Малой Кабарде уже проживало **несколько сот** «болгарских» переселенцев из Бессарабии и Таврической губернии, и это дает возможность предположить, что первые «разведочные» миграции и переселения отдельных лиц и семейств предпринимались гораздо раньше..

2. Не все числившиеся в этих селениях болгарами были таковыми: по крайней мере, часть этих жителей могла быть гагаузами.

Состав поселенцев не оставался неизменным: одни уезжали на новые земли, другие возвращались на прежние места жительства, а навстречу им двигался поток мигрантов из

Бессарабии, искавших на Северном Кавказе «лучшей доли». В фондах Национального архива Республики Молдова нами обнаружено прошение «поселян села Татар-Копчак Аккерманского уезда Кубейской волости, в числе 42 душ» на имя Бессарабского

губернатора, датированное 22 февраля 1893 г., следующего содержания:

«В нашем селе, Татар-Копчак, размер надельной земли с течением времени все более и более уменьшаясь, по мере быстрого возрастания населения, дошел в настоящее время до 1½ десятины на душу: такой незначительный размер надела вынуждал нас сеять на одном и том же месте один род хлеба без оставления поля в залежи, отчего почва до того истощилась, что в последние годы всходил один дикий овес, совершенно заглушавший посевные озимые и яровые хлеба: такие неурожаи, повторявшиеся в последние 2-3 года подряд, а также отсутствие вблизи где-либо посторонних заработков, положительно нас подкосили и привели нас к совершенному разорению. В виду этого и не имея возможности здесь долее приобретать средства к существованию: ни земледелием на таком незначительном клочке земли, ни посторонними заработками, мы нижеподписавшиеся в количестве 42 семейств имеем честь покорнейше просить Ваше Превосходительство о разрешении нам выехать на своих лошадях в апреле месяце этого года на годовой срок в Кубанскую область недалеко от города Екатеринодара, где мы надеемся заарендовавши землю, заниматься земледелием и где **давно уже проживают** несколько семейств из наших мест.

Просители Татар-Копчакские поселяне: Семен Сакалы, Семен Юсюмбейли, Михаил Манастырлы, Илья Манастырлы, Танас Чавдарь, Дмитрий Чавдарь, Алексей Люцканов, Димо Димов, Марин Димов, Николай Деморан, Иван Гайдарлы, Тодор Гайдарлы, Тодор Сакалы, Василий Мурзакой, Георгий Мурзакой, Петр Фимогло, Степан Кирчогло, Семен Кирчогло, Михаил Чавдарь, Демьян Чавдарь, Василий Кирчогло, Георгий Тодоров, Танас Тодоров, Демир Тодоров, Петр Москогло, Желез Табунщик, Савва Юсюмбейли, Тодор Гайдарлы, Илья Кирчогло, Константин Кирчогло, Николай Кирчогло, Димитрий Кирчогло, Калин Димов, Димо Узун, а за них неграмотных по их личной просьбе и доверию а равно и за себя расписались Степан Каракальчев, Петр Гаризан... (неразборчиво), Константин Гайдарлы, Николай Кирчогло» [Национальный архив РМ, фонд 8, оп.1. , ед.хр. 2087, л.122].

Трудности архивных поисков заключались в том, что Малая Кабарда в конце XIX в. передавалась из одного округа в другой.



Так, в 1875-1882 гг. Малая Кабарда находилась в составе Пятигорского округа, в 1885 г. – она уже в составе Нальчикского округа, с 1900 по 1905 гг. – в составе Сунженского отдела Терской области, а с 1907 г. – вновь в Нальчикском округе Терской обл. и т.д. Исторические материалы по селениям Малой Кабарды, интересующие нас, откладывались в разных архивах, что создавало определенные сложности в их поисках, но тем не менее найденные сведения помогли внести в изучение вопроса появления в этих краях гагаузов небольшие, но достоверные детали.

Дальнейшие поиски привели автора к периоду 20-30-х годов XX в., в котором мы надеялись найти разгадку утверждения некоторых исследователей, что именно в это время на Северном Кавказе (в Кабардино-Балкарии и Северной Осетии) появились гагаузы. В фондах государственного архива Кабардино-Балкарии, среди материалов местных органов государственной власти и государственного управления КБР был обнаружен привлекавший наше внимание «Список граждан-болгар, фактически поселившихся в хуторе Малгобек (1925 г.)». Среди прочих материалов этого фонда было найдено «Заявление на имя Председателя Центрального исполнительного комитета Каб.-Балк. Горской республики от граждан бывших Курпинских хуторов: Василенкова, Индарова, Балкарова, Муртазова, Старого Пушкарева, и Нового Пушкарева, Юхневского, Инарокова и Фальшина N 1 Хапцевского, Ахловского и Исламовского Правления 1-го и 4-го участков Нальчикского округа Терской линии» (в 1925 году живших в селах Кокпектинской волости Замасайского уезда Семипалатинской губернии) следующего содержания (здесь и далее в документах сохранена стилистика и орфография подлинных материалов):

«Настоящим доводим до Вашего сведения, что мы, жители выше названных хуторов, поселившиеся в 1899 г., приобрели упоминаемые участки через Крестьянский поземельный банк. Но в 1917 г. мы были выдворены восставшими горскими туземцами, действовавшими под руководством генерала Караулова. Но в настоящее время изъявляем желание возвратиться на прежнее место, ввиду восстановления соответствующего социалистического порядка.

На основании вышеизложенного просим Вашего распоряжения о получении положенных прав на наше переселение на старое место жительства.

Возбуждающих настоящее ходатайство в числе 43 семейств в составе 233 душ. Список их прилагается при сем же. 1925»  
[ЦГАКБР, Ф. Р-6, оп.1, д.241, л.27]

Список поселенцев бывшего хутора Василенко Курпского Исполкома Мало-Кабардинского округа [ЦГАКБР, Ф. Р-6, оп.1, д.241, л.91]

Фамилия, имя, отчество	Количество душ	Откуда и когда прибыл
1. Руденко Иван В.	5	Из Сибири 1926 г.
2. Железов Николай	5	-----//-----
3. Руденко Иван П.	7	-----//-----
4. Мальчев Филипп	3	-----//-----
5. Руденко Афанасий	2	-----//-----
6. Руденко Николай	8	-----//-----
7. Руденко Михаил	9	-----//-----
8. Меньшов Матвей	9	-----//-----
9. Карадобри Степан	3	-----//-----
10. Пулукчи Иван	7	-----//-----
11. Казак Степан	4	-----//-----
12. Жасанов Леонтий	9	-----//-----
13. Велисаров Константин	6	-----//-----
14. Велисаров Дмитрий	5	-----//-----
15. Бабенко Петр	5	-----//-----
16. Куликова Наталья	4	-----//-----
17. Пунаржи Константин	4	-----//-----
18. Бузаджи Мирон	6	-----//-----
19. Мальчев Николай	4	-----//-----
20. Пунаржи Петр	8	-----//-----
21. Янышов Иван	5	-----//-----
22. Крецев Георгий	4	-----//-----
23. Карадобри Иван	4	-----//-----

всего 126 душ [см. подробнее: Субботина И., 2007]

Указанные в списке так называемых «болгар-переселенцев» фамилии в большинстве своем являются гагаузскими: тюркская основа фамилии, имеющей окончания на «оглу», а также с аффиксами «джи» // «джи», «чи» // «чы», «ли» // «лы».

Таким образом, приведенные здесь документы дают возможность с известной долей вероятности говорить о том, что гагаузы в составе болгарского, русского и украинского населения из Бессарабии и Таврической губернии в 1890 г. проживали в районе Малой Кабарды, на хуторах селений Ахлово и Хапцево, вначале арендовав, а затем купив через Государственный крестьянский земельный банк земельные наделы в этих краях. В начале XX века взаимоотношения местного населения с пришлым были более спокойными и неконфликтными, поскольку «переселенцы занимали только выкупленные или арендованные земли, а не изъятые у местного населения». Постепенно в Кабардино-Балкарии возникла проблема малоземелья. Уже «в ноябре 1910 г. начальник (Нальчикского) округа Клизбиев посетил Курпские хутора, интересуясь отношением местного населения к хуторянам. Клизбиев порекомендовал хуторянам обороняться на случай нападения «грабителей», пообещав выдать оружие и патроны. Меры по самообороне хуторянам были необходимы в связи с тем, что надел землей (в эти годы уже – И.С.) проводился за счет урезки общинных земель, против чего решительно выступали местные крестьяне» [Иванова Н.В., 2002. С.75-76].

«К 1917 г. в Терской области (куда в те годы входила и Малая Кабарда – И.С.) характерным было переплетение земельных, национальных, классовых, религиозных и сословных противоречий. Это создавало напряженную обстановку, которая еще более накалилась в первые месяцы после Октябрьской революции» [Иванова Н.В., 2002. С. 76]. Усилившаяся межнациональная напряженность, выражавшаяся в набегах горцев в 1917 г. на земли переселенцев из Бессарабии и нанесении урона хозяйствам, вынудила их переселиться в Семипалатинскую губернию, где в те годы было много свободных пахотных земель. Возможно, переселение гагаузов и болгар из Кабардино-Балкарии именно в Семипалатинскую губернию связано с тем, что в этих краях уже жили переселенцы из Бессарабии, выехавшие туда в первые десятилетия XX в. Но тяжелые климатические условия, невозможность

заниматься привычными для южан видами сельскохозяйственной деятельности, а также изменение социально-политической обстановки в стране в целом и на Северном Кавказе, в частности, привели к тому, что недавние переселенцы (а прошло немногим более 5-8 лет) решили возвратиться на прежнее место жительства, т.е. на Северный Кавказ.

Изучение списочного состава так называемых «болгар-переселенцев» селения Малгобек (образованного в 1926 году из хутора Василенко), а затем и селения Сухотское (сейчас Северная Осетия – Алания) и сопоставление их фамилий со словарем гагаузских фамилий и прозвищ дало основание утверждать, что в числе болгар-переселенцев тех лет 80-90% могли составлять гагаузы.

Дальнейшее изучение современного населения отдельных сел Кабардино-Балкарии и Северной Осетии – Алании (станции Екатериноградской, селений Малгобек, Сухотское и др.), пофамильный анализ похозяйственных книг за период 1940-х-2000-х годов в сравнении со списками переселенцев из Семипалатинской губернии 20-30-х годов, опросы местного «болгарского» (ибо и в настоящее время большинство этих жителей по-прежнему числятся таковыми по документам) населения, беседы с местными жителями, со старожилами, еще помнящими родной гагаузский язык, и руководителями администраций этих районов,<sup>2</sup> а также этнографические и фольклорные исследования С.С. Курогло, Л.С. Чимпоеш и др., проводимые в Кабардино-Балкарии и Северной Осетии в 1980-х годах, дали автору богатейший материал и неоспоримые доказательства того, что и бывшие болгары-переселенцы и нынешние «болгары», являющиеся их прямыми потомками, в большинстве своем представляют гагаузское население.

2 Пользуясь случаем, хочу выразить свою глубокую благодарность главе Администрации станции Екатериноградской Великсарову Николаю Семеновичу, его сестре Пунаржи Екатерине Семеновне и их отцу Великсарову Семену Константиновичу за большую помощь в сборе материалов о гагаузах и проведении этнодемографических исследований.

### Литература

- Ангели Ф. Очерки истории гагаузов – потомков огузов (середина VIII – начало XXI вв.). Кишинев, 2007.
- Анцупов И.А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднепровья в конце XVIII XIX вв. Кишинев, 1996.
- Бабич И.Л., Степанов В.В. Историческая динамика этнической карты Кабардино-Балкарии. 1860-1990-е годы. М., 2009.
- Бейтуганов С.Н. Кабарда: история и фамилии. Нальчик, 2007.
- Белозеров В. Этническая карта Северного Кавказа. М., 2005.
- Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX вв. М., 1974.
- Гагаузско- русско-молдавский словарь. М., 1973.
- Иванова Н.В. О некоторых проблемах межнациональных отношений и взаимовлияния культур русского и автохтонного населения Кабардино-Балкарии в первой трети XX века. // Respublica. Альманах социально-политических и правовых исследований. Нальчик, 2002. Вып. 3.
- Кабузан В.М. Население Северного Кавказа в XIX – XX вв. Этностатистическое исследование. СПб, 1996.
- Кипкеева З.Б. Народы Северо-Западного и Центрального Кавказа: миграции и расселение в период их вхождения в состав Российской империи (60-е годы ХУШ в. – 60-е годы XIX в.). Автореф. ... доктора ист. наук. Ставрополь, 2007.
- Коков Дж.Н. Адыгская (черкесская) топонимика. Нальчик, 1974.
- Кумыков Т.Х. Земельная реформа в Кабарде в 1863-1869 гг. // Ученые записки Кабардинского НИИ. Нальчик, 1957, т.12. С.261-264.
- Мамбетов Г.Х. Материальная культура кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1971
- Материалы по истории управления Дагестанской областью // Дагестанский сборник. Вып.1. Отд.Ш. Темир-Хан Шура, 1902.
- Месяц С.И. Население и землепользование Кабарды. Воронеж, 1928.
- Субботина И.А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М., 2007.
- Терский календарь на 1901 год. Владикавказ, 1900 г.
- Шабашов А.В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002.

*Л.В. Остапенко*

### РУССКИЕ МОЛДОВЫ В СИСТЕМЕ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ТРУДОВОЙ КООПЕРАЦИИ

Для полиэтничных обществ вопросы трудовой межэтнической специализации и кооперации всегда остаются достаточно актуальными. Свойственные современности процессы глобализации и интеграции медленно, но неуклонно ведут к унификации трудовой занятости людей разной этнической принадлежности. Однако в характере труда народов, живущих на постсоветском пространстве, в нынешний переходный период под влиянием ряда противоречивых тенденций (с одной стороны, перехода на путь постиндустриального развития, модернизации производства, радикального совершенствования технологий труда, отраслевой перестройки экономики и укрепления новых форм собственности, а с другой, - тяжелого экономического кризиса, снижения уровня жизни людей, ухудшения условий их труда и т.п.), определенные атрибуты этнической культуры, не только сохраняются, но и нередко возрождаются вновь, причудливо переплетаясь с новыми элементами. В этих условиях проблемы развития трудового взаимодействия живущих совместно этнических общностей выдвигаются на одно из первых мест. Успешное межэтническое трудовое сотрудничество, как и раньше, остается залогом стабильности межэтнических отношений, мира и согласия в обществе.

Весомая роль в этом процессе принадлежит русским, которые, несмотря на их массовую миграцию из стран нового зарубежья в постсоветский период, продолжают составлять немалую часть республиканских трудовых ресурсов.

В предлагаемой статье делается попытка проанализировать динамику трудовой занятости русского населения Молдавии с конца XIX в. до наших дней, выявить в сегодняшнем профессионально-отраслевом составе русских особенности их традиционной трудовой деятельности, а также новационные характеристики, показать, как менялись степень участия и роль работников

русской национальности в развитии тех или иных хозяйственных отраслей республики, в системе межэтнической трудовой кооперации. В качестве основных источников в работе были использованы материалы переписей населения 1897 г. (по Бессарабской губернии), 1959, 1989 гг. (по МССР) и 2004 г. (по РМ), а также результаты этносоциологических опросов в Молдавии разных лет.

В конце XIX в. основными видами трудовой деятельности русского населения служило сельскохозяйственное производство и кустарные промыслы. Однако характер труда русских, живущих в иноэтничном окружении, в особенности на окраинах Российской империи, в, так называемых, национальных регионах, их социальный состав в той или иной мере отличались от соответствующих показателей как у населения коренных национальностей, так и русских Центральной России. Преобладание среди русских переселенцев горожан, их сравнительно высокий образовательный уровень, доминирование в государственных учреждениях, учебных заведениях всех регионов Российской империи русского языка, особенности национальной политики царского правительства определили относительно массовую занятость местных русских профессиями преимущественно умственного труда, а в сфере физического труда – их повышенное участие в крупной фабрично-заводской промышленности, среди работников железнодорожного транспорта и связи. Сравнительно слабо в большинстве национальных регионов участвовали русские в сельскохозяйственном труде. Коренные национальности, как и русские центральных губерний России, занимались преимущественно сельским хозяйством, а в городах были относительно широко представлены в сфере обслуживания и мелкой торговли, строительстве, кустарно-ремесленном производстве, работали на небольших предприятиях легкой и пищевой промышленности.

В различных регионах распространенность среди местного русского населения тех или иных видов деятельности, как и роль русских в хозяйственном и культурном развитии районов их проживания, заметно варьировали, и в значительной степени определялись уровнем социально-экономического и культурного развития областей и губерний, политикой центральной власти, а также степенью включенности в те или иные хозяйственные отрасли и занятия людей коренной национальности.

В Бессарабии в первой половине XIX в. немалая часть русских была представлена сельскими жителями, но, уже начиная с 1850-1860-х годов, с ростом городов доля горожан среди русских заметно увеличилась, достигнув к 1897 г. почти 46%.

Уже с начала заселения русскими Бессарабии многие из них отличались от молдаван по характеру своих занятий. Если среди первых русских поселенцев в Бессарабии весомую часть составляли крестьяне, то к концу XIX в. крестьян в составе местных русских насчитывалось чуть более 40%, такой же была доля мещан, и около 10% приходилось на долю дворянских семей [Первая Всеобщая перепись..., 1905. С. 41]. Непосредственно в сельском хозяйстве работало лишь около трети русского самостоятельно-го (имеющего самостоятельный доход) населения, в то время как среди молдаван – более 80%.

В сравнении с молдаванами русские заметно чаще занимались умственным трудом. Составляя во всем занятом населении Бессарабии чуть более 10%, русские насчитывали почти пятую часть педагогов и воспитателей, свыше трети людей, занятых врачебной и санитарной деятельностью, а также работников науки, литературы, искусства. Русские доминировали и в сфере управления, и в вооруженных силах. Более 60% служащих государственной администрации, суда, полиции, юридической и сословной службы Бессарабской губернии было представлено русскими. Активно развивалось русское купечество [Первая Всеобщая перепись..., 1905. С. 41].

Однако, как и у подавляющего большинства населения Бессарабии, не отличающейся особо выдающимися показателями экономического развития, социально-культурный уровень местных русских в те годы оставался не высоким. По относительной численности образованных людей, доле учителей, врачей, работников культуры они отставали от русских жителей ряда других национальных регионов Российской империи. Доля, например, среди русского населения Бессарабии людей, занятых профессиями преимущественно умственного труда, составляла лишь чуть выше 7%, что было ниже, чем, например, у русских Эстляндской, Виленской, Киевской, Минской, Тифлисской губерний.

В те годы Бессарабия не имела особых успехов и в индустриальном строительстве. В результате того, что русские рабочие и специалисты в немалой своей части сосредотачивались на пред-

приятнях крупной фабрично-заводской промышленности, становление которой в Бессарабии еще только начиналось, общий уровень занятости русских в промышленно-ремесленном производстве был ниже, чем у молдаван. Немало русских, в особенности женщин, работало в богатых домах в качестве прислуги.

Оценивая в целом последние десятилетия пребывания Бессарабии в составе Российской империи, можно сказать, что, в целом отраслевая и социально-профессиональная структура русских не отличалась особым разнообразием. Большинство занималось физическим трудом, в том числе в промышленно-ремесленном производстве, сельском хозяйстве, обслуживании и торговле. Тем не менее, социальный статус и уровень образования местного русского населения был выше, чем у представителей других местных этнических общностей, именно на русских здесь преимущественно ложились управленческие и военные функции, а также обязанности по культурно-просветительскому, образовательному и медицинскому обслуживанию.

Период вхождения Бессарабии в состав Румынии оказал на местное русское население в основном негативное влияние. Руководством Румынии осуществлялась политика массового вытеснения русских и русскоязычных из государственных органов, системы образования, культуры. Русский язык был изгнан из государственной сферы, что сразу же отразилось на многотысячном отряде чиновников и служащих, многие из которых лишились работы. Из-за упадка промышленности и сельского хозяйства пострадало и немало представителей рабочего класса и крестьянства. Значительная часть крестьянских хозяйств была разорена, а в городах выросла безработица. Началась массовая миграция русских, украинцев, евреев, гагаузов за пределы страны.

Иная ситуация сложилась в созданной в 1918 г. на левом берегу Днестра МАССР. В 1920-1930-х годы в порядке организованной миграции с целью ускорения хозяйственного и культурного развития республики, ее индустриализации сюда были направлены из других регионов квалифицированные рабочие и специалисты, среди которых было немало русских. Соответственно менялся отраслевой и социально-профессиональный состав местного русского населения. В нем росла доля рабочих и интеллигенции. Однако этот процесс еще не принял массовый характер, в том числе в силу еще сравнительно низкого «стартового» уровня

местного русского населения, которое проживало в районах, ранее относившихся к Херсонской губернии, и работало в основном в сельскохозяйственном производстве.

Радикальные перемены в характере трудовой занятости русских Молдавии начались после образования Молдавской советской социалистической республики в составе СССР. Эти изменения были обусловлены не только естественным ходом социально-экономического и культурного развития республики, но и во многом командно-волевыми решениями центральной власти. Политика советского руководства по «подтягиванию» отставших в прошлом республик, по форсированию в них процессов индустриализации и урбанизации, утвержденная решениями X и XII съездов ВКП(б), вела к необходимости значительных кадровых перемещений. Нередко русские, как и украинцы, белорусы, евреи, имевшие по сравнению с рядом других народов Союза более высокий образовательный уровень, более широкие навыки индустриальной культуры, опыт работы в «городских» сферах деятельности, восполняли нехватку кадров в тех республиках, где участие титульных этносов в ряде хозяйственных отраслей оставалось невысоким и не обеспечивало темпов развития, намеченных центральной властью. Волей или неволей русские специалисты и квалифицированные рабочие из разных областей Союза переселялись в Молдавию, пополняя преимущественно население крупных городов, в которых началось интенсивное развитие отраслей индустрии, науки, культуры, искусства, с, соответственно, широким участием русских. В этой связи хотелось бы привести несколько цифр, демонстрирующих масштабы переселенческой политики тех лет: по данным переписей населения Молдавии 1959 и 1989 гг. за данный период общая численность населения республики увеличилась на 50,3%, русского же – на 91,8% [Остапенко Л.В., Субботина И.А. М., 1998. С. 31].

В советский период основными факторами, определяющими характер трудовой занятости русского населения, живущего в союзных республиках вне России, и его участие в межэтнической трудовой кооперации были в основном те же, что и раньше – особенности социально-экономического и культурного развития республик, их отраслевая специализация, включенность в те или иные отрасли и занятия титульного народа, политика центральной власти. Но соотношение их по степени влияния

стало несколько иным. Заметно снизилась роль такого фактора, как хозяйственная специфика республики. Конечно, в первые десятилетия после присоединения Молдавии к СССР ее сельскохозяйственная ориентация сказывалась и на местном русском населении. По данным переписи 1959 г. русское население Молдавии среди русского населения других союзных республик отличалось одним из наиболее высоких показателей относительной численности работников сельскохозяйственного производства (занимая третье место после русских России и Армении).

Однако в тот период профессионально-отраслевой состав русских, их вклад в развитие экономики и культуры республики в гораздо большей мере обуславливались политическими факторами и особенностями трудовой специализации титульного народа. Основной миссией русских, живущих в союзных республиках вне России, стало восполнение кадров в тех видах труда, где участие титульных народов оставалось недостаточно представительным. В конце 1950-х годов, например, Молдавия, имевшая еще весьма недолгий стаж пребывания в составе Союза, по многим показателям отставала от других республик, как и молдаване – от других титульных народов. В Молдавии отмечался один из самых высоких процентов сельскохозяйственного населения, относительно слабое развитие индустрии и отраслей с преобладанием умственного труда, низкий уровень образования местных жителей. Тем не менее, русские Молдавии среди русского населения 15 союзных республик (включая Россию) занимали даже в то время пятое место по относительной численности работников интеллектуальных профессий, такую же позицию – по доле промышленного персонала и среднему числу лет обучения [Русские, 1992. С. 93, 243].

В то же время принципиальных различий в общих тенденциях развития трудовой занятости русских и титульных народов республик их проживания уже не существовало. В течение всего периода советской власти и у титульных народов, и у русских росла доля работников умственного труда, квалифицированных рабочих, индустриального персонала, людей, занятых в отраслях просвещения, здравоохранения, науки, культуры, а доля обслуживающих сельское хозяйство снижалась. Однако темпы и характер этих процессов у представителей отдельных этнических общностей были далеко неодинаковыми. Можно заметить, что

динамика отраслевого и социально-профессионального состава русских в той или иной мере была обратно пропорциональной динамике соответствующих показателей у молдаван.

В процессе социально-культурного роста молдаван, более массового вовлечения их в те или иные профессии квалифицированного труда в городских отраслях хозяйства темпы развития соответствующих профессионально-отраслевых групп у местных русских снижались и наоборот. Это довольно наглядно демонстрируют данные таблицы 1, в которой показаны изменения отраслевого состава русского и молдавского городского населения за тридцатилетний период (1959 – 1989 гг.). Анализ отраслевой структуры именно горожан был необходим для того, чтобы «нейтрализовать» влияние поселенческого фактора, так как вполне понятно, что численный перевес среди молдаван жителей села, где преобладают сельскохозяйственные отрасли, неизбежно «скорректирует» и отраслевую структуру всего молдавского населения. Кроме того, необходимо было учитывать крайне низкую и постоянно убывающую численность сельских жителей у русских.

Таблица 1

**Динамика отраслевого состава русских и молдаван.  
Городское население, %**

Отрасли	Русские		Молдаване	
	1959 г.	1989 г.	1959 г.	1989 г.
Промышленность	32,9	38,0	29,0	33,1
Строительство	8,9	10,3	9,5	12,3
Транспорт, связь	11,6	7,8	7,9	8,4
Сельское хозяйство	6,0	1,0	22,1	7,1
Торговля, обслуживание	7,2	12,4	7,8	13,1
Медицина	7,3	6,3	5,4	7,2
Образование	7,5	9,8	5,2	8,9
Культура, наука	2,8	4,9	1,9	3,1
Управление	6,0	7,8	3,2	5,1
Прочие отрасли	9,8	1,7	8,0	1,7
<b>Итого</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Таблица составлена по материалам Всесоюзных переписей населения МССР 1959 и 1989 гг.

По материалам таблицы четко видно, что в течение исследуемого 30-летнего периода у русского населения Молдавии особенно интенсивно пополнялись (в относительном выражении) те отрасли, где у молдаван отмечался более слабый прирост кадров (например, в промышленности). И, напротив, – там, где включенность представителей титульного народа заметно росла, русский персонал по относительной величине или увеличивался незначительно (строительство, торговля и обслуживание, образование) или его доля снижалась (медицина, транспорт и связь).

Аналогичные процессы можно было наблюдать и в картине динамики социально-профессионального состава молдаван и русских (табл. 2). Особенно впечатляющей выглядела разница в темпах роста за рассматриваемый тридцатилетний период группы работников квалифицированного умственного труда: у молдаван она увеличилась в 2,57 раза, у русских – в 1,26. Заметно расширилась среди молдаван группа занятых квалифицированным физическим трудом, в то время как среди русских она почти не изменилась по относительной величине.

Таблица 2

**Динамика социально-профессионального состава русских и молдаван.  
Городское население, %**

Социально-профессиональные группы	Русские		Молдаване	
	1959 г.	1989 г.	1959 г.	1989 г.
Работники умственного труда	40,4	46,9	13,7	32,1
В том числе:				
Работники квалифицированного умственного труда	27,0	34,2	9,1	23,4
Работники малоквалифицированного умственного труда	13,4	12,7	4,6	8,8
Работники физического труда	59,6	53,1	86,3	67,9
В том числе:				
Работники квалифицированного физического труда	36,2	37,2	37,0	45,8
Работники мало – и неквалифицированного физического труда	23,4	15,8	49,3	22,1
<b>Итого</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Молдавия в этом отношении не была исключением. В большинстве союзных и автономных республик социально-культурный рост народов, имевших сравнительно низкие «стартовые» показатели, проходил более интенсивно, чем у этнических общностей, заметнее ушедших вперед в своем развитии. Но на примере Молдавии можно видеть, что именно русские оказались той этнической группой, которая выполняла определенную корректирующую роль в процессе формирования отраслевого и социально-профессионального состава трудовых ресурсов республики. Именно у русских по сравнению со всеми другими этническими общностями Молдавии темпы роста наиболее престижной и активно пополняемой группы интеллигенции (специалистов и руководителей) оказались особенно «зависимыми» от темпов социального роста молдаван, т.е. в этот период они были самыми низкими. Этого нельзя было сказать о представителях других местных этнических общностей. Причем не только о народах, действительно отстававших в прошлом по социально-образовательному уровню (гагаузы, болгары), но и, например, о евреях и украинцах. Так, у евреев, живущих в Молдавии и имевших в конце 1950-х годов самый высокий процент работников квалифицированного умственного труда (в том числе по сравнению с русскими), этот показатель и в дальнейшем продолжал увеличиваться достаточно интенсивно, к концу 1980-х годов он вырос в полтора раза. Не отставали в этом отношении и украинцы, расширившие свои отряды интеллигенции в 1,4 раза.

Благодаря подобной «гибкости», проявленной работниками русской национальности, развитие экономики и культуры Молдавии, социально-культурный рост ее титульного народа шли достаточно успешно. С одной стороны, русские продолжали заполнять те трудовые «ниши», где молдаване были представлены недостаточно широко, что создавало нормальные условия для полноценного функционирования всего народнохозяйственного комплекса республики без сбоев и кадровых проблем. С другой стороны, молдаванам открывались возможности для активного участия в тех отраслях хозяйства и сферах деятельности, в которых они были наиболее заинтересованы. Одновременно сокращались различия в отраслевой и социально-профессиональной структуре молдаван и русских, совершенствовался социально-культурный облик молдаван.

Чем же конкретно выделялись русские Молдавии по характеру своей занятости, что важного они смогли внести в экономическое и культурное развитие этой республики? В разные периоды роль русских в системе трудовой кооперации народов Молдавии была далеко неоднозначной. Наиболее весомой и многовекторной она была в первые десятилетия после вступления Молдавии в Советский Союз, когда различия этнических культур в сфере труда проявлялись особенно рельефно. Специфика отраслевого и социально-профессионального состава титульного и русского населения обуславливалась, прежде всего, разным уровнем их урбанизации, исторически сложившейся хозяйственной специализацией, разницей в образовательном уровне, своеобразием образа жизни, культуры и традиций, а также политикой центральной власти, прежде всего, по трудовой миграции.

Основной водораздел в отраслевой структуре работников русской и титульной национальности приходился на сельскохозяйственные отрасли, что во многом было связано с особенностями поселенческой структуры этих этнических общностей – у русских горожане заметно доминировали по численности, у многих же титульных народов, в том числе у молдаван подавляющее большинство населения составляли сельчане, занятые сельскохозяйственным трудом. Однако и отраслевой состав городского населения имел определенную этническую специфику, которая в отдельные периоды проявлялась с разной степенью остроты.

В 1950-1960-е годы русские занимали ведущие позиции в большинстве сельскохозяйственных отраслей как в городской, так и в сельской местности. По данным переписи населения 1959 г. при доле в занятом городском населении Молдавии равной 29% русские в городах насчитывали почти 40% всех руководителей производственных предприятий и организаций, ИТР, от трети до половины учителей, преподавателей вузов, врачей, медицинских сестер, научных работников, художественной интеллигенции, более трети рабочих промышленности, транспорта и связи. В сельской местности, где доля русских не превышала 4%, их вклад в развитие молдавского села, в повышение образования сельской молодежи, медицинское и культурно-бытовое обслуживание сельских жителей также был довольно заметным.

Русские составляли, например, почти 15% сельских учителей и более четверти врачей. Тем самым русские, наряду с евреями и украинцами, создавали основу для успешного образовательного и культурного роста всего населения республики.

В составе руководства Молдавии, включая партийное, удельный вес русских был также весьма солидным. Обязательное включение русских в аппарат управления можно назвать одним из типичных примеров влияния политики центральной власти на профессионально-отраслевой состав русских и их позиции в республиках, что было характерно и для царской России.

Несмотря на декларируемую советской властью коренизацию управленческого аппарата союзных и автономных республик, в руководстве многих «национальных» регионов основные функции в послевоенные годы выполняли представители местного русского населения, ставшие там проводниками политики центра и контролирующие ситуацию на местах. Так, согласно материалам переписи населения 1959 г., среди занятого городского населения Молдавии молдаване составляли 28,7%, русские – 28,8%, а среди работников управления соответственно 19,3% и 46%. В сельской местности наблюдалась такая же диспропорция. Доля молдаван в сфере руководства была почти в полтора раза ниже их доли в сельском населении (соответственно, 57% и 77%), у русских же в данном соотношении первый показатель «перевешивал» второй в 6 раз.

Однако уровень занятости русских в названных отраслях не был стабильным и постепенно снижался по мере заполнения их кадрами из среды титульного народа (табл. 3). Здесь все большую актуальность приобретал культурно-языковой фактор. Русские в более массовом масштабе сосредотачивались в отраслях, где не требовалось хорошее знание языка и культурно-бытовых особенностей титульного народа, составляющего большинство населения республики. Так, например, с конца 1950-х годов до конца 1980-х годов индекс участия русских (рассчитываемый с учетом доли русских как в отдельных отраслях хозяйства, так и в занятом населении республики) в здравоохранении и просвещении сократился в 2,5 раза. В городской местности доля русских среди работников образования стала практически равной их удельному весу в населении, а медицины – даже несколько ниже. Довольно резко за этот период упало представительство



русских в органах государственного управления. В городах величина индекса участия русских в этой сфере снизилась за рассматриваемый период со 159 до 93, т.е. уже в конце 1980-х годов среди государственных чиновников в городах Молдавии русских стало относительно меньше, чем их доля в городском населении. Такие профессионально-отраслевые группы интеллигенции, как руководители государственного аппарата, медицинские работники, юридический персонал оказались среди русских по относительной величине малочисленнее по сравнению с молдаванами.

С ростом образовательного и профессионального уровня молдаван между ними и русскими стала несколько обостряться конкуренция за социально продвинутые места, работу в престижных сферах деятельности. Однако, в Молдавии этот процесс носил менее острый характер, чем в ряде других союзных республик, благодаря довольно четко оформленной межэтнической профессионально-отраслевой специализации. Уже в первые годы пребывания Молдавии в составе Союза у местного русского населения сформировались те черты трудовой занятости, те функции в системе трудового взаимодействия народов Молдавии, которые сохранили свою значимость вплоть до настоящего времени. Среди них, в первую очередь, следует назвать повышенное участие русских в производственных отраслях, связанных с техникой, где требовался достаточно высокий уровень профессиональной квалификации. Это отрасли тяжелой индустрии, такие как электротехническая, машиностроение и металлообработка, воздушный и железнодорожный транспорт, связь, а также отдельные отрасли науки. В целом в промышленности за исследуемый 30-летний период уровень участия русских снизился только в сельской местности, в городах он остался примерно на том же уровне. Среди всех работников промышленности русские в конце 1980-х годов составляли почти пятую часть, также как и среди работников транспорта и связи. В строительстве же (где уровень квалификации работников был ниже) они уже заметно уступали молдаванам. Подобная производственно-техническая специализация русских имела тенденцию к постоянному воспроизводству, благодаря повышенному участию русской молодежи среди студентов вузов и техникумов технического профиля.

Таблица 3

**Уровень представительства русских в составе работников отдельных отраслей хозяйства Молдавии в 1959 и 1989 гг. %, индексы (И)\***

Отрасли		1959 г.			1989 г.		
		Всего город село			Всего город село		
Промышленность	%	25,2	30,0	13,0	21,5	23,9	6,7
	И	292	104	333	165	106	204
Строительство	%	22,6	29,2	11,3	15,5	21,7	4,3
	И	262	101	290	119	96	130
Транспорт, связь	%	28,8	36,4	12,5	18,9	23,3	4,9
	И	334	126	321	145	103	148
Сельское хозяйство	%	3,5	19,0	2,0	3,1	3,4	1,9
	И	41	66	51	24	15	58
Торговля, обслуживание	%	21,9	26,9	12,6	15,2	20,2	3,9
	И	254	93	323	117	89	120
Здравоохранение	%	22,6	31,7	13,5	13,0	21,4	3,7
	И	263	110	346	100	95	112
Просвещение	%	20,5	36,3	11,8	13,4	23,1	3,5
	И	238	126	303	103	102	105
Наука, культура	%	32,6	40,4	16,2	23,7	26,0	6,9
	И	379	140	416	182	115	210
Управление	%	32,9	40,6	17,2	23,3	24,3	7,1
	И	383	141	441	179	108	215
Информационные службы	%	-	-	-	26,9	47,0	-
	И	-	-	-	207	208	-
Доля в занятом населении		8,6	28,8	3,9	13,0	22,6	3,3

\* Величина индекса равна частному от деления доли русских в той или иной отрасли хозяйства на долю русских в занятом населении, умноженному на 100. Значения индексов, превышающих 100, говорят о повышенном участии русских в данной отрасли, ниже 100 – о пониженном. Чем выше индекс, тем, соответственно, заметнее уровень представительства русских.

Хотя молдаване, в отличие от многих других титульных народов бывших союзных республик, довольно активно включались в индустриальные отрасли, все же многие представители молдавской молодежи отдавали предпочтение профессиям, связанным с интеллектуальным трудом вне производства – в медицине, образовании, юриспруденции, культуре, управлении. Сказывался, так называемый, «синдром догоняющего», когда отстававшие в прошлом этнические общности, стремясь как можно скорее догнать и перегнать тех, кто ушел вперед в социально-культурном развитии, в массовом порядке ориентировались на высшее образование и занятие социально продвинутых мест в особо престижных с их точки зрения сферах. Работники же русской национальности продолжали концентрироваться в промышленных отраслях. В 1959 г., например, (по данным соответствующей переписи населения) доля занятых в промышленности среди русского городского населения Молдавии составляла 24%, а в отраслях просвещения, здравоохранения, науки, культуры – около 17%. В 1989 г. это соотношение заметно изменилось, причем в пользу промышленности: представительность ее работников в составе русских горожан увеличилась в полтора раза – до 35%, а персонал отраслей интеллектуальной сферы вне производства вырос лишь до 19%. У молдаван (как, впрочем, и у гагаузов, болгар, евреев), напротив, более интенсивно росла доля работающих в просвещении, здравоохранении, науке, культуре. С 1959 по 1989 гг. она увеличилась более чем в 5 раз, удельный же вес работников промышленного производства повысился только втрое.

Довольно четко обозначилась и определенная внутриотраслевая специализация русских и молдаван. Наиболее заметной она оказалась в промышленной сфере. Как и большинство других титульных народов союзных республик с многочисленным сельским населением, занятым производством и переработкой сельскохозяйственной продукции, молдаване в большей мере концентрировались в отраслях легкой и пищевой промышленности, где был не слишком высокий уровень технической оснащенности производства и ниже требования к профессиональной подготовке работников. Представители народов, имевших за плечами более богатый опыт индустриального развития, живущих преимущественно в городах, чаще работали в отраслях тяжелой индустрии. Весьма высоким был уровень участия русских в электроэнерге-

тике, в также в такой, ставшей для них традиционной отрасли хозяйства, как машиностроение и металлообработка. В конце 1950-х годов среди занятых в ней работников численность русских превышала число работающих здесь молдаван в 1,5 раза. По данным переписи 1959 г., на 10000 занятого городского населения среди молдаван приходилось 632 человека, занятого в машиностроении и металлообработке и 814 – в швейной и пищевой промышленности. У русских же это показатели выглядели зеркально противоположными – 956 и 691 человек.

Показательно, что с течением времени уровень участия русских в тяжелой индустрии, несмотря на постепенный рост представительства в ней молдаван, продолжал повышаться, что было в значительной мере связано с развитием индустриальных процессов в республике, ростом наукоемких, высокотехнологичных производств с преимущественно русским персоналом. Так, индекс участия русских среди рабочих машиностроения и металлообработки вырос с 1959 по 1989 гг. со 104 до 119. Составляя в 1989 г. в городском населении Молдавии 23%, русские насчитывали 27% токарей, 31% фрезеровщиков, 36% слесарей-инструментальщиков и т.п.

Ориентация русских на технические профессии отразилась и на составе работников отраслей торговли и обслуживания, в которых в целом представительство русского населения оставалось не высоким. Тем не менее, в ряде профессий участие работников русской национальности было довольно заметным, например, среди занятых в этих сферах операторов, ремонтников, техников и т.п.

Определенная этническая специализация существовала и в сельском хозяйстве. Немногочисленное сельскохозяйственное население у русских было гораздо шире представлено, по сравнению с молдаванами, специалистами и руководителями сельского хозяйства и механизаторами. В сельской местности доля русских в составе специалистов сельского хозяйства и руководителей сельскохозяйственного производства было более чем вдвое выше, чем во всем сельском населении, а среди механизаторов – в 1,2 раза выше. Молдаване были заняты преимущественно физическим трудом в земледелии и животноводстве.

Отраслевая специализация молдаван и русских отложила видимый отпечаток и на особенности профессионально-отраслевого

состава их интеллигенции – работников умственного труда, занятых на должностях, требующих высшего или среднего специального образования. Если у молдаван особенно интенсивно росли кадры массовой интеллигенции (учителей, врачей), то у русских – производственной. Хотя в конце 1950-х годов русские опережали молдаван по относительной величине всех профессионально-отраслевых групп интеллигенции, тем не менее, по доле ИТР эта разница достигала 4,5 раз, а педагогической – только 2 раз.

За тридцать лет среди всех специалистов и руководителей русской национальности (в городском населении) доля людей, занятых на производстве, достигла 49%, т.е. почти половина всей городской русской интеллигенции Молдавии была связана с индустриальной сферой (среди молдаван – чуть более трети). Это был один из самых высоких показателей среди русского населения, живущего в других союзных республиках, включая Россию. «Перекокс» в профессионально-отраслевом составе русской интеллигенции в сторону ее производственных кадров был весьма заметен. Разница в относительной численности наиболее крупных групп работников квалифицированного умственного труда – производственной и массовой интеллигенции – была выше 2-х раз в пользу первой (у молдаван это соотношение было примерно одинаковым).

В 1989 г. русские (в городах) русские насчитывали 31% всех производственных специалистов и руководителей (при доле в занятом городском населении 23%), в том числе 45% архитекторов и конструкторов, 31% главных инженерно-технических специалистов, 38% начальников производственно-технических управлений, отделов, секторов, групп, бюро, 30% начальников цехов, участков, мастерских.

Во многом «уступив» к концу 1980-х годов молдаванам бразды правления в партийно-государственной сфере, русские сохранили свои позиции в корпусе хозяйственных руководителей. Одной из причин этого было то, что многие крупнейшие хозяйственные объекты Молдавии, прежде всего, предприятия военно-промышленного комплекса, были построены на средства, инвестируемые союзными министерствами и ведомствами, и находились в подчинении последних, а их руководители назначались из Москвы. В конце 1980-х годов среди всех хозяйственных руководителей в городах Молдавии русские составляли 30%.

Работая преимущественно в городских отраслях хозяйства, в том числе требующих квалифицированного труда, русские отличались и по своему социально-профессиональному составу. В 1950-60-е годы по относительной численности всех работников интеллектуальных профессий молдаване даже в городах отставали от русских втрое. В сельской местности данный показатель у молдаван был ниже по сравнению с местными русскими более чем в 5 раз. Особенно высоким было представительство русских среди работников умственного труда высшей квалификации. По данным переписи 1959 г. в городах русские составляли почти половину (46,3%) всех специалистов высшего звена. В сельской местности наиболее заметным представительством русских отличались специалисты средней квалификации – 24,9% (при доле русских в занятом сельском населении – 3,9%).

Важно отметить, что высокие социальные позиции русских обеспечивались их соответствующим образовательным уровнем, который был выше не только по сравнению с молдаванами, но и с другими этническими общностями Молдавии за исключением евреев. В 1959 г. численность людей с вузовскими дипломами в расчете на 10000 населения от 10 лет и старше в городах у русских была более чем втрое выше, чем у молдаван (соответственно 55 и 17).

В последующие годы число высокообразованных людей росло и у молдаван, и у русских. Несмотря на то, что у молдаван этот процесс шел более быстрыми темпами, по доле выпускников вузов и техникумов русские и в конце 1980-х годов еще примерно вдвое продолжали опережать молдаван. Тем не менее, различия между молдаванами и русскими по относительной численности работников квалифицированного умственного труда сокращались еще заметнее, чем в сфере образования. Хотя и в конце 1980-х годов доля интеллигенции в составе русских оставалась относительно более массовой по сравнению с молдаванами, индекс участия русских среди всей республиканской интеллигенции последовательно снижался – с 334 в 1959 г. до 176 в 1989 г., а в городском населении – со 133 до 124. Уровень представительства русских, как и раньше, оставался особенно высоким среди специалистов высшей квалификации, второе место занимала группа руководителей, затем шли служащие (работники умственного труда, не

требующего высшего или среднего специального образования) и, наконец, специалисты средней квалификации.

Благодаря тому, что молдаване еще значительно доминировали в составе работников физического труда, в том числе квалифицированного, участие русских здесь выглядело не столь внушительным как в сфере умственного. Тем не менее, как и среди работников интеллектуальной сферы, степень представительства русских здесь росла от менее квалифицированных групп к более квалифицированным. В 1989 г. индекс участия русских был соответственно равен: в группе мало – и неквалифицированных рабочих – 62, рабочих со средней квалификацией – 80 и с высшей квалификацией – 117.

Таким образом, можно сказать, что в период советской власти социальные позиции русских в Молдавии оставались достаточно высокими. Накануне распада Союза при стабильном росте участия молдаван в большинстве сфер деятельности русские оставались сравнительно широко представленными как в ведущих отраслях хозяйства, так и в наиболее высокостатусных социальных группах. В то же время, анализируя весь рассматриваемый 30-летний период, нельзя не отметить, что в одних профессионально-отраслевых отрядах уровень занятости русских постепенно снижался (отрасли управления, просвещения, науки, культуры, строительства, городского транспорта), в других же оставался или стабильно низким (сельское хозяйство, торговля и бытовое обслуживание, легкая и пищевая промышленность), или стабильно высоким (рабочие тяжелой промышленности, производственная и хозяйственно-управленческая интеллигенция). Работая в качестве рабочих тяжелой индустрии, производственных специалистов и руководителей, русские вносили тот вклад в экономику республики, значимость которого с течением времени не снижалась. Занимая в течение десятилетий соответствующую «трудовую нишу», беря на себя определенные трудовые обязанности в системе внутри республиканской трудовой кооперации, работая в тесном взаимодействии с молдаванами, работники русской национальности не только укрепляли экономическую базу Молдавии, но и создавали благоприятные условия молдаванам для массового роста среди них квалифицированных кадров сельскохозяйственного производства, массовой, научной и творческой интеллигенции, государственных чиновников и т.п. В то

же время нельзя не сказать о том, что с течением времени роль русских в системе межэтнической трудовой кооперации в Молдавии сужалась, оставаясь к началу реформ достаточно заметной в меньшем числе профессионально-отраслевых групп, нежели раньше, и, главным образом, в среде городского населения.

После распада Союза и суверенизации бывших союзных республик положение в них местного русского населения кардинально изменилось. Хотя, как и в прошлом, основными факторами, определяющими базовые черты трудовой занятости русских, оставались социально-экономические, политические и этнокультурные, характер и степень их влияния вновь стали иными. К тому же к ним еще добавились миграционные факторы.

Весомая роль стала принадлежать новым политическим условиям жизни русского населения Молдовы, воздействие которых на сферу трудовой занятости русских, в отличие от прошлых лет, приобрело преимущественно негативный оттенок, особенно в первые годы «перестройки». Молдавию можно отнести к тем странам нового зарубежья, политика которых в отношении местного русского населения была сравнительно жесткой. Из «старшего брата» русские превратились в интервентов, людей «второго сорта», пребывание которых в республике стало не желательным. Провозглашение в 1989 г. языка титульной национальности единственным государственным языком, перевод на латиницу и идентификация его с румынским языком, а также установление неоправданно коротких сроков перехода на этот язык системы образования и делопроизводства, издательского дела и других сфер поставило русских, большинство которых не владело молдавским, в почти безвыходное положение.

Развернутая национал-радикалами этническая чистка в Молдавии начала 1990-х годов, направленная на «выдавливание» русского и другого русскоязычного населения из республики с целью построения моноэтнического унитарного государства, сокращение сферы использования русского языка, закрытие русских школ и детских садов, резкое ограничение русскоязычным доступом к высшему и среднему специальному образованию сопровождалось нагнетанием вражды к этническим меньшинствам, в первую очередь, к русским, резким обострением межэтнических отношений. И лишь давние традиции межэтнической толерантности, в том числе основанные на взаимопомощи и трудовой коо-

перации, воспрепятствовали размежеванию в стране, перерастанию противоречий между русскими и молдаванами в открытый конфликт.

Одной из форм новой национально-языковой политики в социально-экономической сфере стала кадровая. Еще в начальный период государственного строительства руководство Республики Молдова приняло ряд законов, в той или иной мере ущемляющих интересы национальных меньшинств. Знание государственного языка стало необходимым требованием при приеме на работу, при повышении в должности, переаттестации и т.п. Однако, нередко не только языковая некомпетентность, но этническая принадлежность существенно осложняли жизнь работников русской национальности. Массовые кадровые перестановки были начаты с государственного аппарата, в котором уже в начале 1990-х годов представителей этнических меньшинств практически не осталось. Серьезный характер приобрели увольнения в среднем звене государственных и административно-хозяйственных органов, научных организациях, в высшей школе, проектных институтах, учреждениях здравоохранения, органах МВД, в средствах массовой информации и т.п. Русским пришлось потесниться и в сфере хозяйственного управления, где до последних лет они занимали ведущие позиции, кадровые потери понес и научно-технический и промышленно-производственный персонал [подробнее см.: Шорников П.М., 1997].

Подобная политика, вполне понятная с точки зрения руководства республики, желающего видеть более широкое представительство людей титульной национальности на ключевых постах экономики и культуры, особенно в период хозяйственного разгосударствления, передела собственности, тем не менее, не могла быть социально и экономически продуктивной. Прежде всего, потому что уровень образовательной и профессиональной подготовки русских оставался еще гораздо выше, чем молдаван. К тому же далеко не все молдаване были готовы в одночасье освоить новые сферы деятельности, новые занятия, особенно профессии высококвалифицированных специалистов технического профиля. Попытка разорвать складывавшееся десятилетиями трудовое взаимодействие народов можно назвать одной из самых серьезных ошибок молдавского руководства в первые годы построения нового государства.

В результате массового отъезда русских и новой кадровой политики экономика молодой республики ощутила явный недостаток квалифицированного персонала во многих хозяйственных отраслях. Экономический кризис, особенно болезненно ударивший по индустриальной сфере, и, прежде всего, по высокотехнологичным производствам, где в значительной мере были заняты русские, несколько притушил остроту кадровой проблемы. Однако постепенно с возрождением экономики Молдовы потребность в опытных квалифицированных кадрах стала все более злободневной. Тем более, что основные задачи этнической мобилизации были решены – ведущие посты в сфере управления, культуры и образования получили молдаване и румыны.

В таблице 4 приводятся данные об уровне представительства русских в ряде профессионально-отраслевых групп в 1989 и 2004 гг., которые убедительно доказывают, что снижение участия русских в отдельных сферах деятельности было во многом связано с изменением политической обстановки в стране.

Таблица 4

**Динамика представительства русских в ряде профессионально-отраслевых групп. Городское население. Индексы участия**

Профессионально-отраслевые группы	Годы	
	1989	2004
	<i>Уровень представительства понизился</i>	
Работники органов управления	93	49
Работники охраны общественного порядка	98	28
Юридический персонал	106	82
Преподаватели вузов	122	65
Учителя	110	92
Врачи	89	66
Работники литературы и искусства, включая СМИ	126	94
Хозяйственные руководители	131	112

	Уровень представительства повысился	
Рабочие машиностроения и металлообработки	119	132
В том числе: слесари инструментальщики, сборщики	126	141
Рабочие транспорта и связи	108	122
В том числе: машинисты ж/д транспорта	101	144
Строители	64	102
Работники торговли и обслуживания	83	107
В том числе: продавцы	80	124
Рабочие по ремонту бытовых приборов	139	178
Операторы ЭВМ	122	149
	Уровень представительства остался высоким	
Экономисты, бухгалтеры, пр. работники финансовой сферы	132	130
Техники	142	138
Инженеры, архитекторы, конструкторы	161	169
	Уровень представительства остался низким	
Рабочие пищевой промышленности	73	76
Водители автотранспорта	62	71

Как видно, особенно активно русские были потеснены из сферы управления, органов охраны общественного порядка, из тех видов деятельности, которые были связаны с образованием и воспитанием подрастающего поколения, а также с формированием общественного мнения. Русские не только сократили свое представительство в управленческом корпусе, но и в составе самого русского населения доля работников этой группы уменьшилась. Например, численность государственных чиновников в расчете на 10000 занятого городского населения у молдаван выросла с 1989 по 2004 гг. более чем в полтора раза, а у русских во столько

же раз уменьшилась, став самой низкой по сравнению со всеми крупными этническими общностями Молдовы.

В составе русских сократилась доля работников образования, медицины, науки, культуры, искусства. В то же время ряд представителей высококвалифицированных профессий, в том числе учителя, врачи, юристы сумели несколько пополнить свои ряды, хотя данный процесс шел гораздо медленнее, чем у других национальностей, в особенности у молдаван.

Несмотря на жесткий экономический кризис и далеко не всегда удачно проводимые реформы, республика продвигалась вперед как в социально-экономическом, так и в культурном отношении. И занятое местное русское население, как составная часть трудовых ресурсов Молдовы, не могло выпасть из этого общего процесса. Кардинальные социально-экономические преобразования, произошедшие в республике, коренным образом затронули и русских. Также как и раньше общие тенденции развития отраслевого и социально-профессионального состав русских соответствовали республиканским. При этом русские все заметнее начали терять свою профессионально-отраслевую обособленность, «сливаясь» по характеру труда с представителями других местных этнических общностей.

Как и во всем населении, у русских в результате деиндустриализации экономики, явившейся результатом экономического кризиса, отраслевой перестройки хозяйства, развития частного сектора, прежде всего, в непроизводственной сфере, резко упала доля занятых в индустриальных отраслях и значительно выросла – в торговле и обслуживании. Произошел процесс, который вряд ли можно было спрогнозировать раньше, учитывая прежнюю специализацию местного русского населения – доля занятых в отраслях торговли и обслуживания «перевесила» удельный вес индустриального персонала (соответственно 35% против 26% по городскому населению) и стала выше, чем у молдаван. В условиях развала базовой отрасли русских – крупной промышленности, ее высокотехнологичных отраслей, а также антирусской политики руководства Молдовы в первые годы ее суверенизации многие русские были вынуждены покинуть республику, а оставшиеся – в поисках средств существования искать любую работу, как в государственной, так и формирующейся частной сфере. При этом русские испытали тяжелый психологический шок, который был

вызван не только потерей работы и снижением шансов социальной мобильности, но и резким ухудшением отношения к русскому населению со стороны титульного, прежде всего, на уровне органов власти, где стали доминировать молдаване и румыны.

Тем не менее, русские сумели не только справиться с этой новой ситуацией, но и постепенно восстановить свои утраченные позиции, хотя и в других сферах деятельности. В этом им, несомненно, помогли их исторический опыт, в том числе умение приспосабливаться к переменам в характере трудовой занятости титульного народа, высокий образовательный и профессиональный уровень, широта производственных связей, опыт работы в «городских» отраслях хозяйства, длительное проживание в крупных городах, вырабатывающее способность к мобильности, контактности, быстрому усвоению нового и т.п.

Нельзя не заметить повысившееся внимание русских к тем отраслям хозяйства, которые в начальный период перехода к рыночной экономике, стали развиваться наиболее интенсивно, и где в первую очередь начался процесс приватизации, формирования частных предприятий, предпринимательских структур. Это сферы торговли, обслуживания, строительства, финансово-кредитная. Возможно, и без особого желания и с болью в сердце бывшие русские инженеры и учителя встали за прилавки магазинов, заменили на стройках уехавших на заработки (в том числе в Россию) молдаван, основали свои небольшие посреднические фирмы, ремонтные мастерские и т.п. Как видно из таблицы 4, уровень участия русских резко повысился среди строителей, продавцов, работников сферы обслуживания, занятых ремонтными работами, и т.п.

Молдаване также продолжали пополнять свои «традиционные» сферы торговли и обслуживания, но в условиях открывшихся новых возможностей для карьерного роста в государственной сфере, молдавская молодежь с еще большим энтузиазмом стала осваивать профессии квалифицированного умственного труда в пользующихся в ее среде особой популярностью отраслях образования, медицины, науки, культуры, экономики, юриспруденции, управления

Принципиально важно, что русские сумели довольно органично вписаться и в новую рыночную экономику. Правда, для многих русских, предпочитающих работу на государственных

предприятиях и, судя по этносоциологическим опросам, с большим недоверием и опаской относившихся к рыночным реформам, процесс рыночной адаптации оказался весьма сложным и болезненным. Однако материалы статистики и этносоциологических исследований убедительно показали, что в ряде случаев русские оказались в условиях рыночных отношений в более выигрышном положении, нежели молдаване (табл. 5). Хотя доля русских в занятом городском населении за последние годы почти вдвое сократилась по сравнению с концом 1980-х годов, составив менее 13%, во многих профессионально-отраслевых группах, в том числе сравнительно новых (не только для русских, но и для всей экономики республики, перешедшей на рельсы рыночных отношений), русские насчитывали сравнительно солидную долю – от пятой части до трети работников.

Таблица 5

**Уровень представительства русских в ряде профессионально-отраслевых групп, характерных для рыночной экономики. Городское население. Индексы участия**

Профессионально-отраслевые группы	Индексы участия
Руководители малых экономико-социальных единиц (преимущественно частных)	122
Руководители подразделений, осуществляющих общую коммерческую деятельность, операции с недвижимостью, посреднические и др. услуги	143
Специалисты по предпринимательской деятельности	132
Специалисты в финансово-банковской системе	130
Руководители подразделений по маркетингу и сбыту продукции	162
Средний персонал в области финансов и недвижимости	111
В том числе:	
Дилеры, брокеры	160
Агенты по продаже имущества	184
Агенты по техническим и коммерческим продажам	145

В то же время, заметно расширив диапазон занятий, заняв свое место в развитии рыночных процессов в Молдове, русские остались верны своим прежним трудовым ориентациям. Как и

почти полвека назад русские вновь взялись за восстановление разрушенных кризисом индустриальных отраслей, высокотехнологичного, конкурентноспособного производства. По материалам таблицы 4 видно, что представительство русских возросло среди рабочих машиностроения и металлообработки, работников предприятий транспорта и связи, операторов ЭВМ. Производственно-техническая специализация русских осталась достаточно очевидной. Сохранилась высокая представительность русских среди инженерно-технических работников, особенно высококвалифицированных. При доле в занятом городском населении 12,8% русские составляли в 2004 г. около 22% архитекторов, инженеров, конструкторов, столько же специалистов по информатике, около 20% руководителей предприятий добывающей и обрабатывающей промышленности, начальников служб компьютерного обеспечения и подразделений научно-технического развития и т.д. Как и раньше, осталось сравнительно низким участие русских в отраслях легкой и особенно пищевой промышленности, на предприятиях автотранспорта.

Довольно рельефными выглядели особенности профессионально-отраслевой специализации русской и молдавской интеллигенции. Хотя спектр занятий специалистов и руководителей существенно расширился и русская интеллигенция была представлена производственно-техническими отрядами уже лишь на четверть, а не на половину, этот показатель был заметно выше по сравнению не только с молдаванами, но и украинцами, румынами, гагаузами, болгарам. Не исчезла разница и в соотношении у молдаван и русских государственных управленцев и руководителей производства. Несмотря на то, что молдаване стали гораздо активнее занимать должности хозяйственных руководителей, представительство русских среди последних все еще оставалось сравнительно высоким. В некоторых профессионально-отраслевых группах дистанция между молдаванами и русскими была настолько явной, что отпадали всякие сомнения в сохранении определенных черт трудовой межэтнической специализации даже в новое время. Так, например, в составе специалистов в области общественных и гуманитарных наук индекс участи русских опускался до 69, а в области физики, химии, математики, геологии взлетал до 181-182.

Однако подобные различия касались в основном отдельных конкретных видов трудовой деятельности, в целом же отрасле-

вой состав русских и молдаван – городских жителей характеризовался уже значительным сходством. Дистанция сохранялась лишь в сфере сельскохозяйственного труда, которым молдаване продолжали заниматься в 5 раз чаще, нежели русские (если иметь в виду все население – городское и сельское).

Такие же тенденции были характерны и для развития социально-профессионального состава молдаван и русских, дистанция между которыми в этом отношении значительно сократилась. К 2004 г. у представителей всех этнических общностей Молдовы уверенно росла доля работников умственного труда, в том числе квалифицированного. По относительной величине специалистов и руководителей, занятых на должностях, требующих высшего или среднего специального образования, молдаване практически догнали русских (соответственно 45,4% и 48,4% по городскому населению), хотя по численности людей с дипломами вузов и техникумов они продолжали отставать от местного русского населения примерно в 1,4 раза (по городскому населению). Соответственно и у молдаван, и у русских сузилась группа работников физического труда, но у молдаван шло одновременное сокращение как доли квалифицированных, так и мало – и неквалифицированных рабочих, у русских же – только квалифицированных.

В итоге уровень представительства русских уменьшился по сравнению с 1989 г. во всех группах умственного труда, сохранившись, тем не менее, выше удельного веса русских в занятом городском населении. Примерно таким же осталось участие русских в составе квалифицированных рабочих. А вот среди мало- и неквалифицированных – оно возросла (табл. 6). Подобный процесс оказался довольно неожиданным и носил, на наш взгляд, ситуационный характер, так как во многом был связан с миграционными факторами, в том числе возрастным и социально-профессиональным составом трудовых мигрантов.

Несмотря на рост представительства русских среди работников мало – и неквалифицированного физического труда, в составе самого занятого русского городского населения эта группа относительно уменьшилась. В целом, русские горожане, как и раньше, были заняты преимущественно профессиями умственного труда (свыше 60%), а профессионально подготовленные кадры (специалисты, руководители, квалифицированные рабочие) составляли среди них около 73%.



Таблица 6

**Динамика представительства русских в составе работников отдельных социально-профессиональных групп. Индексы**

Социально-профессиональные группы	1989 г.	2004 г.
Руководители	124	109
Специалисты высшей квалификации	135	113
Специалисты средней квалификации	111	102
Служащие	120	112
Квалифицированные рабочие	95	92
Мало – и неквалифицированные рабочие	62	98

В заключении хотелось бы отметить уникальность Молдовы в ряду других стран нового зарубежья. Несмотря на все трудности и катастрофы переходного периода, казалось бы, неминуемый жестокий межэтнический конфликт, молдаванам и русским удалось наладить свое трудовое взаимодействие и взаимопонимание. Наряду с законами конкуренции в трудовой сфере здесь не менее важную роль играли принципы взаимодополняемости, взаимовыручки, сотрудничества на фоне межэтнической отраслевой специализации. Русские, как и много лет назад, вновь взяли на себя функции новаторов, осваивающих новые для республики виды трудовой деятельности, новые формы собственности, новые стандарты трудового поведения. Важно отметить, что восстановление социально-экономических позиций русских в Молдове, повышение их роли в ряде важных сфер деятельности, в развитии предпринимательства и т.п., были обусловлено не только желанием, способностями и усилиями самих русских, но и этнической толерантностью представителей титульного народа – молдаван, с присущими им такими качествами, как трудолюбие, уважение к тем, кто умеет много и плодотворно работать, чувство гостеприимства, готовность в нужный момент оказать необходимую поддержку и помощь.

**Литература**

Остапенко Л.В., Субботина И.А. Русские в Молдавии: миграция или адаптация? М., 1998.  
 Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т.Ш. Бессарабская губерния. СПб., 1905.  
 Русские. Этносоциологические очерки. М., 1992.  
 Шорников П.М. Покушение на статус. Кишинев, 1997.

А.К. Папцова

**ЭВОЛЮЦИЯ РОЛИ РЫНКА В ЖИЗНИ ГОРОЖАН.  
НА ПРИМЕРЕ РЫНКА Г. ЧАДЫР-ЛУНГИ**

Социальные трансформации конца XX в. обусловили измененные значения многих явлений повседневной жизни. Анализ тенденций этой «переоценки ценностей» достаточно информативен и способен пролить свет на сущностные характеристики упомянутых трансформаций. *Предметом исследования* в данной статье является эволюция значения того, что в современной России чаще называют **рынком**, а в южных районах бывшего СССР – **базаром**. В связи с тем, что *задачей* работы было изучение не столько самого явления, сколько его оценок, *материалом* для нее послужили воспоминания жителей Чадыр-Лунги, Комрата и сел, собранные посредством интервьюирования. Тем не менее *представленный анализ может быть рассмотрен скорее как постановка проблемы*.

**Базар** (или **рынок** в данном смысле) это оборудованная или необорудованная территория, обычно в населённых пунктах, где происходит массовая торговля с рук. Как уже отмечалось, термин «базар» обычно использовали в южных районах бывшего СССР. Но в настоящее время термин «рынок» - достаточно распространенный синоним термина «базар» Интересно, что в Москве при преобладании использования термина «рынок», время от времени употреблялся термин «базар» в 70-е-начале 80-х - так обозначались точки продажи продовольственной продукции (чаще с собственного огорода), возникающие рядом со станциями электричек и около магазинов в дачных поселках. В Чадыр-Лунге рынок может называться и «рынком» и «базаром», но стихийно возникающие в разных частях города точки продажи овощей, фруктов, зелени называют «базаром», «маленьким базаром» или «базарчиком». Сама эта торговля (распродажа) может называться **ярмаркой**.

**Ярмарка** – ежегодно (еженедельно) повторяющаяся распродажа товаров, иногда с ограничениями на определённый сезон,

товар (например, вино в День вина) или тематику (например, пасхальные ярмарки). И День Вина и пасхальные ярмарки приняли самостоятельное значение и уже не связаны с рынком-базаром территориально.

Ярмарки имели не только коммерческое значение. На них можно было обменяться информацией (важная функция в эпоху без СМИ); «показать себя, посмотреть людей» (определив и подтвердив свой статус); отдохнуть от повседневности, окунувшись в мир несложных, но действенных развлечений. С развитием рынка ярмарки из центров оптовой торговли могли превращаться в выставки образцов, но и это их значение неуклонно менялось.

*Хронологические рамки* данной работы охватывают почти полвека. Это было время, когда, по словам М.Н. Губогло, «уже отшумели и канули в небытие классические ярмарки по четвергам в Чадыр-Лунге и по вторникам в Комрате, благодаря которым в середине прошлого века четверги в Чадыр-Лунге и вторники в Комрате были больше «воскресеньями», чем сами воскресенья» [Губогло М.Н., 2008. С. 146].

Утрата ярмаркой значения как центра развлечения повлекла и иные изменения – она перестала быть местом, где можно продемонстрировать уровень своего материального достатка (прежде всего посредством одежды) и «социального капитала». Утрачено и свойство «разрывать повседневность», превращая базарный день в особое время.

Вместе с тем, само по себе наличие рынка (базара) – важное средство определения статуса населенного пункта. Только города имеют «классические» рынки. Интересно, что именно в том селе Гагаузии, которое претендует на статус города – в Конгазе – существует свой небольшой рынок и жители близлежащих сел его посещают. Это вот предпочтение рынка Конгаза жителями близлежащих сел (например, села Баурчи) – серьезный симптом изменения статуса села. В остальных селах могут существовать неогороженные места, где можно купить некоторые продовольственные товары (чаще овощи и фрукты). Несмотря на то, что место не огорожено, оно фиксировано. Часто этот «проторынок» представляет собой несколько машин, с которых идет торговля овощами и фруктами. Но для иных покупок жители сел отправляются в города. В последнее время для того, чтобы облегчить эту поездку, предприимчивые водители-частники организовали

достаточно частые рейсы «маршруток». Чем ближе село к городу, тем менее развит в нем «проторынок».

Усложнение структуры города и то, что Л.Г. Ионин называет неупорядоченностью – нарушение пространственно-временного порядка реализации культурных явлений [Ионин Л.Г., 1998. С. 119] привело к образованию «мини-рынков» («маленьких базаров») в городских микрорайонах. В отличие от «проторынков» в селах, работающих как и городские рынки – до обеда, – «мини-рынки» не следуют этой традиции и работают до вечера. На подобных «мини-рынках» осуществляется продажа овощей и фруктов (а также яиц) с машин или в палатках.

Появление в городах «мини-рынков», а также большого количества магазинов «нон-стоп» нисколько не умалило значения рынков-базаров. Напротив, последние 15 лет могут показаться временем их расцвета. Резко увеличилось время, в которое разрешено торговать – вместо одного (в Чадыр-Лунге это был четверг) или двух дней (еще и в воскресенье) торговля идет практически постоянно (выходным является понедельник, но в этот день работают некоторые магазины на территории рынка). Резко возросло количество продавцов, причем подавляющее их большинство продает не свою продукцию (в Чадыр-Лунге их называют «реализаторами»). Построено множество зданий на территории рынка. В Комрате открылся второй рынок Он расположен недалеко от старого на «торговой» улице Комрата – той, на которой множество магазинов и один из нескольких супермаркетов столицы Гагаузии. Рынки, похожие на мини-города – с улицами, кварталами – обзавелись «пригородами». В Комрате это просто ряды торговцев с рук и ряд машин на площади (которая также расположена на «торговой» улице), в Чадыр-Лунге это – ларечные ряды за пределами рынка.

Но такое резкое увеличение коммерческого значения рынка на самом деле является следствием разрушения прежней системы снабжения, разрыва экономических связей, восстанавливать которые взялись те, кого в России назвали бы «челноками». Большинство из них не имело ни экономического, ни тем более специального торгового образования и занятие торговлей стало для них средством выживания.

Продавалась на рынках уже не продукция местного кустарного производства, (шерсть, шерстяные нитки, вязаные носки,

глиняная посуда и деревянные ложки), а то, что привозилось из Турции, Румынии, Украины и России. Но это не означало вытеснения местных товаров импортными конкурентами. Гораздо больший урон кустарному производству был нанесен во второй половине XX в. развитием промышленности и торговли. Даже то, что готовилось к свадьбе и похоронам, стало комплектоваться из промышленных изделий и «персидские» ковры постепенно заменили яркие, красочные домотканые коврики с изображениями цветов. Эволюция шла постепенно. Вот один из примеров. Если в конце XIX в., по свидетельству В.А. Мошкова [Мошков В.А., 2004. С. 369] у богатых гагаузов пол «чистой» комнаты покрывался циновками или домоткаными коврами, то в 80-е гг. XX в. «нарядным» вариантом покрытия пола стали промышленные «паласы», повседневным – домотканые полосатые дорожки. В дальнейшем повсеместно стали использоваться ковровые покрытия, домотканые дорожки практически исчезли, Трансформации коснулись и других сторон быта. Типовые стенки украсили то, что стало аналогом «чистой комнаты». Национальный костюм сменился новомодными турецкими и иными нарядами. Промежуточным вариантом стал костюм, состоящий из платья, кофты, носок и тапочек. И если носки и кофты были вязаными, то тапочки приобретались в магазине.

В 1960-е – начале 1980-х гг. именно в магазинах, а не на рынке приобретались промышленные и большая часть продуктовых товаров (за исключением овощей и фруктов).

Магазинов в Чадыр-Лунге было несколько – в 1970-е годы это два крупных магазина «Универмаг» и «Детский мир», удовлетворявший потребности в одежде, мебельный и сеть продуктовых магазинов. Профессия продавца считалась престижной и социально значимой. Несмотря на то, что в целом снабжение Молдовы было неплохим, по настоящему качественные и «стильные» товары были малодоступны и обретение их призвано было указать социальный статус их владельца. Иногда этот процесс инициировался сверху (например, в виде распродаж для работников райкомов партии), но часто значение имели межличностные контакты – связи с продавцами соответствующих отделов. Следует подчеркнуть, что «придерживая» товар для особых случаев, продавцы имели в виду не столько материальную выгоду, сколько приобретение «социального капитала», потому особо престижные то-

вары попадали не просто к богатым, а прежде всего к «социально значимым» людям. Известная юмореска А.Райкина «Дефицит» справедливо указывала на значимость «маркировки» дефицитным товаром в условиях реально иерархического, но в материальном отношении почти однородного общества. Определителем статуса человека выступало не какая-нибудь эмблема (как в средневековом Китае) или количество звезд на погонах (тем более, что к этому времени уменьшилось количество категорий работников, обязанных носить форму), а дефицитность одежды и обуви членов семьи «важного» человека.

Иногда забота властей об определенных категориях населения принимала парадоксальные формы: например, ветеранам войны оставляли особо дефицитные книги в книжных магазинах. Наиболее популярной в годы «книжного бума» конца 70-х – начала 80-х была серия «Мир приключений». Сложно представить, что именно в книгах этой серии остро нуждались всеми уважаемые ветераны.

Продовольственные товары были в достаточном количестве, но выбор их был сравнительно невелик. Несмотря на то, что в каждом продуктовом магазине можно было найти какие-нибудь экзотические товары типа сигар (притом, что курили в основном папиросы, о чем упоминает еще В.А. Мошков, посвятивший курению табака целую главу [Мошков В.А., 2004. С. 395-396], но зато молоко, кефир, сметана, сыр были одного сорта. Молоко и сметану чаще всего продавали на разлив из больших железных бидонов, кефир – в поллитровых бутылках, которые можно было потом сдать в магазин. *Овощи и фрукты продавались на рынке.* Каждый колхоз района имел для этого на территории рынка свой *ларек*. Потенциальные покупатели прекрасно знали «специализацию» колхозов и выстраивались в очередь к нужному ларьку.

Поскольку цены на подобного рода продукцию были невелики это время стало Золотым веком домашнего консервирования. В отличие от заводов, освоивших ограниченный ассортимент подобного рода продукции (и среди них «икру заморскую, баклажанную», хозяйки проявляли творческий подход как к содержанию, так к форме закаток. К этому времени компоты и варенья в стеклянных банках сменили фрукты, нарезанные и подсушенные. Появление пластиковых бутылок не осталось незамеченным – стали использовать и их (например, для хранения свер-

нутых в трубочку виноградных листьев). Эта изобретательность – прекрасный пример взаимодействия традиций и инноваций, характерных для традиционного общества – инновации продолжают традиции в новых условиях. Количество закаток стало прекрасным мерилем трудолюбия хозяйки. Стоит отметить, что это качество- трудолюбие – весьма ценимо и гагаузами и болгарками [Берг Л.С., 1993. С. 126]. Вместе с тем, консервирование было вынужденной мерой – до недавнего времени продажа овощей носила сезонный характер. Только в последнее время стало возможным отказаться от запаса на зиму картошки (если она не выращена в домашнем хозяйстве). Стала привычным явлением немислимая доселе покупка овощей поштучно и... продажа закаток.

Мясо продавалось в особом здании рынка – каменном *мясном павильоне*. Несмотря на то, что в Чадыр-Лунге был свой мяскокомбинат, обрести мясную продукцию было достаточно сложно. В павильоне оно заканчивалось достаточно быстро. Еще сложнее была ситуация в селах (в тех случаях, когда птиц и скот не держали в частном хозяйстве). По воспоминаниям учительниц, направленных на работу в села в 1970-е годы практически невозможно было раздобыть, например, курицу. Несмотря на то, что почти в каждом частном хозяйстве разводили птиц, просить их продать было практически бесполезно. Можно было ее обменять или получить в подарок. Приезжим молодым учительницам, не имевшим своего хозяйства, практически нечего было предложить взамен, брат же курицу безвозмездно было неловко. С подобной проблемой можно было столкнуться и в городе. По воспоминаниям работницы табакзавода, в середине 1970-е годов в тот момент, когда заболела ее дочь, после неудачных попыток приобрести курицу, она получила ее в подарок уже сваренной, вместе со столь необходимым бульоном.

Существовал и *«безрыночный» способ получения мяса*, отражавший реликты еще родоплеменных отношений. Если забивалось крупное животное, то часть родственников и соседей (особенно те, кто помогал в забое и разделке скотины) получали мясо и мясные изделия (например, домашние колбасы). В свою очередь даритель сам одаривался в тот период, когда родственники или соседи забивали свою скотину. Этот древний обычай сохранился вплоть до настоящего времени (т.е. в начале XXI в.), несмотря на то, что появилось много возможностей сохранить

мясо (положив его в холодильник или морозильник) и вопреки тому, что все больший круг разнообразных отношений опосредован деньгами.

К *безрыночным формам обмена* можно отнести обычай обмена дарами гостей и хозяев, этих гостей принимающих. Гости, как правило, дарили то, что производилось в их хозяйстве (и прежде всего то, что было для хозяйства специфичным). Хозяева отдаривали гостей продукцией своего хозяйства. В настоящее время подарки иногда покупаются на рынке (например, конфеты, печенье и т.д.).

Существовавшая *«специализация» частных хозяйств* была известна жителям микрорайона города или односельчанам. Это также могло привести к *безрыночному натуральному обмену* в 70-е – 80-е годы, а в настоящее время чаще к *внерыночной торговле*. Для ее организации не требуется особых усилий – можно было обойтись даже без вывески (хотя иногда на забор вешается лаконичная самодельная вывеска типа «Вино»). Продукция (чаще всего вино, подсолнечное масло, брынза) хранится в обычном подвале, а ее хозяин на время отрывается покупателем от домашних дел. Также точно можно «продавать» услуги – для этого даже табличку вешать не нужно, жители села или микрорайона прекрасно сами знают мастера.

Существовали и другие *формы обмена*. Участие в различных ритуалах вовлекало человека в кругообмен даров различных видов. Человек, побывавший на свадьбе и одаривший новобрачных дарами, сам получит их в день своей свадьбы. Поводов к обмену дарами более чем достаточно. Часто родители новорожденного получают многое из необходимого в ходе различных ритуалов, связанных с рождением ребенка. Конечно, изначально товары приобретались на рынке. Но со временем накапливался запас подарков, которые не были использованы в качестве вещей и продолжали свое путешествие в качестве подарков, иногда (крайне редко) возвращаясь к исходному дарителю.

В настоящее время большее значение, нежели раньше, приобретает обмен дарами между друзьями, что, в принципе, более характерно для индивидуалистических культур Запада [Годелье М., 2007. С. 177].

К началу 1980-х спрос на овощи и фрукты оставался по-прежнему высоким, но предложение заметно ему уступало.

Помимо колхозных ларьков появились наскоро сделанные (со стенами из сетки) небольшие ларьки в различных частях города, но и из них продукция исчезала со стремительной быстротой.

*Способы решения этой проблемы пытались искать в различных сферах.* Одним из наиболее эффективных для горожан был поиск новых вариантов в сфере распределения. Посредником в ней попытались стать предприятия, закупавшие нужную продукцию в том объеме, в каком ее заказывали работники предприятия. Сначала «распродажи» на предприятиях касались лишь продовольствия (и прежде всего овощей и фруктов, затем и мяса). В конце 1980-х распродавать стали почти все, но возможности заказать нужное были ограничены. Если, к примеру, были нужны детские носки и мужская обувь, а была детская обувь и мужские носки, но закупалось то, что предлагалось, а затем обменивалось (иногда в несколько этапов) на нужное. К началу 90-х дефицитными стали не только особо качественные, но и обыкновенные товары. И вместе с тем, именно тогда горожане сделали те покупки, которые позволили пережить трудные 1990-е годы – «безденежно-купонное» время, время задержек зарплат и выплаты их и пенсий «натурой», время невиданной инфляции и резкого роста цен.

Другим способом решения трудностей с продовольственными товарами стало предоставление горожанам земельных участков – огородов (неогороженных участков для выращивания овощей) и «фазенд» Термин «фазенда» появился благодаря бразильскому фильму «Рабыня Изаура». Означал он такой участок, на котором можно было выращивать виноград и фруктовые деревья.

Способ, предполагавший развитие рыночных отношений на деле вылился в аграризацию жизни горожан. Многие из вынужденных огородников – высококвалифицированные специалисты в своих сферах – не обладали навыками и знаниями в возделывании земли. Использование техники было минимальным и могло проявиться в форме кооперации с целью приглашения тракториста дважды в год вспахивавшего участки.

Поскольку выращенная продукция в основном использовалась в хозяйствах огородников, то *на состоянии городского рынка* это почти не отразилось, за исключением того, что в «предпосадочный сезон» разворачивалась активная продажа семян – как специализированными предприятиями, так и частниками. Некоторые из

частников продавали семена, используя такие упаковки как самодельные кулечки и такие меры объема как маленькие стаканчики. Качество сорта при этом имело не большее значение, чем цена, а ведь ранее именно Чадыр-Лунгский колхоз специально занимался производством семян. В 1990-е годы «огородный бум» стал постепенно утихать. Помимо удаленности участков и невысокой эффективности производства подлинным бедствием для огородников стало воровство. Идея приватизации была достаточно популярной в тот период времени, и творческое применение ее к выращенным кем-то овощам было вполне ожидаемым. Социальной базой «похитителей урожая» была молодежь, не нашедшая иного способа применения своих сил, разного рода маргинальные элементы и...иногда вполне добропорядочные владельцы соседних участков. «спасавшие» созревшие плоды от более злостных похитителей. Это не означало проявления неуважения к чужому имуществу как таковому. Огороды, вопреки названию, не были огорожены, т.е. даже символически не отделены от «всеобщего». Огородники пытались организовать дежурство, но в конечном итоге значительное число участков переставало обрабатываться.

В 1990-е годы прекратили свое существование «советские супермаркеты». В универсаме ненадолго разместился ресторан, а в «Детском мире» – филиал банка. Но это не означало прекращения снабжения. Альтернативой этим структурам стал рынок. Так началась пора его нового расцвета, во многом продолжающаяся и поныне.

Именно в этот период рынки стали «нашим всем». Там стало возможным приобрести мебель, продукты, одежду, обменять деньги. Интересно, что только спустя лет десять на рынке г. Чадыр Лунги филиалы с обменными пунктами догадались открыть два банка, до этого времени в роли «банкиров» выступали мужчины с пачками денег, перетянутыми аптечными резинками. «Валютчики» обычно стояли недалеко от входа на рынок и функции их были весьма разнообразными. В случае острой необходимости они могли одолжить деньги (прежде всего знакомым). А если бережно хранимая иностранная банкнота покрывалась пятнами, «валютчик» мог со знанием дела отмыть ее в самом прямом и первичном смысле этого слова.

Вообще, в сфере финансов на время сложилась и расцвела целая особая сфера альтернативная государству. Она не была тесно

связана с рынком-базаром, но существовали точки их пересечения. Речь идет о том, чтобы давать деньги «на проценты» или «под проценты». Это была альтернативная форма кредита, не слишком обремененная формальностями, что мешало прибегнуть к помощи государства тогда, когда должник не выполнял обязательства. Особенно риск был велик для тех, кто не занимался этим специально, а просто решался выгодно поместить случайно образовавшийся у него капитал (например, продав доставшийся по наследству лишний дом). Чтобы обеспечить безопасность подобных сделок потребовалось создать еще и альтернативную структуру «правоохранительных органов» в лице людей, специализацией которых было вытянуть (самыми разными способами) из должника деньги. Но миграционные процессы, разрывавшие связи должника и кредитора, да и успешное создание «государственной» системы кредитов лишило эту структуру жизненной силы. Мешали ее функционированию и особенности традиционного общества. Деньги не должны были стать поводом для конфликтов между соседями. И если должник объяснял задержку отсутствием у него возможности выплатить долг, то общественное мнение ему сочувствовало. Это, кстати, требовало особых умений от тех, кто брался помочь вернуть долг: надо было уметь прежде всего правильно «говорить».

Особое отношение к проблеме долгов в традиционном обществе имело и другие следствия. Прежде всего, когда изменились экономические условия и резко увеличились счета за пользование водой, теплом в зимнее время и т.д. государство столкнулось с проблемой невыплат. Причем неплательщиками иногда были достаточно состоятельные и уважаемые люди, которые просто полагали, что их «социального капитала» хватит, чтобы «решить проблему». Но государство проявило твердую решимость настоять на своем. Филиал одного из банков был демонстративно размещен в отобранном за долги особняке «нового гагауза», свет, вода и отопление безжалостно отрезались и теперь, получив зарплату или пенсию, жители города прежде всего выплачивают долги. Часто это не в прямом смысле этого слова долги государству – многие предприятия жизнеобеспечения приватизированы. Свет, например, «поставляет» испанская фирма «Юнион Феноса». Первоначально подобное отношение государства воспринималось с недоумением. Казалось, оно нарушало некую невыска-

занную договоренность – был период, когда людям месяцами не выплачивалась зарплата, и это не встречало такого резкого протеста, который бы, скорее всего, был на Западе. Но ответной ожидаемой терпимости не последовало. В настоящее время это принято общественным мнением как данность. Долги по отношению к государству (в обобщенном, конечно, смысле) необходимо выплачивать и иметь в виду, что выплата зарплаты может и задержаться.

Там, где выплата долгов совсем уж была бы затруднительной, государственные структуры стараются вообще избежать проблем. В Чадыр-Лунге, например, было отключено центральное отопление. Те, кто смог, поставил себе автономное (и начал делать это еще до рокового решения). Кто не смог – одинокие старики-пенсионеры, например, – выживает как может. Впрочем, совсем одинокие могут поселиться в созданном для них Доме престарелых (учреждении, немыслимом в подлинно традиционном обществе). Не все готовы с этим мириться, и смельчаки отчаянно изобретают способы «обмануть» счетчики, рискуя, при этом быть поставленным перед необходимостью выплаты штрафа.

В период отключения отопления рынок чутко отреагировал на новую потребность – населению были предложены сразу два типа автономных котлов и услуги по их установке в максимальные сжатые сроки.

Помимо «модернизированного» решения этой проблемы общество нашло и более традиционный способ. Он может иметь серьезные экологические последствия – население сосредоточенно вырубает лесные и парковые насаждения, с большим трудом выращенные в засушливом степном регионе.

Гораздо проще нашелся способ «утрашения» проблемы с частными долгами. Способ это весьма обычен для традиционного общества, и аналоги его легко найти, например, в анекдотах о Ходже Насреддине (весьма, кстати, популярном у гагаузов персонаже). Суть его в том, чтобы под благовидными предложениями воздерживаться от того, чтобы давать деньги в долг.

То, что роль «менял» взяли на себя филиалы банков, не слишком сказало на положении «валютчиков». Наиболее предприимчивые из них давно легализовали свой бизнес, став добропорядочными владельцами магазинов. В целом, пора развала Союза (как в Чадыр-Лунге, так и повсеместно) способствовала резкой

имущественной и социальной дифференциации общества. Некоторые из тех, кто пополнил ряды «новых гагаузов» начинали свою деятельность на рынке. С рынком были связаны и перспективы мини-олигархов Чадыр-Лунги. За последние двадцать лет практически прекратили свое существование многие предприятия города, бывшего некогда крупнейшим промышленным центром Гагаузии. Полученные же различным образом капиталы владельцы предпочитали вкладывать в строительство бензоколонок, мини-магазинов, баров и ларьков на рынке. Прежде всего из-за долгов перед бюджетом при посредстве налоговой инспекции были проданы колхозами и куплены частниками 9 из 10 колхозных ларьков. Исключением стал ларек села Валя-Пержей, но и он в настоящее время сдается в аренду. Затем, получив соответствующее разрешение в горсовете, частники построили ряды новых ларьков на арендованной земле рынка (а в конечном итоге принадлежащей Потребкооперации). Ряды эти никак не специализированы, что стало следствием принадлежности ларьков разным владельцам.

*Структура рынка в целом постоянно усложнялась.* По словам директора рынка с 1994 г. И.И. Киорогло, уже в 1995 г. рынок промышленных товаров был отделен от рынка продовольственных товаров, а в 1999 г. был выделен рынок живности.

В настоящее время на рынке Чадыр-Лунги примерно 700 торговых мест, но они обычно загружены не полностью. В зависимости от дня недели и степени приближения к очередному празднику загруженность составляет от 50% до 80%. Для тех, кто не мог приобрести ларек были сооружены ряды столов под навесами на 180 мест. Арендная плата весьма гибкая – одноразовый сбор составляет 4 лея за метр стола, но можно заплатить за месяц (тогда предусмотрена 30% скидка). То, что рынок «способен зарабатывать» позволяет ему содержать лабораторию. Сотрудники лаборатории каждый день делают анализ продуктов, обеспечивая безопасность приобретения товаров на рынке. Для нужд рынка живности существует ветлаборатория. Существует на рынке и информационное бюро.

Рынки взяли на себя также функции переживающих кризис «Домов быта» и продают не только товары, но и услуги – там можно сшить и починить себе одежду, взять напрокат платье на выпускной вечер или новогодний утренник, заказать дубликат ключей.

Работа на рынке является далеко не такой престижной как работа продавца в советское время. В тот период, когда в Чадыр-Лунге действовал филиал Современного гуманитарного института, ректор филиала был вынужден отказать в работе вполне квалифицированному специалисту из-за того, что горожане не могли понять, как может продавец рынка выступить в роли преподавателя ВУЗа.

Большинство «реализаторов» – женщины.

Разнообразие товаров на рынке не столь велико. Стремясь гарантировано продать свой товар, владельцы торговых точек приобретают «проверенные» сорта чая, кофе, консервов и т.д. Любителям экзотики приходится обращаться в несколько мини-маркетов, владельцы которых могут рискнуть и привезти более разнообразный товар.

Реалии последних двух десятилетий показали, что «книжный бум» 1970-х-1980-х годов был связан не только с повальным интересом к чтению. Помимо истинных книголюбов, печатные издания приобретали те, кто желал бы «серийными томами» украсить соответствующие шкафы модных в тот период «стенок». Помимо этого, сложности с «добычей» книг, делали их привлекательным маркером дифференциации. В итоге в настоящее время из 700 торговых мест только одно ориентировано на продажу литературы и еще одно – на продажу периодики. Но и в указанных местах легче найти литературу для детей, а не классику. Особенно жалкое зрелище представляют собой книжные развалы в Кишиневе. Предмет особой гордости начала 1980-х годов – книгу из серии «Мир приключений» можно приобрести за 10-20 леев. Новые книги, естественно, стоят гораздо дороже.

Смена акцентов в сфере печатной продукции – ориентация продавцов на литературу для детей – не случайное явление. Аналогичную эволюцию предпочтение можно наблюдать и в сфере промышленных изделий – появилось достаточно много торговых точек, специализирующихся на продаже детской одежды и детских игрушек. Это симптом серьезных трансформаций традиционного общества. Долгое время дети не считались объектом вложения стольких средств – одевать предпочитали девушек на выданье и юношей-женихов. Одежда для малышей переходила от старших детей к младшим. Одежда, ставшая маленькой для младших членов семьи, передавалась по наследству или более

дальним родственникам, а также знакомым. Детство считалось подготовкой ко взрослой жизни. Именно в детстве должны были быть усвоены стереотипы, позволяющие воспроизводить традиционное общество: трудолюбие, умеренность. Жизнь родителей должна была быть эталоном для детей. В настоящее время родители стараются приложить все возможные усилия, для того чтобы жизнь их ребенка была непохожа на их собственную, исполненную тяжелого физического труда. Одним из средств для достижения этой цели представляется получение высшего образования. За последние 20 лет только на юге Молдовы были открыты три ВУЗа – в Комрате, Тараклии и Кагуле. Были предприняты неудачные попытки открыть еще два – в Комрате и в Чадыр-Лунге. Студенты в большой мере определяют спрос (что особенно очевидно на примере Комрата). Но и совсем маленькие дети одеты гораздо лучше, чем их сверстники лет 30 назад (и это несмотря на снижение уровня жизни в целом).

Стремление следовать моде, а не традициям, сказывается во всем. В первую очередь, это касается одежды. Бабушкино и мамин платье из сундука (который, кстати, утратил свой статус нужного предмета мебели) уже не вдохновят девочку. Национальный костюм, утратив значение в повседневности, вернул его в период театральных (танцевальных) постановок во время празднеств. Если ранее объединяющим фактором было то, что все его носили, то теперь так же прочно объединяет то, что все рады наблюдать, как его используют певцы, танцоры и актеры.

Изменилась и стратегия подготовки к важнейшим жизненным событиям. Ранее атрибуты приданного (прежде всего постельное белье) собирали годами, и значение каждой вещи возрастало в силу того, что любованию ею долгие годы сплеталось с мечтами о замужестве (и ориентировало на эти мечты). Теперь гораздо важнее, чтобы подготовленные вещи (а раздобыть их перестало быть проблемой) были достаточно современными. Рынок влияет и на состав приданного: в определенный момент в него была включена современная мебель (стенки и спальные гарнитуры), затем бытовая техника (например, стиральная машина). В этом, отчасти, еще можно усмотреть сохранение, хотя и в видоизмененном виде прежних стереотипов – женщина должна быть прежде всего хорошей хозяйкой, и бытовая техника призвана ей в этом помочь. Вместе с тем, это почти вынужденная мера – женщина должна

совмещать функции домохозяйки и работницы (большинство женщин работает и иногда их зарплата выше, чем у мужей).

Современное общество все больше становится обществом потребления и это находит многочисленные проявления. В настоящее время проблема «как одеться» сменена проблемой «как модно одеться». Если «одеться в принципе» возможно на особых рынках «сэконд-хенда», или, согласно местной терминологии, «гуманитарки», то одеться модно необходимо прежде всего на рынке. Рыночные ряды являются аналогом подиумов высокой моды, а в роли манекенщиц выступают те, кто первым приобрел модную вещь. *Интересным примером сочетания традиции и инновации является представление о престижной вещи.* Если на Западе престижной является прежде всего вещь эксклюзивная, и одежда должна подчеркивать индивидуальность, то в традиционном обществе престижная вещь должна повторять признанный образец. Конечно, общество, в целом неоднородно, и есть те, кто предпочитает выглядеть нестандартно, – в таком случае к их услугам многочисленные каталоги, по которым можно заказать «нестандартный» наряд. В сфере одежды каталоги (и сетевая торговля в целом) не в состоянии конкурировать с рынком, но зато они имеют большое значение для продажи косметики. Фактором, обеспечивающим успешность продаж, является то, что студентки, старшекласницы и сотрудницы офисов стремятся быть «не хуже других» в момент просмотра каталога и формирования заказа. Более того, стремление заработать вовлекает их в ряды сетевых торговцев (одним из стимулов к этому является также возможность брать косметику со скидками). Привлекательным моментом в организации работы сетевых торговцев является то, что иногда товар можно приобрести в рассрочку. «Престижность» и дороговизна косметической продукции внушают клиенткам уверенность в долгом сохранении того, что так важно для женщины, стремящейся быть привлекательной – красоты.

Еще одним примером сочетания традиции и инновации является неадекватность возможностям населения региона (в силу невысоких доходов) успех операторов мобильной связи. Фактором, обусловившим этот успех в традиционном обществе, является высокая ценность общения и поддержания связей. Вместе с тем, модель (и цена) мобильного телефона стала маркером социальной дифференциации – важно иметь не просто мобильный



телефон, а дорогую и полифункциональную модель. Это особенно характерно для подростков – несмотря на имущественную дифференциацию, большинство учится в государственных учебных заведениях (исключением является частный турецкий лицей для мальчиков). Важно отметить, что мобильные телефоны (как и, например, машины-иномарки) сравнительно редко используются для нужд бизнеса.

Современные реалии повлияли еще на один важнейший элемент традиционной культуры – *пищу*. Помимо того, что готовые продукты (например, макароны, творог и т.д.) постепенно вытесняют пищу, изготовленную самостоятельно (домашнюю лапшу, домашний творог и т.д.), рынок вмешивается уже и в ту сферу, которая представлялась сакральной. Речь идет о тех изготовленных на хлебозаводах куличах, которые готовы потеснить заботливо выпекаемые в домах аналоги. Рынок чуток к пищевым потребностям горожан. В период поста им предложат многообразие постных товаров, включая постное мясо (соевое) и постные торты.

*Активизация жизни рынка не способствовала формированию стереотипов рыночного поведения.* Речь прежде всего идет об отсутствии традиции торговаться, столь значимой на восточных базарах. Цена на продукцию является стабильной. И если даже в ходе непродолжительного торга будет предложена скидка (чаще всего самим продавцом), то она будет небольшой и в целом запланированной («Вещь стоит 200 леев, но я уступлю Вам ее за 190»). Более того, если на восточном базаре цена зависит от времени дня и от места торговой точки, то на рынке Чадыр-Лунги цена является примерно одинаковой на всем его пространстве. Редким исключением могут быть действия «разового» торговца, продающего на рынке излишки своей собственной продукции. Постоянные реализаторы не только придерживаются единой цены, но и организовано ее поднимают. Это иногда повергает покупателя в шок, вследствие которого он несколько дней вообще воздерживается от покупок данного товара. Никто из торговцев и не пытается привлечь покупателя уступкой в цене или гибкой системой цен. Никто не пытается получить прибыль за счет ускорения оборота продукции. Некоторое время в Чадыр-Лунге исключением такого рода была сеть магазинов «Фан-Трейд». Помимо попыток ускорить оборот, привлекая покупателей низкой ценой, пред-

приниматель одним из первых в городе вывесил рекламный щит, «приблизил» продавца к покупателю, открыв торговые точки в различных районах города (в том числе и на рынке), и разрушил временные ограничения на торговлю, обеспечив круглосуточную работу своих мини-маркетов. Но его курс на низкие цены был недолгим, в силу чего оборот стал не столь быстрым. Столь редкое единодушие торговцев позволяет предположить ускоренную монополизацию рыночной торговли и незаинтересованность владельцев торговых точек в поиске более эффективных механизмов торговли. Одной из особенностей организации торговли является то, что владельцы торговых точек редко стремятся поощрить реализаторов материально. Это способствует текучести кадров (при том, что, как уже отмечалось, большинство из них не имеет специального образования).

Высокие цены рынка Чадыр-Лунги заставляют покупателей искать более приемлемые варианты. К их числу относится поездка за продуктами в Болград, за одеждой и обувью – в Кишинев или Одессу. Для того, чтобы такая поездка была выгодной, партия товара должна быть достаточно большой (продукты на неделю, одежда – для всей семьи).

Частыми посетителями Кишинева являются и торговцы. Усложнение процедуры пересечения границ сделало невыгодными поездки за товаром в другие страны. Оптовые закупки осуществляются чаще всего именно в столице.

Вместе с тем у рынка Чадыр-Лунги не так много конкурентов. В Комрате, например, в последние годы появились сравнительно большие супермаркеты (аналоги существующим в Кишиневе). Их владельцы могут себе позволить снизить цены. Сравнительно большой ассортимент товаров, удобство размещения товаров (не надо обходить длинные ряды с тяжелыми сумками, достаточно погрузить товары с полок на комфортабельные тележки), все это делает супермаркеты достаточно привлекательными. Это очень быстро заметили торговцы комратских рынков, почувствовав на себе снижение объемов продаж.

Вместе с тем, *у рынков есть неоспоримое преимущество перед супермаркетами – возможность приобрести товар в рассрочку, под запись.* Альтернативой этой системе служило возобновление кредитов, но финансовый кризис ограничил возможности банков в этой сфере. Распродажа товара под запись мо-

жет осуществляться и в мини-маркетах, но чаще всего именно на рынках. Принцип, в соответствии с которым можно договориться о покупке вещи в рассрочку различен – уступку такого рода могут сделать родственнику, знакомому, постоянному покупателю и просто человеку с «честными глазами». Никаких формальностей при этом – типа расписки или оставления в залог паспорта не соблюдается. Продавец может при этом не знать не только адреса и телефона покупателя, но даже и его имени.

Действия такого рода важное проявление солидарности и свидетельство того, что в настоящее время рынок-базар является частью довольно сложной системы. Разнородные ее элементы соединяются посредством того, что Л.Г. Ионин называет «включением» и «диверсификацией». Вследствие включения любые содержания актуально либо потенциально включаются в культуру и совершенно различные по происхождению системы знаков и символов начинают взаимодействовать. Под «диверсификацией» понимается установление сложных систем взаимодействия традиций, культурных стилей, образов жизни. Примером этого взаимодействия могут служить указанные случаи включения в систему общества, во многом остающегося традиционным элементов рыночных структур и взаимодействие рыночных и нерыночных механизмов.

Степень консервативности общества, тем не менее, не стоит преувеличивать. Особенно это очевидно в расширении сфер взаимодействия, опосредованных деньгами. Если раньше родственники могли бесплатно помочь, например, в ремонте и строительстве дома, то в настоящее время строительные работы будут платными. Несмотря на высокие цены, хозяин дома предпочтет пригласить не «бесплатно работающего родственника», а профессионала, который хорошо делает свое дело, пусть даже и за хорошие деньги. Вообще, расширяется круг действий, поручаемых специалисту – если раньше мужчины предпочитали сами сделать ремонт, а женщины – сами что-то себе сшить по выкройкам, то в настоящее время и те, и другие прибегают к услугам профессионалов. Родители скорее отведут ребенка репетитору, чем отважатся проверить домашнее задание. Даже священники для человека традиционного общества обязанности по воспитанию детей родители могут переложить на человека, получающего за это деньги (например, уехав на заработки и оставив ребенка няне).

Но и степень продвижения к рыночной экономике не представляется такой уж высокой. Обилие торговых точек не сопровождается совершенствованием стратегий продвижения товара от производителя к покупателю. Рост продаж не связан с расширением объемов производства. За последние десятилетия прекратили существования многие промышленные предприятия города (например, мясокомбинат, молокозавод и т.д.). Оставшиеся владят подчас жалкое существование. За уничтожением колхозов не последовало создания структур, способных осуществлять высокотехнологичное аграрное производство. «Новые гагаузы», сумевшие каким-либо образом накопить капитал, не вкладывают его в производство. Новые фабрики в регионе открыты турками и сирийцами, привлеченными дешевой рабочей силой: ведь работницы рассчитывают еще на домашнее хозяйство (показательно, что в последнее время фабрики открывают в селах – например, в Конгазе). В лучшем случае строятся магазины, бары, бензоколонки. Это, конечно, не исключает отдельных успехов отдельных производителей. Но на рынках часто продаются импортные товары, а покупают их нередко те, кто живет на деньги гастарбайтеров. Налицо сочетание разнородных элементов, создающих сложную систему взаимодействия: на рынке существуют как рыночные, так и нерыночные механизмы.

Вместе с тем не стоит забывать о некоммерческих аспектах деятельности рынка. Рынок по-прежнему остается местом обмена информацией, особенно важным, поскольку он объединяет различные круги общения человека – там можно встретить и родственника, и бывшего одноклассника – людей, с которыми не связан территориально (как с соседями) или функционально (как с коллегами). Поскольку стало меньше форм проявления коллективного досуга (например, в силу того, что практически не действует кинотеатр, реже проводятся мероприятия в Доме культуры), то именно рынок может быть местом встреч и общения. Рост религиозности способствует тому, что встречи в храмах постепенно также становятся регулярными, но общение там затруднено.

Для некоторых девушек и женщин регулярные походы на рынок выполняют примерно те же функции, как и просмотр латиноамериканских сериалов – вечно продолжающегося шоу. Только просматривая сериал можно мысленно «присвоить» жизнь героя, а рассматривая висящие и лежащие товары, можно вообра-

зять себя их владельцем. Некоторые целый месяц предвкушают будущую покупку, навещая «свой» товар ежедневно, некоторые так и не приобретают его.

Интересно, что существуют гендерные различия в подходах к общению на рынке. Для женщин, как правило, общение на рынке не является целью, его задачи – более прагматические. Но встретив знакомых, она может провести достаточно много времени за разговором. Часть мужчин, особенно не отягощенных работой, могут отправиться на рынок, преследуя именно такую цель – общение. Они готовы простоять достаточно долгое время на одном и том же месте, охотно откликаясь на разговоры и на принятие небольших доз горячительных напитков.

Вместе с тем, базарные дни уже давно не являются таким праздником, какими были четверги в Чадыр-Лунге в сравнительно недавнем прошлом.

*В итоге можно сделать следующие выводы: эволюция рынка Чадыр-Лунги в жизни горожан является отражением разнообразных социальных трансформаций. Значение рынка возросло с разрушением прежней производственной и торговой структуры, но это свидетельствует не о дальнейшем совершенствовании этой системы, а, скорее о попытке компенсировать проблемы связанные с упомянутым кризисом. Помимо коммерческого значения рынок еще является местом обмена информации, проведения досуга.*

### Литература

- Берг Л.С. Бессарабия. Страна – Люди – Хозяйство. Кишинев, 1993.  
Годелье М. Загадка дара. М., 2007.  
Губогло М.Н. Сполохи прошлого. Автобиографические заметки. Кишинев, 2008.  
Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1998.  
Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. (Этнографические очерки и материалы). Кишинев, 2004.

*И.А. Снежкова*

## ПРАВОСЛАВНЫЕ ЯРМАРКИ МОСКВЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ СЕГОДНЯШНЕГО ДНЯ

В последние десятилетия в этнографической науке все больше внимания уделяется соотношению этноса и религии. В предмет этнологии входит не изучение религии как таковой, а жизнь ее в конкретных этносах, бытование в сфере религиозных праздников, участие в крестных ходах и паломничествах. В этот ряд вписывается предмет нашего исследования – православные ярмарки, которые активно проводятся в течение последних 20 лет в России, на Украине, в Белоруссии, Молдавии, Сербии, Греции и др. православных странах. На территории России православные ярмарки организуются практически во всех регионах страны, как в центральных городах в Москве, Петербурге, так и в провинциальных Нижнем Новгороде, Туле, Воронеже, Новосибирске и др.

Цель исследования заключалась в изучении особого религиозно-окрашенного пространства, являющегося продолжением социальной деятельности церкви в миру. На православных ярмарках происходит встреча посетителей, имеющих отношение к церкви или далеких от ее жизни с духовенством, с православными святынями, жизнью монастырей и приходов.

### Задачи исследования

- изучить структуру православных ярмарок.
- взять интервью у продавцов, покупателей, организаторов выставки.
- проследить роль духовенства, послушников монастырей, присутствующих на ярмарке.

В настоящее время периодичность проведения православных ярмарок в Москве – каждые две-три недели. Продолжительность прохождения каждой ярмарки – неделя. Организаторами ярмарки может быть несколько человек, которые понимают специфику ярмарочного дела. Они могут быть воцерковленными людьми,

или быть просто профессионалами «ярмарочного» дела. Однако, организаторы должны соблюдать правила проведения именно православных ярмарок, которые отличаются невысокой арендой, соответствующим ассортиментом товаров. Обычно на рекламных щитах при входе на ярмарку всегда указываются ее организаторы, информационное и спонсорское обеспечение, а также какие духовные организации дали благословение на проведение этого мероприятия.

Основное место проведения православных ярмарок в Москве – Всероссийской выставочный центр (ВВИЦ) – бывшая ВДНХ, павильоны 69 и 70, а также здание выставочного зала Манежа, где проходят ярмарки в дни Пасхальных праздников. Как правило, ярмарки приурочены к годовому праздничному православному циклу, что отражено в их названиях: «Рождественский дар»; «Крещение Господне»; «Широкая масленица»; «Великий пост»; «Пасхальный подарок»; «Троица» и др. Кроме привязки к годичному богослужебному кругу ярмарки могут быть посвящены Святым, н-р, ярмарки, связанные с именами Даниила Московского или Кирилла и Мефодия, которые отличаются определенной специализацией. Так на ярмарке, посвященной основателям славянской письменности – «Вначале было слово», были особенно широко представлены православные издательства. Ярмарка, имеющая название «Церковный звон колоколов», помимо общей православной тематики, собирает мастеров колокольного дела, а в культурной программе этой ярмарки принимают участие многочисленные исполнители духовных песнопений и романсов.

Основная цель православной ярмарки – привлечение средств на восстановление монастырей и храмов, а также расширение круга прихожан, благоустроителей и жертвователей.

По статистике организаторов ярмарок, в течении недели их посещают в среднем от 50-до 100 тыс. человек. Количество участников каждой ярмарки около 300-400 человек. Стоимость за квадратный метр около 5000 рублей на весь срок. Желающие могут получить информацию в Интернете и оформить заявку. На стендах при входе в павильоны, где проводятся ярмарки или около офиса администрации вывешена информация об участниках ярмарки. Состав участников, как правило, включает представителей от следующих организаций [<http://www.mirexpo.ru/exhibitions/slovo.shtml>]:

1. Монастыри, подворья и храмы, торгующие монастырской продукцией, а также принимающие требы (молебны, панихиды, сорокоусты)
2. Предприятия производители церковной утвари: иконные лавки, свечные заводы, мастерские по пошиву богослужебной одежды, изготовлению церковной утвари.
3. Издательства, выпускающие православную литературу и аудиопродукцию.
4. Торговля видеофильмами православной направленности и фильмами мировой художественной классикой нравственного содержания.
5. Благотворительные организации.
6. Паломнические центры, предлагающие поездки по России и зарубежью.
7. Предприятия, изготавливающие народные промыслы (Гжель, Хохлома, Палех, Ростовская финифть и др.)
8. Фермерские хозяйства, производящие продукты питания (мясо, рыбу, молочные продукты, масло и вино).
9. Производители меда.
10. Производители товаров для здоровья (лечебные травы, витамины, массажеры, изделия с применением нанотехнологичных покрытий, приборы, ионизирующие воздух и др.).
11. Товары легкой промышленности.
12. Пункты питания.

В зависимости от содержания текущего религиозного праздника диктуется внутреннее наполнение ярмарки товарами и мероприятиями. Если на рождественские, крещенские, масленичные, пасхальные ярмарки можно видеть многочисленные выступления народных и профессиональных музыкантов, продажу мясной, рыбной, молочной продукции, конфет и тортов, то во время Великого, Успенского, Рождественского и Петровского постов ассортимент продуктов исключительно постный. Концертных программ становится меньше, меняется их характер, если в Рождество и на Пасху выступают хоры с праздничными программами, то в пост предлагаются концерты с соответствующим названием, к примеру, концерт А. Абикуловой «Постная триодь, печальный стих...» или «Псалмы Давида». Ассортимент промышленных товаров более строгий, скорее всего будут отсут-

твовать экстравагантные товары, предпочтения будут отданы в пользу классических моделей.

На ярмарке присутствует три категории людей – это покупатели, продавцы и церковнослужители.

### Покупатели

В целом продавцов и покупателей по своему статусу можно разделить 50% на 50% на людей имеющих отношение к церкви, которых можно отличить – мужчин по окладистой бороде, женщин по длинным юбкам и косынкам на голове, особому стилю общения и обычных людей, которые приходят на ярмарку за покупками. В процессе беседы с покупателями точнее сказать посетителями ярмарки, выяснилось, что они высоко оценивали сам факт организации ярмарок, пребывание на которых позволяло им за один день узнать о различных обителях, их святынях, местоположение которых подчас находится в глубинке вдалеке от известных паломнических маршрутов. Ответы на вопрос «Что Вам нравится на православной ярмарке?» – можно разделить на две категории – ответы людей посещающих церковь, которые стремятся целенаправленно приобрести новые книги, фильмы, иконы, заказать недорогие требы на литургию и молебны, купить церковную утварь. Одна из посетительниц этой категории отмечала, «что ей приятно бывать на ярмарках, где присутствует особая душевная атмосфера, происходит соприкосновение с духовными ценностями. Кроме того, на ярмарке можно купить новые книги разных издательств, собранных в одном месте, приобрести икону, заказать дешевые требы». Другая категория посетителей – те, кто пришел на ярмарку случайно и впервые столкнулся с жизнью церкви. Среди них много людей, которые желают приобрести экологически чистые фермерские продукты, травы, мед и которые невольно соприкаснулись с жизнью церкви. Многие из них отмечали, «что на ярмарке они узнали об огромном количестве монастырей и храмов, о существовании которых не подозревали, смогли приложиться к иконам и мощам святых, поговорить с бабушкой о тревожащих душу вопросах». Некоторые невоцерковленные покупатели говорили, «что после посещения православной ярмарки им захотелось прийти в храм».

### Продавцы

Лавки от монастырей и храмов чаще всего представляют послушники монастырей или церковные служащие. Специализированная продажа церковной утвари, православной литературы, аудио и кинопродукции осуществляется обычными продавцами (недуховного звания), в большинстве своем, воцерковленными людьми. Торговля продуктами питания, продукцией легкой промышленности, лекарственными средствами осуществляется продавцами, не всегда имеющими отношение к церкви. Общение с продавцами от храмов и православных издательств показало, что они свой труд воспринимают не только как коммерческую задачу, но и как миссионерскую. Многие из них за годы работы научились довольно верно оценивать уровень воцерковленности покупателя и предлагать ему соответствующую литературу. Продавец издательства «Лепта», рассказывая о специфике своей работы, отмечала, что «работа с покупателями – это очень важное дело, необходимо помочь человеку выбрать книгу соответствующую его уровню понимания, тогда он захочет вновь приобрести духовную литературу. Я всегда вижу неопитов и зрелых духовно людей». Продавец издательства «Русский паломник» отмечал, что «В отличие от работы обычного продавца книг, на ярмарке приходится много разговаривать с покупателями, со своей стороны они охотно делятся своими переживаниями, которые сами могут стать сюжетами для новых книг, происходит взаимообмен полезный обеим сторонам». Отличительной особенностью была лексика, пожелания продавцов «несите купленный крестик с Богом», «Бог Вам в помощь», вместо «спасибо» – «спаси Вас Господи». На Пасху неизменным было приветствие «Христос воскрес!».

### Духовенство на ярмарке

Особое категория участников ярмарки – духовенство (священники, монахи, послушники), которых можно узнать по их облачениям. Каждая ярмарка начинается и заканчивается водосвятными молебнами, которые проводятся батюшками. В течение ярмарки священники при большом стечении народа также могут служить молебны и панихиды перед большими храмовыми иконами, которые во множестве привозят на ярмарку. Помимо совершения треб, можно наблюдать беседы посетителей ярмарки

со священнослужителями, помогающими им разрешить те или иные проблемы. Кроме того, священнослужители помазывают просителей елеем, кропят святой водой, дают благословения, обращаясь к ним людям. Надо отметить, что священник никогда не занимается торговлей.

### Структура ярмарки

#### *Монастыри, подворья. Храмы*

Поскольку ярмарка – это коммерческое предприятие, каждое место, которое арендует монастырь или церковь предлагает посетителям чаще всего типографскую продукцию, рассказывающую о монастыре или храме – книги, брошюры, буклеты, календари, также продаются репродукции икон (чтимых в храме), фотографии подвижников, прославивших обитель, нательные крестики, лампадное масло. Кроме того, часто обители привозят наиболее почитаемые иконы, мощевики, предметы или одежду, которые принадлежали некогда святым, подвизавшимся в их храмах или монастырях.<sup>1</sup> В ряде монастырей имеется мастерские иконописные, по пошиву облачений для духовенства. Так пошивом церковных облачений занимаются в Свято-Елисаветинской обители г. Минска. Иконы, украшенные янтарем с берегов Балтийского моря можно купить в лавке Елисаветинского монастыря г. Калининграда. В лавке Ниловской пустыни близ г. Осташково можно купить деревянные скульптуры Нила Столбенского, основателя монастыря. Многие монастыри предлагают на продажу монастырский хлеб, натуральное подсолнечное масло, монастырское вино.

Поскольку на ярмарке священнослужителей не так много основную просветительскую роль на себя берут послушницы и послушники разных монастырей и храмов, которые собственно арендуют места на выставке, представляя свои обители. Они активно беседуют с посетителями на разные душеполезные темы, рассказывают о своих монастырях и храмах. Желающие могут

<sup>1</sup> Так на Рождественскую ярмарку были «привезены поручи Амфилохия Почаевского их храма Всех святых в Кадашах (Москва); ряса Иоанна Кронштадтского из Гаврилова – Посада (Ивановская обл); тапочка Германа Зосимовского из Замоскворечья» ( Налетова И.В. Современные православные ярмарки как выражение православной веры вне храма. Традиции и современность // Научный православный журнал. 2006. № 5. С. 75).

подать записки на требы – «О здравии» и «За упокой» на литургию, сорокоусты, на пол года и год, на молебны и панихиды.

Надо отметить, что поминовения на ярмарках значительно более дешевые, чем в храмах Москвы, примерно, в 3 раза, что позволяет нуждающимся подать записки в нескольких местах. Кто не может жертвовать на совершение треб, их примут бесплатно. Запрещено на ярмарке менять кому-либо цену пожертвований, она единая для всех участников. Одна из новых, появившихся традиций поминовений – это «именные кирпичики». В обмен на пожертвование выдается жертвователю сертификат о закладке во время строительства храма или храмовых построек кирпичика, на котором будет написано его имя. Также принимаются молебны на разные нужды: «Об умягчении злых сердец», «Молитвы о заключенных», «От недуга пьянства» и др. Подобные традиции, которые обыкновенны в храмах и монастырях позволяют в пространстве ярмарки приобщить к церковной традиции более широкие массы людей, которые являются редкими посетителями храмов. Прикладываясь к иконам и заказывая требы, многие посетители опускают деньги в поставленные рядом кружки. В среднем кружки наполняются примерно в размере 3000 руб. в день. Кружки для пожертвований могут находиться на столах ярмарочных мест, или рядом с иконами, стоящими отдельно. У некоторых стоящих около икон послушников кружка весит на шее. В ответ на пожертвования жертвователя помазывают елеем, прочитывают благодарственную молитву, кропят святой водой.

#### *Продажа церковной утвари*

На ярмарке идет бойкая торговля церковной утварью к ней можно отнести торговлю свечами, лампадным маслом, крестиками, иконами Софринских, Дивеевских и Боровских предприятий.

Рассмотрим некоторые направления этого ряда, в частности торговлю свечами. Согласно опубликованным данным, освещающим проблемы церковной экономики, свечи приносят городскому и сельскому храму около половины ежегодного дохода. Цены на свечи в сельских и городских храмах различаются существенно. Прибыль храма от свечной торговли довольно велика. Парафин, из которого производятся свечи, должен быть высокого качества: белый, без запаха и примесей масел, иначе

свеча будет коптить. По церковным канонам в парафин добавляют хотя бы каплю воска. Добавляют также красители, чтобы придать восковой цвет, а также церезин – для устойчивости. Хорошая свеча горит ровно, не потрескивает и не чадит, не гнется и не плавится в руках. Сгорать церковная свеча должна дотла, не оставляя ни щепотки пепла. Поэтому фитили изготавливают из чистого хлопка.

Продавцы свечей рассказали, что *«для производства церковных свечей требуются электрические плиты, чаны для растопки парафина, станок для производства свечей, который представляет собой два вращающихся барабана, между которыми натянуты нити-фитили. Каждый вид церковных свечей имеет свой номер или название, строго определенный канонами размер и вес. Самая маленькая свеча весит чуть больше трех граммов, а самая большая имеет высоту 33 сантиметра. Независимо от размеров свечей их упаковка обязательно весит два килограмма, и в ней строго определенное количество свечей в зависимости от номера свечей. Внешний вид церковных свечей далеко не так однообразен, как может показаться на первый взгляд. Венчальные свечи имеют конусообразную форму. Архирейские свечи богато украшают золотой пудрой и накаткой-спиралью»*.

Продажа лампадного масла, по словам продавцов, – *«это ответственное дело, потому что существует много подделок под специальное оливковое (деревянное), которое пригодно для возжигания лампад. Чистота – это главное требование, предъявляемое Св. Писанием к лампадному маслу. Плохое масло – сродни жертвы Каина, которая была не принята Богом»*. Нечистое масло может вызвать аллергию. При горении запах нефтепродуктов пробивает все парфюмерные добавки. Плохое масло наносит храмам значительный ущерб, закапчивая иконы и фрески.

#### *Иконные лавки*

Иконопись – неотъемлемая часть церковного обихода, широко представленная на ярмарке. Иконы можно купить, писанные на доске, в окладах, на гобелене и, наконец, в типографском исполнении на деревянной или картонной основе. На ярмарке можно приобрести или заказать следующие виды икон.

Мерные иконы – образ святого, имя которого ребенок получает при рождении. При этом икона имеет высоту, соответствующую росту человека при рождении. Мерная или (родимая икона) – это первая икона, которую было принято дарить ребенку при крещении.

Подарочная икона – это, как правило, богато украшенная драгоценными камнями, или окладом изображение. Обычно их покупают или заказывают к юбилею или иному празднику для *руководителей* фирм, известных *политических* деятелей или близким людям.

Венчальной парой называют две иконы – икону Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы, которые необходимы во время таинства Венчания. Этими иконами священник благословляет молодых на супружество. Венчальные иконы принято хранить всю жизнь, обращаясь к ним в трудные и радостные моменты. Они являются напоминанием о верности и любви, которые молодые давали в храме.

На *семейных иконах* пишут святых покровителей всей семьи вместе. На такой иконе можно также писать и Ангела Хранителя – Покровителя семейного рода. Такие иконы искусствоведы обычно называют «иконы с избранными святыми». Поскольку имена Святых всегда разные – на эти иконы принимаются заказы.

Иконы «на всякую потребу» – это иконы покровители и защитники дома. Икона Богородицы «Неопалимая Купина» – защитница от пожара. Образ Богородицы «Аз с Вами никто же на Вы» – от нападения грабителей и недоброжелателей. В сельской местности востребованы «хлевные» иконы с изображениями святых помогающих в сельском хозяйстве и животноводстве – это святые: Власий, Флор и Лавр. В засуху о дожде молились целыми деревнями и поселками святому пророку Илие. При неурожае Пресвятой Богородице «Спорительница хлебов».

Девушки о том, чтобы выйти замуж молятся святому Николаю Угоднику. Путешествующие берут в дорогу икону Богородицы «Одигитрия» и образок Николая Чудотворца. Об исцелении больных молятся образу Богородицы «Целительница», святому Архангелу Рафаилу и Пантелеимону Целителю. Об излечении от наркотической и алкогольной зависимости иконе Богородицы «Неупиваемая Чаша».

*Православные издательства представленные на ярмарке*

На ярмарке обычно представлено 15-20 издательств православной книги. Всего их в России более сотни. Каждое издательство имеет название, связанное с церковной деятельностью: «Издательский совет РПЦ», «Даръ», «Русский паломник», «Благовест», «Лепта», «Сатис», «Русиздат», «Отчий дом» и др. Большинство издательств специализируется в следующих направлениях: выпуск Священного писания, богослужебных книг, научно-богословской литературы, детской литературы, художественной христианской литературы, психолого-педагогической книги, церковных календарей, нотной литературы и аудиопродукции. При этом каждое издательство делает акцент на какой-либо из перечисленных сфер деятельности, внося свои дополнения. Так, ряд издательств, помимо общего набора сфер деятельности, выпускает продукцию в помощь людям с ограниченными возможностями, среди их литературы можно было встретить молитвословы, напечатанные крупным шрифтом и аудиокассеты для слабовидящих. Есть издательства, специализирующиеся на литературе для всех социальных групп населения, например, выпуск молитвословов для женщин и мужчин. В первом случае в них собраны молитвы для отроковиц, девушек, желающих выйти замуж, для матерей. В мужских молитвословах речь идет о воинстве, защите отечества, борьбе с пьянством и вредными привычками.

Расспрашивая покупателей книжных лавок об интересующей их литературе, можно было убедиться в разнообразных запросах покупателей. Батюшки покупали богослужебные и святоотеческие книги. Регенту хора требовались ноты обиходных церковных песнопений, молодой маме – детские сказки, книжки о христианских чудесах.

**Аудиопродукция** – направление, которое в настоящее время набирает все большие обороты. Появление аудиопродукции на духовные темы обусловлено увеличивающимся темпом жизни, когда человек находясь в машине, в дороге или занимаясь какими-либо делами в доме может послушать, жития святых, молитвы (утренние, вечерние, к причастию или благодарственные), хорошую музыку. Среди аудиопродукции встречаются следующие направления: молитвы, жития святых, духовные хоры (профессиональные, монастырские, приходские), романсы, бардовские

песни духовного содержания, детские сказки, литературные произведения.

**Кинопродукция**

Кинопродукция, продаваемая на ярмарках, имеет несколько направлений:

1. библейские сюжеты, православные праздники и таинства, святыни христианского мира, информация о религиозных сектах.
2. хорошие в нравственном отношении художественные российские, советские и зарубежные фильмы.
3. детские фильмы и мультфильмы.
4. фильмы православных кинофестивалей, которые во множестве проводятся в последнее время. На этой продукции стоит остановиться подробнее т.к. это – новое явление в кинематографической среде.

В последнее время регулярно проводятся фестивали православного кино – «Радонеж», Сретенский фестиваль «Встреча» и др. Продукция этих фестивалей игровая, документальная и анимационная. Однако имеется специфика, например, «Встреча» – фестиваль фильмов о социальных проблемах современности, снятых с позиции христианской этики, а фестиваль «Радонеж» специализируется на историко-патриотическом и документальном кино. Продавец, кинофестивальной продукции на вопрос о категории покупателей фильмов на православные темы, ответил, «*что зрительскую аудиторию не стоит делить людей верующих и неверующих. Авторы фильмов не собирались создавать «православное гетто». Действительно, есть фильмы, которые больше заинтересуют людей воцерковленных, но есть темы интересные всем без исключения.*» «*Наша продукция для всех – и мы не оставляем надежду, что, посмотрев хороший духовный фильм, кто-то придет к вере и спасется человеческая душа.*»

Фестивальная продукция имела следующие направления: 1. «Обретение святыни» – преображение личности через обретение веры. 2. «Семья – малая Церковь» – связь семьи с церковным приходом. 3. «Хозяин дома» – изображение образа мужа, как главы семьи. 4. «Нет лучше имени, чем мать!» – изображение материнского долга. 5. «Чти отца и мать твою» – воп-



лощение образа сыновнего (дочернего) долга. 6. «Добрых рук мастерство» – создание образа хранителя народных ремесел. 7. «Добрососедство» – содружество людей разных конфессий. 8. «За други своя» – воинское служение как исполнение христианского долга и др.

#### *Благотворительные стенды*

Благотворительные организации на ярмарках – это отдельное направление, с которых не взимается арендная плата. Их основная задача проинформировать посетителей об имеющихся организациях в городе и роде их деятельности, а также – сбор пожертвований и набор новых волонтеров. В благодарность за пожертвования, представители благотворительных организаций записывают имена жертвователей «О здравии», чтобы передать их священникам для поминаний на службах, которые окормляют эти организации. На выставках имели место следующие организации: «Дети– онкологические больные»; «Дети–отказники»; «Православная служба социальной помощи бездомным»; «Преодоление зависимости от алкоголя и наркотиков»; «Помощь находящимся в тюрьмах»; «Поддержка одиноких стариков».

Около этих стендов всегда есть посетители. Они рассматривают стенды с фотографиями нуждающихся больных детей, бездомных, сирот, стариков и усиленно жертвуют организациям или берут квитанции с банковскими реквизитами общества, которые позволяют внести более существенные суммы. Волонтеры распространяют маленькие календарики, схемы метро, на обороте которых написаны адреса и реквизиты благотворительных организаций.

Из разговора с волонтерами выяснилось, что пожертвования, собранные на ярмарках, являются существенной помощью организациям, также к ним приходят новые люди, желающие послужить ближнему.

#### *Паломнические маршруты по России и зарубежью*

В настоящее время количество паломнических служб стремительно растет. Самые крупные из них – «Радонеж», «Ковчег», «Троицкий паломник» и др. Паломнические службы, представленные на ярмарках, могут быть как российскими так и зарубежными паломническими центрами. Самая старая постперестроеч-

ная паломническая служба «Радонеж» была образована в 1989 году. Один из представителей этой службы так характеризовал основную цель их деятельности: *«Люди желающие узнать о православных святынях в своей стране и за рубежом, обращались к нам, и нашей задачей было показать им богатство и многообразие церковной жизни в разных уголках нашей страны и мира. Во время паломничества люди знакомятся помимо обычного туристического маршрута с его духовной составляющей, т.к. большинство памятников культуры основано на христианских ценностях. Мы рассказываем о подвижниках благочестия, святых местах. В паломнической поездке на дальние расстояния есть батюшки, которые исповедуют и причащают мирян, происходит катехизация на маршрутах».* *«По прошествии 20 лет, мы разработали маршруты путешествий в России и за ее пределами, открыли филиалы и представительства во многих городах, оказываем методическую помощь в организации паломнической деятельности».* *«География паломнических путешествий по России более 60 маршрутов – Москва, Санкт-Петербург, Золотое Кольцо, Дивеево, Соловки, Валаам, Алтай, Сибирь. Много разработано маршрутов по Европе и Азии – Франция, Испания, Португалия Германия, Италия, Греция, Кипр, Болгария, Сербия, Черногория, Чехия, Эстония, Украина. Ближний Восток – Сирия, Иордания, Ливан, Израиль, Египет, Турция».*

Помимо поездок паломнические службы организуют образовательные туры, семинары, прием иностранных групп в России, выпуск периодических изданий «Путеводитель по святым местам», проводят радиопрограммы о паломничестве. На православных ярмарках желающих проконсультируют и продадут путевки.

#### **Народные промыслы на ярмарках**

Неотъемлемая часть православных ярмарок – это народные промыслы: Хохломские деревянные изделия, Гжельская посуда, Палехская лаковая миниатюра, Ростовская финифть, Павлово-посадские платки, Оренбургская паутинка, роспись по бересте, вальнки традиционных и современных моделей.

*Хохломская роспись по дереву* возникла в XVII в. в селе Хохлома. Выточенные на токарном станке изделия грунтовали глиной и натирали металлическим порошком. Далее расписывали

масляными красками и наносили лак, после чего подвергали закалке в печи. Под воздействием температуры серебряная поверхность приобретала характерный золотистый цвет. Искусно расписанные деревянные шкатулки, деревянная посуда и сегодня употребляется для хранения просфор в домашнем обиходе. Большие резные ковши в виде лебедей и хохломская мебель покупаются храмами и церковными организациями для обустройства и украшения помещений.

*Лаковая миниатюра из села Палеха*, зародившаяся XVII в. выросла из иконописного промысла, который славился по всей России. Палехская роспись знаменита во всем мире, поскольку в ней используются приемы древнерусской живописи в изображении сказочных и иконописных сюжетов.

*Ростовская финифть* – уникальный промысел росписи по эмали, берущий начало в XVIII в. На заре появления промысла расписывались предметы преимущественно церковного обихода. В настоящее время развита портретная миниатюра, изготовление женских украшений. Однако медальоны с изображением святых находят своего покупателя на ярмарке и в наши дни.

*Гжельские фаянсовые и фарфоровые изделия* известны на весь мир. Промысел существует с XVII в. Художественное своеобразие этих изделий заключается в росписи синими кобальтовыми красками по белой поливе. Ассортимент изделий помимо разнообразной посуды включает изготовление подсвечников, лампад, копий церковных архитектурных памятников.

На православных ярмарках проводятся мастер-классы по росписи изделий, что вызывает живой отклик у посетителей. Обычно, желающим познакомиться с росписью, предлагаются заготовки и краски, образцы орнаментов, позволяющие познакомиться с азами промысла. В зависимости от религиозного праздника, меняется тематика росписи, на Рождество расписываются елочные игрушки и фарфоровые елки в стили Гжель. На Пасху раскрашиваются в хохломской манере яйца, на Троицу в палеховской манере расписывают шкатулки.

На некоторых ярмарках добровольцы проводят экскурсии, рассказывают об истории промыслов, ассортименте изделий, об их экологических свойствах, проверенных временем.

### *Мед на ярмарке*

Экологическая составляющая православных ярмарок – это мед с пасеки. Продавцы предлагают несколько десятков сортов меда – каштановый, липовый, майский, разнотравье, гречишный, цветочный, горный, донниковый, мед акации и др. Продается также пыльца, перга, прополис для лечения различных заболеваний. География производителей меда от Сибири до Краснодар. В Москве регулярно проходят самостоятельные ярмарки меда, но «Союз пчеловодов» тесно сотрудничает с православными ярмарками и всегда принимает в них участие, пропагандируя здоровый образ жизни.

Тут же рядом с продажей меда предлагаются народные рецепты лечения заболеваний с помощью различных сортов меда, которые посетители охотно переписывают. Приводим некоторые из них – «мед липовый, малиновый, с прополисом — для лечения простуды. Для большего эффекта в мед рекомендуется добавлять сок хрена, черной редьки или настой (в теплой воде) сухой малины». При гриппе рекомендуется «кашица чеснока смешанная с медом 1:1. Принимать перед сном по чайной ложке, запивать теплой водой»; мед липовый применять при туберкулезе. «Берут по 100 г липового меда, сливочного масла, нутряного свиного жира, порошка какао и 15 г сока алоэ, все смешивают. Принимают по одной столовой ложке на стакан теплого молока утром и вечером»; мед при гипертонической болезни. «Берут по одному стакану сока красной моркови, редьки, столовой свеклы, хрена, меда, сок одного лимона и 50 г водки. Все смешивают, настаивают в течение суток. Хранят в прохладном месте. Принимают по столовой ложке три раза в день за час перед едой или через 2–3 часа после приема пищи».

Больше узнать о чудесных свойствах меда помогают специализированные лекции «Что мы знаем про мед и продукты пчеловодства?», которые периодически проходят в рамках православных ярмарок.

### *Лекарственные травы и медицинские препараты*

Лекарственные травы, также как и мед – продукция, способствующая здоровому образу. На ярмарке представлены многочисленные производители продукции из лекарственных трав Средней полосы, Горного Алтая, Сибири, Кавказа и др. регионов страны, которые занимаются сбором и выращиванием дикорастущих целебных трав, корней, плодов, производством натураль-

ных витаминных вытяжек и растительных экстрактов. Продукция этих производств включала в себя десятки сортов целебных чаев, сборы лекарственных трав, мумие, каменного масла, камеди, смолы, дегтя, бальзамов, сиропов, наборов для травяных ванн, ароматических подушек и натуральной косметики.

#### *Монастырские и фермерские продукты. Пункты питания*

На православной ярмарке можно приобрести продукты монастырских и фермерских хозяйств. Среди монастырских продуктов – в основном хлеб, пирожки по монастырским рецептам, подсолнечное масло, яблоки, вино. Продукты, изготовленные при монастырях, пользуются особым доверием покупателей. В чем же их популярность? Продавцы и покупатели неизменно отмечали: *« эти продукты благословляли перед приготовлением, готовили с молитвой, поэтому они обладают особыми вкусовыми качествами и полезностью»*. Каждый монастырь торговал только ему присущей продукцией, так Дивеевская обитель торговала сухариками, освещенными в котелке Серафима Саровского – это традиция сохраняется с XIX в. Монастыри Ставрополя, Кавказа, Греции, Афона, Израиля предлагали оливковое масло, маринованные оливки, виноградное вино.

Продукты фермерских хозяйств, собранные со всех регионов России поражали разнообразием, свежим видом, приятными запахами. Это могли быть мясные и рыбные копчености, недорогая красная икра, молочные продукты, овощи и фрукты.

На каждой ярмарке были специально отведенные места, представляющие из себя маленькие кафе, пункты питания. Из разговоров с одной из хозяек такого мини кафе, выяснилось, что *«её благословил кормить людей духовный отец, и с тех пор она выполняет его завет»*. Ассортимент продукции мини кафе меняется в зависимости от постных дней недели и годовых постов. В основном – пирожки, пироги, иногда горячие блюда, блины, домашнее вино, и мед. Владельцы кафе на монастырский лад вместо *«приятного аппетита»*, желали покупателям – *«ангела за трапезой»*.

#### *Культурная программа*

Культурная программа на православных ярмарках представлена с одной стороны стихийными музыкантами, с другой специально приглашенными артистами.

К первой категории можно отнести гуслиаров, балалаечников и гитаристов, а также исполнителей играющих на различных свирелях и дудочках. Они играют на инструментах, рассказывают о своем творчестве, принимают пожертвования. Вторая категория исполнителей – приглашенные артисты. Среди них могут быть известные и неизвестные исполнители. Сложился определенный круг артистов, исполняющих духовные песни. Группированию этих артистов способствовало проведение всероссийских музыкальных фестивалей духовных песнопений таких как «Серебряная псалтырь», «Поющий ангел», «Невские купола», «Исповедь сердца». В жюри фестивалей, входят заслуженные артисты России, исполнители духовных романсов, народных песен и баллад О. Погудин, Ж. Бичевская и др. В программу православных фестивалей включены выступления духовных хоров, мастеров оперного пения, исполнителей романсов, древнерусской музыки, выступления ансамблей авангардного православного фолка и рока, исполнение христианских бардов. Особая категория – это поющие батюшки и матушки, а также монахи. Обычно их выступления бесплатные, при этом можно купить музыкальные диски с их исполнением. Среди них можно назвать Е. Смолянинову, А Широкову, А Абикулову, матушку Л. Кононову, иерея Г. Ульянича, иеромонаха Романа.

#### *Социальная программа.*

Проведение круглых столов, проходящих в рамках православных ярмарок, касаются острых социальных проблем общественной жизни. На ярмарках были представлены следующие темы:

■ «Демография и семья». В рамках этой секции обсуждались проблемы ответственности родителей за сохранность семьи. Поднимались вопросы о вреде аборт, ответственности за жизнь и воспитание детей.

■ «Помощь зависимым от алкоголя, курения и наркотиков». На этом круглом столе можно было узнать о центрах антиалкогольной и наркотической зависимости, находящихся в Москве, познакомиться с методиками, позволяющими избавиться от зависимости. Обычно в подобных центрах работают совместно медики и священнослужители.

■ «Формирования современного имиджа российского предпринимателя». Тематами обсуждений этой секции были вопросы

формирования традиций меценатства и благотворительности среди состоятельных людей.

■ «Семейные формы воспитания детей-сирот». В рамках круглого стола была возможность встретиться и обменяться опытом многодетным семьям, усыновившим сирот.

■ «Опыт тюремного служения монастырей и приходов Русской Православной церкви»

в рамках этой программы поднимались проблемы заключенных, пути их приобщения к вере, социализация за пределами тюрьмы.

■ «Опыт и мудрость семье и обществу» – программы посвященные проблемам востребованности людей старшего поколения, помощь в поиске работы пенсионерам в условиях кризиса.

### Заключение

Православные ярмарки представляют церковно ориентированную среду вне храма, тесно соприкасающуюся с жизнью современного города. Сближение сакрального и мирского осуществляется на ярмарках на широком социальном поле. Коммерция соседствует с молебнами и крестными ходами, с благотворительностью и миссионерской деятельностью. Впечатление от пребывания на православной ярмарке остается не столько как от посещения торгового центра, а скорее напоминает приобщение к религиозно- культурной жизни общества.



Продажа именных кирпичиков на строительство храма



Послушник монастыря со святой водой



Стенд благотворительной организации «Помощь бездомным»

Е.Н. Квилинкова

## ИНСТИТУТ КРЕСТНОГО РОДСТВА У ГАГАУЗОВ МОЛДОВЫ И БОЛГАРИИ

Крестное родство (кумовство) является одной из разновидностей искусственного родства и занимает особое место в традиционной культуре гагаузов. Духовное родство, которое устанавливалось между крестными и кумовьями, приравнивалось к кровному родству. В соответствии с принципом экзогамии запрет на брак распространялся до 7–8 степени родства (позже – до 4). С начала XX в. на практике данный запрет строго не соблюдали.

Несмотря на всю значимость этого института (о чем писал еще В.А. Мошков [Мошков В.А., 2004. С. 27-29, 35]), почти все термины, основанные на духовной форме родства, являются заимствованиями из болгарского. Это дает основание предположить, что одновременно с принятием христианства предками гагаузов был перенят и институт крестного родства с соответствующей терминологией. Различные аспекты, связанные в данной теме, рассматривались нами в предыдущих работах [Квилинкова Е.Н., 2005, 2007].

Согласно гагаузским традиционным нормам, посаженными (*saadiqlar*) и позже крестными родителями (*nuna*) являлась лишь одна семейная пара. Они несли моральную ответственность за благополучие семьи. Кум (*saadiç*) и кума (*kresnița*) играли главную роль на свадьбе: представляли молодых обществу, венчали их, отводили в комнату для первой брачной ночи. У гагаузов Болгарии к тюркскому термину добавляли суффикс *-к-* и окончание женского рода: *saadiçka* (посажена мать – с. Г. Кантарджиево), что объясняется болгарским влиянием. В г. Комрате посаженую мать называли на молдавский манер *nașa* [ПМА, собранные в 2002-2007 гг. в гагаузских селах юга Республики Молдова и в 2001, 2003 гг. в гагаузских селах Северо-Восточной Болгарии. ПМА, Молдова: с. Бешгёз. Готишан Г. Ф.; с. Джолтай. Камбур П.Й.; г. Комрат. Лозова Ф.Ф., Милева М.Д.].

Крещение (*vaatiz etmä*) детей своих кумовей и представление их обществу являлось почетной обязанностью и долгом крестных родителей. Согласно гагаузской традиции, «право крестить» ребенка наследовалось по мужской линии (в случае отсутствия сыновей это право передавали дочерям). Крестные родители мужа (или их женатые дети), которые являлись одновременно и посаженными родителями на свадьбе, крестили всех родившихся в этой семье детей. Поэтому посаженными и крестными родителями являлась только одна семейная пара, то есть у ребенка, как правило, были только один крестный отец и одна крестная мать. Дети, которых они крестили, называли их *nuna*, независимо от пола крестных родителей. В свою очередь членам семейной пары, которую повенчали, и их детям (то есть тех, кого окрестили) посаженные родители говорили *kumi* и *kumița*, *kumilär* (мн. ч.). Для обозначения данного понятия у гагаузов Болгарии использовался термин *bizim vaatizlik*. В работе В.А. Мошкова и в ГРМС лексема *vaatizlik* приводится со следующим значением: «право крестить, принадлежащее крестному отцу» [Мошков В.А., 1904. С. 20; ГРМС, 1973].

Право дать имя ребенку принадлежало крестным родителям. Обычно его нарекали в честь крестного отца / матери либо в честь их детей или святого (если ребенок родился в праздник). Аналогичного рода сведения находим у В.А. Мошкова [2004. С. 26]. По данным же С.С. Курогло, имя ребенку обычно давал отец; чаще всего ребенка называли по имени деда или реже – кума, что объясняется желанием увековечить род [Курогло С.С., 1980. С. 30]. На основании архивных документов видно, что в честь деда чаще называли второго сына [НАРМ, ф. 134. оп. 2. д. 45, д. 127 и др.].

Интересно отметить, что иногда в одной семье одно и то же имя давали двум сыновьям. Например, у Чадыр-Лунгского жителя Пано Милева Железоглу родилось четыре сына, из которых первый и третий были записаны под именем Георгий [НАРМ ф. 134. оп. 2. д. 45. л. 647]. У жителя того же населенного пункта Ивана Куртева Кусурсус двое сыновей, родившихся друг за другом (в 1842 и 1843 гг.), фигурируют в документах под именем Федор [НАРМ ф. 134. оп. 2. д. 127. л. 168]. Существование данной традиции, вероятно, объясняется тем, что детей называли в честь разных людей, носивших одно имя (или в честь крестного и святого, в день которого родился ребенок). Очевидно, чтобы делать

между ними различие в семье и в жизни их называли по-разному, что частично объясняет происхождение широко распространенного у гагаузов обычая двуименности (о чем подробнее будет сказано ниже).

После совершения таинства крещения крестная приносила младенца домой и передавала его матери со словами: «*çifit aldım – hristiyan getirdim*». Согласно народной традиции ребенка крестили через 40 дней после рождения. В тот же день над роженицей в церкви священник читал очистительную молитву. На следующий день по случаю крещения и представления ребенка обществу родители устраивали пышное торжество – кумэтрия, на котором, как и на свадьбе, крестные играли главную роль. Крестная мать вместе со своей свитой (*koltuklar* – помощники) совершала ритуальное купание младенца – обряд смывания мирра («*sudan çıkarmaa*» / «*mirudan çıkarmaa*»), по окончании которого одевала крестника в купленные ею новые вещи (начиная от головного убора и заканчивая одеялом). После этого она торжественно отдавала младенца матери, которая, перед тем как принять ребенка, совершала перед образом три земных поклона (метания иконайа каршы), произносила Отче наш и целовала крестной руку.

Самопроизвольная смена крестных родителей считается большим грехом и осуждается сельским обществом. К изменению установленных норм, связанных с институтом кумовства прибегали в тех случаях, когда речь шла о сохранении потомства. Считалось, что если в семье умирало несколько детей подряд, то в этом в определенной степени могут быть повинны посаженные родители, которые, возможно, чем-то провинились перед Богом. Согласно народному поверью, чтобы устранить негативное воздействие на ребенка, необходимо заменить крестных. При этом соблюдали особую деликатность, поскольку такой способ разрешения вопроса мог отрицательно сказаться на авторитете посаженных родителей среди односельчан.

У гагаузов Молдовы посаженных родителей обычно не отстраняли от таинства крещения (то есть не заменяли другими кумовьями). С их согласия в качестве восприемников приглашали еще одну семейную пару. Если дети все же продолжали умирать, то количество кумовьев опять «увеличивали». Вторых и третьих крестных отца и мать называли *kumotru* и *kumêtra* – терминами, заимствованными у молдаван [ПМА, Молдова: с. Бешгёз. Готишан

Г.Ф.; с. Джолтай. Камбур П.Й.; и в др. селах]. На возникновение обычая *karişêr vaatizleyä* или *kumotru tutunmaa* (в переводе – присоединиться к обряду крещения) [ПМА, Молдова: с. Бешалма. Ингелис М.П.; с. Дезгинджа. Топал А.В.] определенное влияние оказали традиции соседнего молдавского народа, у которых принято, чтобы кумовьев было много (несколько семейных пар).

Сложно говорить о происхождении данного обычая, отметим лишь, что убеждение в возможность влияния крестных на судьбу (на жизнь) крестника широко распространено и многих христианских народов. У русских, например, считалось, что если у них «легкая рука», то ребенок будет жить долго, и наоборот [Мошков В.А., 2004. С. 35].

Выбор «новых» крестных обычно происходил путем совершения специального обряда «*uşaa sibiðêrlar sokaа*» / «*atyorlar yola*» (букв. «подкинуть ребенка на улицу / на дорогу»). Этот обряд был широко распространен у гагаузов Болгарии и Молдовы, а также у болгар [ПМА, Молдова: с. Джолтай; ПМА, Болгария: с. Болгарево; с. Генерал Кантарджиево; Етнография на България, 1985. С. 170]. Его совершали только в тех семьях, где умирали новорожденные дети. По прошествии нескольких дней после рождения (но до крещения) ребенка оставляли на одном из камней у колодца или близ перекрестка дорог (то есть там, где часто проходили люди). Родители следили за происходящим из-за укрытия. Первому нашедшему ребенка предлагали стать его крестным [ПМА, Молдова: с. Джолтай. Камбур И.И.; с. Бешгёз. Готишан Г.Ф., Руссу В.В.]. У гагаузов Болгарии существовал обычай: если к ребенку, оставленному на камне у колодца, первым приблизится домашнее животное, то его хозяин должен был подарить это животное ребенку, а сам стать крестным младенца [ПМА, Болгария: с. Болгарево. Савишева П.Д.; с. Орешак. Данилова М.П.; с. Кичево. Тодоров Д.Д.].

Согласно сведениям болгарского этнографа Д. Тодоровой, у гагаузов Болгарии обряд замены крестных в случае частой болезни или смерти новорожденных в семье, назывался «*харизване*» [Тодорова Д., 1988. С. 145]. В некоторых случаях данный обряд включал также обрядовые действия, которые можно рассматривать как имитацию деторождения. Приемные родители, выбиравшиеся приведенным выше способом, трижды проносили ребенка под собственной нательной рубахой, что символизировало усы-

новление ребенка. Впоследствии ребенок называл усыновителей «*голям татко*» / «*голяма майко*» (старший отец / старшая мать), а отношения, возникающие между ним и детьми усыновителей, носили родственный характер.

По сообщению информаторов из гагаузских сел Молдовы, ритуал замены крестных в семьях, где часто умирали дети, продолжали совершать и в конце XX в. Местные священники, расценивая этот обычай как предрассудок (остаток язычества), нередко отказывались признавать новых крестных и не допускали их к таинству крещения. Подобная ситуация имела место в некоторых селах даже в конце XX в. [ПМА, Молдова: с. Джолтай. Камбур И.И.]. Исходя из этого, можно говорить о том, что священники в определенной степени влияли на сохранение традиционной обрядности. В целом можно констатировать, что традиция участия в обряде крещения нескольких кумовьев не получила у гагаузов столь широкого распространения.

Интересно отметить, что у гагаузов Болгарии известен обычай повторного крещения ребенка в случае его тяжелой болезни [ПМА, Болгария: с. Генерал Кантарджиево. Шопов К.С.; Тодорова Д., 1988. С. 145]. Необходимо уточнить, что факт повторного крещения следует рассматривать, очевидно, не как религиозную церемонию, совершаемую в церкви, а как народный обычай, включающий изменение имени ребенка и замену его крестных родителей новыми. При этом в официальных документах сохранялось, по-видимому, прежнее имя ребенка, а новым именем называли человека в повседневной жизни.

Таким образом, традиция двойных имен, довольно широко распространенная у гагаузов, в значительной степени связана с институтом крестного родства. В этой связи можно привести один из примеров, зафиксированных нами в с. Генерал Кантарджиево (Болгария). Информатор К.С. Шопов сообщил, что когда его жене было девять лет, она тяжело заболела. Чтобы спасти дочь, родители «крестили ее повторно», в результате чего девочку нарекли Марией (в честь Девы Марии), хотя прежде ее звали Анастасией. После своего выздоровления она почитала вторых крестных родителей и по праздникам посещала их с поздравлениями. Несмотря на то, что по внешней форме этот обычай соотносится в народе с обрядом крещения, по содержанию он представляет собой реликт язычества.

Данный обычай нам не удалось зафиксировать у бессарабских гагаузов. Однако как в прошлом, так и в настоящем у них широко распространенной является традиция двуименности. По этому поводу В.А. Мошков писал: «Настоящее имя назначает новорожденному крестный отец, выбирая для этого или свое имя, или имя одного из наиболее уважаемых святых, праздник которого скоро последует». Однако «в большинстве случаев имя, данное гагаузу при крещении, становится для него только официальным именем, под которым он записан в официальных списках, в обыденной же жизни его этим именем не зовут, а дают другое имя, под которым он остается известным в своем селе до самой смерти. Такие неофициальные имена иногда являются производными или уменьшительными от его христианского и официального имени.... Но чаще всего между официальным именем и неофициальным не существует ничего общего...» [Мошков В.А., 2004. С. 26, 176].

Употребление гагаузами Бессарабии двойных имен подтверждают архивные данные. В документах переписи 1835 г. по задунайским переселенцам годовалый сын Тодора Стефова Стояноглу (кол. Чадыр-Лунга) записан под именем Тодор. А в списках переписи 1850 г. (то есть в возрасте 16 лет) напротив его имени фигурирует запись «Степан он же и Тодор». В других документах после указания официальных фамилий колонистов в скобках даются их вторые имена, под которыми те были известны в селе, например: Диордий Гого («он же и Станело»), Ваклица Пенчева («то есть Панчо») и др. [НАРМ, ф. 134, оп. 2, ед. хр. 45, 247; ф. 44, оп. 1, ед. хр. 248, л. 108; ф. 44, оп. 1, ед. хр. 405, л. 3; ф. 205, оп. 1, ед. хр. 4939, л. 61].

Интересны объяснения даваемые информаторами в настоящее время не редко встречающимся случаям двуименности в селе. Например, родители, не согласовав вопрос с крестными, дали ребенку имя, под которым он зафиксирован в официальных документах. Крестные же, пользуясь своим правом, при крещении нарекли ребенка другим именем, под которым его представили обществу. В повседневной жизни именно этим именем его все называют. Как говорил один из обладателей двух имен: в Петров день я Петя, а в Иванов день я Иван (*bän Petrofta – Petiyim (pasportta ölä, a Ivanda – bän İvanım)*). Поясняя эту ситуацию, информатор отметила, что в паспорте он Петей записан, а в действительности его Ваней зовут («*Pasportta yazılı Peti, a halis Vani deerlär ona*»).

Сравнивая приводимые В.А. Мошковым данные с современными сведениями, можно говорить о трансформации традиции двуименности в сторону усиления религиозного фактора, так как именно имя, даваемое человеку при крещении, становилось его основным именем.

Смена крестных родителей и имени ребенка имело место и при усыновлении. У гагаузов Болгарии ребенка после усыновления обязательно крестили независимо от того, был он к этому моменту крещен или нет [ПМА, Болгария: с. Болгарево. Гайдаржиева Д.Я.; с. Кичево. Бошков Д.К.; Тодорова Д., 1988. С. 145]. В результате повторного крещения новые крестные давали имя ребенку. Возможно, обычай повторного крещения усыновляемого имел место не как повторное совершение в церкви таинства крещения, а как народный обряд, который, вероятно, признавался Болгарской Церковью. Бытование обычая повторного крещения объясняется тем, что посаженные родители каждой семейной пары при рождении или усыновлении ребенка этой супружеской парой автоматически получали «право крестить» его. Сведения о повторном крещении усыновляемого у гагаузов Молдовы не зафиксированы.

Посаженные родители (*saadiçlar*) играли важную роль не только в жизни новообразовавшейся семейной пары, во всех основных этапах жизнедеятельности человека (рождение, свадьба, похороны), но и в социальной жизни села.

Институт крестного родства занимал важное место в календарной обрядности. Существовал ряд праздников, четко регламентировавших родственные отношения, а также отношения между крестными и крестниками.

Особое место в обрядности, связанной с Институтом крестного родства, занимал праздник Иванов день – *Ay Yuvan / Yuvan günü* (по церковному календарю – Собор Иоанна Предтечи, Святой Иоанн Креститель – 7/20 января). В нем наиболее ярко проявляется социализирующая функция. В народе День Иоанна Крестителя назывался *Eni güveyi yıkamaa / İslamaa* (досл. Купание нового жениха / Обливание). В этот день совершали обрядовое купание всех, женившихся в прошлом году, после чего посаженные родители представляли их обществу уже в другом статусе – женатых. Они в присутствии гостей обливали молодоженов водой, после чего молодые угощали всех обедом. У гагаузов Болгарии символическим

было только купание невесты: посаженная мать поливала ей на голову воду из кружки. Жениха же посаженный отец и сельские парни купали в источнике (силой бросая в воду) [Квилинкова Е.Н., 2005. С. 37].

Совершение ритуала обрядового купания молодоженов символизировало факт торжественного принятия молодоженов в другую социальную группу – женатых. При этом их наделяли соответствующими правами, которыми обладала данная группа. По содержанию обрядовое купание молодоженов, прикрепленное к конкретному празднику, по-видимому, представляет собой реликт обряда инициации.

Отношения, устанавливающиеся между супружеской парой и посаженными родителями, имели характер родственных отношений; они сохранялись на всю жизнь и передавались по наследству. Посаженные родители несли моральную ответственность за благополучие семьи. Со своей стороны семейная пара должна была оказывать им знаки внимания и уважения в специально установленные для этого праздники: на Рождество, Новый год (по старому стилю), Прощеное воскресенье, Пасху. При этом строго регламентировалось не только время посещения, но и предметы дарообмена (калач, вареная курица и др.). Как правило, принимающая сторона считала своим долгом одарить большим количеством подарков.

На Прощеное воскресенье после исполнения ритуала раскалания (*Prost olmak*) посаженные родители одаривали своих кумовей (*kumi*) свечой, вареным яйцом и платком [Квилинкова Е.Н., 2002. С. 61], что имело символическое значение. Крестники на Новый год приходили поздравить крестных, при этом они обязательно приносили с собой водку (обычай *rakıylan gitmää*). В ответ крестные родители устраивали для крестников пышное застолье и одаривали их чем-то из вещей (рубашкой, свитером, отрезом ткани и др.). Если кто-то чихнет за столом, то его одаривали ягненком. У гагаузов Украины (Запорожская область) к крестным ходили с кутьей и компотом на Рождество [Квилинкова Е.Н., 2008. С. 69-71].

Таким образом, институт крестного родства выполнял важную функцию в социальной организации традиционного общества – ритуально фиксировал переход из одной социальной группы в другую. Крестные родители, благодаря своему праву и

с помощью совершения народных обрядов, фиксировали статус человека в обществе. Совершение этих ритуалов в установленные праздники и дни являлось одним из способов регулирования общественной жизни; они объективно способствовали поддержанию чувства принадлежности к общей родовой группе.

Без каких-либо веских причин от права быть крестными редко отказывались, так как подобный отказ считался большим грехом. В основном он следовал лишь в том случае, если семья бедная и не могла понести значительные материальные затраты, связанные с обрядом крещения. Лишь после того, как посаженные родители официально сообщали об отказе от своего «права», молодые могли выбрать по собственному желанию новых крестных для ребенка.

Новых крестных, как правило, брали не из числа близких родственников, а из среды более обеспеченных односельчан. С просьбой стать крестным работники (бедные крестьяне) нередко обращались к своим хозяевам (зажиточным крестьянам – кулакам). От такого предложения обычно не отказывались, несмотря на разницу в социальном статусе. Отказаться в таком деле означало взять на себя большой грех, а окрестить ребенка считалось богоугодным делом, которое зачтется человеку на том свете. Но не в меньшей, если не в большей степени стать крестным и иметь большое количество кумовей считалось престижным. Такая семья слыла щедрой, а ее хозяин имел в обществе большой вес и уважение.

\* \* \*

Институт крестного родства занимал важное место в традиционной культуре гагаузов. Семейная пара, не окрестившая ни одного ребенка за свою жизнь, чувствовала определенный психологический дискомфорт от того, что не была полноценно включена в систему традиционной обрядности, тесно переплетающейся с внешней религиозностью и общественными отношениями. Например, они были лишены особых знаков уважения, выказываемых кумовьям со стороны крестников во время празднования Рождества, старого Нового года, Масленицы, Пасхи и др. В случае отказа от своего «права» статус семьи в обществе понижался, а ее материальное положение определялось понятием бедняцкое хозяйство, что звучало унижительно.



Утилитарная сторона традиции привлечения в качестве крестных лиц из зажиточных односельчан заключается в том, что более бедные слои населения обеспечивали себе поддержку со стороны богатого крестного. Становясь крестным, человек брал на себя обязательства помогать своему бедному крестнику и соответственно его семье. В результате имело место естественное перераспределение прибыли между богатыми и бедными, которая была получена в ходе эксплуатации сельской буржуазией дешевой наемной рабочей силы односельчан.

Однако налицо и выгода для самого крестного от взятых на себя обязательств, связанных с крестным родством. Во-первых, в зависимости от количества крестников рос социальный капитал (уважение, авторитет) человека в обществе. Во-вторых, крестный, являющийся собственником большого количества земли и скота, автоматически получал для своего хозяйства дополнительную бесплатную рабочую силу на основании установившегося родства. Не согласиться на просьбу крестного о помощи было бы знаком неуважения. Таким образом, данный обычай позволял в завуалированной форме эксплуатировать более бедных соплеменников. В целом же можно говорить о том, что благодаря сохранению данной традиции в гагаузских селах в период развития капиталистических отношений нивелировались социальные противоречия, и не столь выражено было социальное расслоение.

И в настоящее время институт крестного родства сохраняет свою значимость. Каждая семья изо всех сил старается не утратить своего права на крещение ребенка. Отказ от права быть крестным по-прежнему является скорее исключением. О значимости данного института у гагаузов можно по тому, что он тесно связан с понятием наследство, включавшее в себя такие духовно-нравственные ценности как право приобщить человека к христианской вере. Это свидетельствует о значимости религиозного фактора в этнической идентичности гагаузов. Однако далеко не последнюю роль имел вопрос социального престижа.

### Литература

Гагаузско-русско-молдавский словарь. М., 1973.

Квилинкова Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора) Chişinău: Pontos, 2005.

Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.

Квилинкова Е. Н. Украинское влияние в рождественско-новогодней обрядности гагаузов Приазовья. Видатни науковци Черновицкого університету: А.Ф. Кайндль. Матеріали 5 Міжнародної наукової конференції Кайндлевские читання. 16-17 травня, 2008. Частина 1. Черновцы, 2008.

Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев: Штиинца, 1980.

Мошков В.А. Наречия бессарабских гагаузов (Словарь) // Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. X. СПб., 1904.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы). Кишинев, 2004.

Тодорова Д. Преживелици от обичайното право във Варненско // Известия на Варненското Археологическо Дружество. Т. 24 (39). Варна, 1988.

Н.В. Аникин

### СОЦИОНОРМАТИВНАЯ КУЛЬТУРА ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ БОЛГАР И ГАГАУЗОВ ЮГА МОЛДАВИИ

Среди всех возникших после распада СССР регионов, отличающихся высокой интенсивностью различных этнополитических процессов, одним из ключевых и, одновременно, редко попадающих в поле зрения российских средств массовой информации является Юг Молдавии. Эта местность, известная так же как Буджак (тюрк. – угол), исторически являлась зоной контакта различных цивилизаций, этносов, культур и религий. В результате событий середины – второй половины XX в. (речь идет о послевоенном переделе границ в Восточной Европе и возникновении ряда независимых государств на территории Советского Союза в конце прошлого столетия) Буджак оказался разделенным между двумя независимыми государствами – Украиной и Молдавией. Между тем, современные административные границы проведены без учета этнических, культурных и хозяйственных аспектов, искусственно разделяя компактно проживающее в регионе болгаро-гагаузское население государственными и административными границами. В свою очередь в ходе бурных политических событий 1989-1991 гг., связанных с процессом становления гагаузской государственности, приведших к появлению в 1994 г. национальной автономии в составе республики Молдова, болгары и гагаузы молдавской части Буджака оказались вновь разделенными, на этот раз административными границами Гагаузии (Гагауз-Ери) и Тараклийского автономного района. Наряду с де-факто независимой Приднестровской Молдавской республикой именно южные регионы Молдавии, для которых традиционно характерны полиэтничность и широкое распространение русского языка, стали на рубеже 80-90-х годов XX в. преградой агрессивному национализму прорумынского толка, отрицавшего право самого молдавского народа на существование и угрожавшего физическому существованию других этносов Молдавии. Румынизм или унионизм,

ставший официальной идеологией молдавской правящей элиты после обретения республикой независимости и подпитываемый материально и идеологически с румынской территории, по сути, был направлен на ликвидацию Молдавской государственности через «воссоединение» с Румынией и ассимиляцию молдаван румынами [Шорников П.М., 2007. С. 20]. Принципиальное, вплоть до готовности противостоять ей с оружием в руках, неприятие этой идеологии жителями Приднестровья и Юга Молдавии стало залогом сохранения Молдавией своей независимости. Однако в дальнейшем политические элиты болгар и гагаузов не смогли умерить собственные амбиции и воплотить историческое единство двух народов в политические формы. Данная проблема сохраняет актуальность и в наши дни, так как вопрос болгаро-гагаузских отношений тесно увязан с проблемами дальнейшего укрепления Молдавской государственности, которое неизбежно связано с процессом федерализации страны, а также дальнейшей судьбой русскоязычного населения республики. Данная статья основана на полевых наблюдениях автора в ходе двух экспедиций, проведенных в 2007 и 2008 гг. в селах и городах ГАТО Гагауз-Ери (Гагаузии), Тараклийского района республики Молдова и Болградском районе Одесской области Украины, а также на современных статистических материалах и статьях молдавских и украинских ученых.

История формирования современной этнической мозаики южных регионов Молдавии и Украины относится к XVIII – XIX вв., когда после ряда успешных для России русско-турецких войн царское правительство начало привлекать иностранных колонистов для заселения вновь приобретенных территорий. Центральное место в этом процессе заняло так называемое «Болгарское водворение», под которым понимается процесс массового переселения болгарского, гагаузского, сербского, греческого, албанского и другого христианского населения с Балкан на территорию русской Бессарабии. Этот процесс достаточно подробно исследован еще в советское время [напр. Мещеряк И.И., 1970]. Кратко его можно охарактеризовать как бегство православного населения из северо-восточной части Болгарии (Добруджи) на территорию Российской Империи, вызванное усилением экономического гнета и жестоких османских репрессий на рубеже XVIII-XIX вв [История и культура гагаузов, 2006. С. 71]. Прибывшие на тер-

риторию Бессарабии переселенцы получали значительные льготы от царского правительства в виде выделения земельных наделов, временного освобождения от уплаты налогов, исполнения воинской повинности и прочее. Эти меры превращали недавних беженцев в «образцовое земледельческое народонаселение, <...> которому равного доселе нет в империи» [Мещерюк И.И., 1970. С. 35]. Несмотря на то, что переселение болгар и гагаузов происходило, по-видимому, раздельно, исследователи вплоть до середины XIX в. не выделяли гагаузов из основной массы болгарского населения, что было связано с бытовавшей в исследовательской среде склонностью считать гагаузов этнографической группой болгар [Радова (Каранастас) О.К., 2006. С. 269-272]. Кроме того, гагаузские переселенцы склонны были записываться греками или болгарами. Причины этой идентификационной стратегии гагаузов довольно подробно исследованы в монографических исследованиях И.И. Мещерюка и Е.Н. Квилинковой [Мещерюк И.И., 1965. С. 163; Квилинкова Е.Н., 2007. С. 383]. Несомненно, однако то, что процесс формирования и ранней этнической истории гагаузов, происходивший в позднем средневековье – начале нового времени в болгарском окружении Северо-Восточной Болгарии [Губогло М.Н., 1967. С. 8-9], вкупе с двухвековым опытом совместного проживания на территории Буджака, обусловили культурную и духовную близость этих двух народов. Советский период буджакской истории, фактически начавшийся после освобождения Бессарабии от фашистской оккупации в 1944 г., привнес еще одну важную особенность в гагаузо-болгарские отношения, поскольку именно в это время происходят процессы, приведшие в итоге к формированию еще одной общей для двух народов черты – русскоязычия.

Все вышеперечисленные особенности послужили основанием для создания в конце 50-х годов XX в. молдавским ученым И.И. Мещерюком проекта Болгаро-Гагаузской республики. Сразу следует упомянуть, что идея болгаро-гагаузской автономии выдвигалась жителями южной Бессарабии еще в 1861 г., когда эта территория отошла, по условиям Парижского мирного договора 1856 г., Молдавскому княжеству. В 1918 г. обсуждался проект создания Буджакской республики [Грек. И.Ф., Червенков Н.Н., 2005. С. 22]. Являясь крупным специалистом по истории освоения Бессарабии в начале – середине XIX в., в частности «болгарского

водворения», И.И. Мещерюк опирался на большой опыт совместного проживания болгар и гагаузов, а также на их давнюю про-росийскую ориентацию [Губогло М.Н., 2004. С. 75]. Понимая, что граница между Украинской и Молдавской ССР, возникшая после воссоединения Бессарабии с СССР в 1940 г., искусственно разделяет болгаро-гагаузское население края, И.И. Мещерюк с 1957 по 1959 г. трижды обращался к Н.С. Хрущеву с письмами, в которых обосновывал необходимость административного объединения молдавских и украинских территорий, населенных болгарами и гагаузами в единую Болгаро-Гагаузскую Автономную Советскую Социалистическую Республику с центром в городе Болграде с последующим подчинением ее Молдавской ССР [Губогло М.Н., 2004. С. 75]. Среди приводимых Мещерюком доводов в пользу столь серьезной перекройки административного устройства двух советских республик были устранение препятствий в развитии экономики и культуры болгаро-гагаузских районов Бессарабии, создание научной базы для изучения истории, этнографии, языка и литературы, содействие укреплению национального и советского гражданского самосознания местных гагаузов и болгар через организацию образовательных учреждений, издание учебно-политической литературы на болгарском и гагаузском языках, выпуск национальных газет и организация радиовещания [История и культура гагаузов, 2006. С. 372].

Несмотря на то, что, в силу ряда причин, проект И.И. Мещерюка не был реализован, буджакские гагаузы и болгары в течение 1960-1980-х годов глубоко интегрировались в советское общество. Этот процесс нашел свое отражение в экономическом развитии болгарских и гагаузских сел на юге МССР, успехах в аграрном освоении буджакских степей. Завершение к концу 1950-х годов процесса коллективизации, а затем создание крупных агрохозяйств позволили колхозам юга Молдавии уже к середине 1970-х годов по многим показателям обогнать остальные районы республики. Основными отраслями хозяйства Буджака стали винодельческая, табачная, эфироперерабатывающая промышленность [История и культура гагаузов, 2006. С. 364].

В 1980-е годы началась разработка проекта обводнения юга Молдавии. Для реализации этой важнейшей для Буджака задачи планировалось создать инфраструктуру, позволявшую подать воду из Дуная в Тараклийский, Вулканештский, Чадыр-Лунгис-

кий, Комратский, Бессарабский районы. К сожалению, начавшиеся в конце 80-х смутные времена не позволили реализовать этот проект до конца. По сей день близ города Тараклии существуют остатки оросительных систем, а Буджак по-прежнему страдает от недостатка питьевой и технической воды.

В 1950-1980-е годы произошел значительный прогресс в развитии образования, культурной жизни населения Буджака. За три десятилетия – с 1959 по 1989 гг. – доля гагаузов, получивших высшее образование, выросла в 32 раза, составив к 1989 г. 32 лица с высшим образованием на 1000 человек, а доля болгар с высшим образованием выросла в 11,8 раза, составив 71 обладателя высшего образования на 1000 человек [Губогло М.Н., 2004. С. 128].

Одновременно в гагаузских и болгарских селах создавались условия для развития национальной культуры.

В целом для болгарского и гагаузского населения Буджака характерна высокая степень удовлетворенности своим положением в СССР, несмотря на такие трагические моменты как депортации и голод конца 40-х годов XX века [История и культура гагаузов, 2006. С. 350-357]. В частности, это проявилось в годы развала СССР, когда в ходе проведенного властями недавно образованной Гагаузской ССР Референдума в марте 1991 г. большинство населения Гагаузии высказалось за сохранение СССР [История и культура гагаузов, 2004. С. 411]. Более того, в ходе полевых экспедиций в Гагаузию и Тараклийский район в 2007-2008 гг. автор статьи, общаясь с болгарскими и гагаузскими респондентами, неизменно сталкивался с позитивным, зачастую ностальгическим отношением к советскому прошлому, сожалением о распаде великой державы [ПМА 2007, 2008 гг. Булгар С.С., Захария С.К., Топал С.М., Кайряк В.В., Люленов П.В., Гайдарджи И.К. и др.].

В ходе драматических событий 1989-1991 гг. болгаро-гагаузское население Буджака активно участвовало в этнополитических процессах, происходивших в Молдавии. В ответ на давление радикально настроенных прорумынских националистов, выразившееся в выдвижении проектов о государственном языке, предусматривавшем перевод государственного делопроизводства и официального общения на молдавский (румынский) язык, на Юге Молдавии стали обсуждаться различные проекты террито-

риальной автономии, в том числе с включением части Придунайских земель Украины. С самого начала дискуссии было выдвинуто три конкурирующих проекта – Бессарабской республики, основанной на территориальном признаке, Гагаузо-болгарской автономной республики и чисто Гагаузской автономии, как формы самоопределения гагаузского народа. Общим для всех перечисленных проектов было то, что базовым смыслом создания автономии было сохранение официального статуса русского языка, являющегося основой национального самосознания и культуры всех этносов Буджака. Кроме того, именно отношение к русскому языку стало одним из главных пунктов разногласий между общереспубликанским Интернациональным движением «Единство», народным движением «Гагауз Халкы», народом Приднестровья, с одной стороны, и прорумынскими национал-радикалами из Народного фронта Молдовы, с другой.

Программа «Единства» нашла отклик на юге, в Чадыр-Лунгском районе, в котором помимо гагаузов проживает немало болгар. Вполне логично, что собрание представителей трудовых коллективов Чадыр-Лунгского района, проведенное по инициативе общества «Бирлик» («Единство») 16 апреля 1989 г., признало единственно правильным курс на «решение всех социально-экономических, этнополитических и этнокультурных проблем путем создания Гагаузо-Болгарской Автономной Советской Социалистической Республики», а также постановило «считать единственно верным и приемлемым русско-национальное двуязычие в Молдавии» [Шорников П.М., 2006. С. 179]. Однако этому проекту, как и проекту Буджакской автономии, которая должна была включать не только районы компактного проживания гагаузов и болгар, но и русскоязычный Кагул и прилегающие к нему села с молдавским населением [Шорников П.М., 2006. С. 179], не суждено было быть реализованным. Неудача обозначенного проекта связывалась с тем, что никто из видных молдавских ученых-болгаристов не был привлечен к работе над ним [«Знамя», 1989]. Кроме того, активность гагаузского национального движения вызывала у болгарской общественности довольно серьезные опасения за будущее болгарского населения в составе планируемой автономии. В частности, болгар беспокоила проблема сохранности болгарского языка в случае объявления гагаузского языка государственным. Еще одним фактором, настораживавшем бол-

гар, были проявления экстремизма в гагаузском национальном движении [«Знамя», 1989]. И хотя лидеры «Гагауз Халкы» гарантировали права всех четырех языков – русского, гагаузского, молдавского и болгарского – в будущей автономии и предлагали на роль государственного широко распространенный среди болгар русский, противоречия между болгарскими и гагаузскими лидерами так и не удалось преодолеть [«Знамя», 1989]. Важную роль в расколе болгар и гагаузов сыграл республиканский центр, сохранявший контроль над администрацией Тараклии и болгарских сел. Например, в районной газете были опубликованы данные социологического анкетирования, инициированного парламентской комиссией под руководством заместителя Председателя Верховного Совета Молдовы В.С. Пушкаша и проведенного под руководством райисполкома и партийного аппарата, из которых следовало, что население Тараклийского района отвергает любые варианты автономии [Что показало анкетирование, 1989]. В то же время, по мнению авторитетного молдавского историка, болгарина И.Ф. Грека, «большинство болгарского населения с самого начала стояло на позициях создания гагаузо-болгарской автономии» [По пути национальной духовности..., 2005. С. 82]. В то же время, против идеи совместной автономии выступили члены болгарского национально-культурного общества «Возрождение», базировавшегося в Кишиневе. Они указывали на существование отдельного болгарского государства за пределами Молдавии, выражали опасения, что в рамках совместной с гагаузами автономии болгары столкнутся уже с гагаузским шовинизмом, и даже ссылались на то, что в случае создания Болгаро-Гагаузской республики, молдавские болгары препятствовали бы своим украинским соплеменникам путь к национальному самоопределению [Какая автономия нам нужна, 1989]. На этом фоне наиболее радикальные представители чадыр-лунгской организации «Гагауз Халкы» под лозунгами борьбы с болгарским засильем на руководящих должностях попытались сместить секретаря райкома Арнаута и редактора районной газеты «Знамя» И. Минчева. В ответ на это председатель общества «Возрождение» Иван Забунов обратился к республиканскому руководству с требованием спасти болгар от гагаузского произвола. Таким образом, честолюбивые и радикальные устремления части болгарской и гагаузской общественности привели к возникновению взаимного недоволь-

ства, недоверия и отчужденности у двух соседских народов [Болгары и гагаузы Молдовы..., 1992]. И хотя впоследствии взаимное недоверие удалось преодолеть, этого было достаточно для того, чтобы совместная автономия не состоялась.

На фоне принципиального несогласия лидеров тараклийских болгар входить в автономию, носящую название «Гагаузская» [Автономия: необходимость или прихоть, 1989], возникла идея создания болгарского национально-территориального района с центром в Тараклии. Однако этот проект, который и был в итоге реализован имел ряд существенных недостатков, которые не позволяют считать его удовлетворяющим национальным и культурным интересам болгарского населения юга Молдавии [По пути национальной духовности болгар..., 2005. С. 393-394]. В частности, в ходе опросов болгарских и гагаузских респондентов, выяснилось, что главным недостатком существующего административно-территориального устройства Юга Молдавии является, по мнению населения, то, что Тараклийский район (как и Гагауз-Ери) не имеет территориального единства, оказавшись разделенным на несколько анклавов. Это привело к тому, что жители, например, болгарского села Твардица, отделенного от остальной территории Тараклийского района гагаузскими землями, вынуждены ездить по административным, экономическим, медицинским и другим потребностям в Тараклию, преодолевая около 40 километров, хотя до Чадыр-Лунги, входящей в состав Гагаузии и имеющей всю необходимую инфраструктуру, всего около 15 километров [ПМА, 2007, 2008 гг. Люленов П.В., Карапунарлы В.П., Златовчена А.К. и др.].

В итоге, к осени 1989 г. дискуссия о совместной болгаро-гагаузской автономии зашла в тупик. Болгарская общественность в целом признавала право гагаузов на самоопределение, но отвергала возможность вхождение болгарских населенных пунктов в Гагаузскую национальную автономию [Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна..., 1993. С. 275]. В гагаузской среде возобладало мнение, что болгары не готовы к созданию совместной автономии, и дальнейшая дискуссия только тормозит реализацию права гагаузов на национальное самоопределение в условиях сильнейшего прессинга со стороны Кишиневских властей. В этих условиях движение «Гагауз Халкы» взяло курс на создание гагаузской национальной автономии [Губогло М.Н., 2004. С. 258].

Спустя почти 20 лет после описываемых событий их участники с гагаузской и болгарской сторон по-прежнему по-разному видят причины неудачи совместной автономии. Так, активные участники гагаузского национального движения в разговорах с автором статьи говорили, в частности, что нерешительность болгар определялась наличием собственного национального государства за рубежом [ПМА, 2008 г. Топал С.М.], обещанными Кишиневом экономическими привилегиями [ПМА, 2008 г. Добров Л.Ф.], «высокомерным отношением болгар к гагаузам», определявшимся их более высоким образовательным уровнем и социальным статусом [ПМА, 2007, 2008гг. Курогло С.С., Добров Л.Ф.]. В свою очередь, представители болгарской элиты видят причины неудачи совместной автономии в национализме гагаузских элит того времени, выразившемся в тенденции к «принижению роли болгар в истории Буджака, умалчиванию общности исторических судеб болгар и гагаузов» [ПМА, 2008. Червенков Н.Н.], неприемлемом для болгар пантюркизме, склонности части гагаузской интеллигенции мифологизировать собственную историю [ПМА, 2008. Люленов П.В.], излишних амбициях гагаузских лидеров, оказывавших чрезмерное давление на болгар [ПМА, 2008. Кайряк, В.В.].

Для более глубокого понимания причин возникновения трений и взаимного недоверия, приведших в итоге к провалу проекта совместной болгаро-гагаузской автономии, было бы целесообразно рассмотреть такой важный аспект межнациональных отношений как комплекс этнических стереотипов, психологических и социальных установок, определяющих сегодня взаимоотношения молдавских гагаузов и болгар.

По данным этносоциологических исследований этнических предпочтений у представителей студентов и школьников основных национальностей Молдавии (молдаван, русских, украинцев, гагаузов, болгар, евреев, цыган, поляков), гагаузы занимают лишь пятое место в рейтинге этнических предпочтений у болгар, а болгары, в свою очередь, четвертое место в списке предпочтений у гагаузов-студентов и седьмое у гагаузов-подростков [Дунав-Днестр..., 2007. С. 272], то есть гагаузская и болгарская молодежь оценивает друг друга ниже, чем, например, русских, молдаван и украинцев. Исследование установки на взаимодействие этнических групп, основанное на определении социальной

дистанции, показало, что подростки-гагаузы приемлют болгар на уровне граждан, а юноши – на уровне коллег. Подростки-болгары приемлют гагаузов как граждан, а юноши – как соседей [Кауненко И.И., 2007. С. 303]. При этом минимальная социальная дистанция наблюдается у болгар и гагаузов с русскими сверстниками, которых они принимают на уровне родственников и друзей [Кауненко И.И., 2007. С. 303]. На основании приведенных выше данных можно сделать вывод о достаточно большой социальной дистанции, разделяющей болгарскую и гагаузскую молодежь, причем она имеет тенденцию к увеличению от поколения к поколению. Достаточно ярко выражают реальное отношение болгар и гагаузов те характеристики, которые давали друг другу болгарские и гагаузские респонденты в ходе бесед с автором статьи. По мнению одного из респондентов, жительницы гагаузского села Бешалма, «гагаузы более воинственны и напористы, чем болгары. Болгары менее гостеприимны и более эгоистичны». Она также замечала социальную дистанцию между болгарскими и гагаузами, поскольку для жителей Бешалмы «предпочтительный брачный партнер – гагауз, русский, молдаван, меньше болгарин» [ПМА, 2007 г. Капаклы М.И.]. Болгары, в свою очередь, называли отличительными чертами гагаузов «коллективизм, экспансивность, нетерпеливость» [ПМА, 2008 г. Изекчи З.М.], что, с точки зрения более «расчетливых, осторожных, индивидуалистичных» болгар, мешает зачастую добиваться успеха [ПМА, 2007, 2008 г. Карапунарлы В.П., Хорозова Л.Ф.].

Интересным примером устойчивой дистанции, сохранявшейся между гагаузами и болгарскими в отношении друг друга, служит село Кирсово Комратского района Гагаузии. Это одно из немногих мест, где гагаузы и болгары поселились вместе и до сих пор составляют две примерно равные по численности части села.<sup>1</sup> Исторически село четко делилось на две половины – гагаузскую и болгарскую, общение между которыми было сильно ограничено, межэтнические браки были запрещены [Материалы международной..., 2003. С. 85]. Эта дистанция сохранялась и в советское время, когда традиционные и в болгарской, и в гагаузской культуре молодежные встречи *хоро* проводились отдельно, были случаи драк между гагаузской и болгарской молодежью из-за девушек

<sup>1</sup> Согласно данным примэрии с. Кирсово на 2008 г. гагаузы составляли 47% населения, болгары – 50,6%

[Материалы международной..., 2003. С. 85; ПМА 2007 г. Карапунарлы В.П., Янак П.В.]. В советское время в селе было организовано два колхоза, отличающихся этнической принадлежностью их членов [Материалы международной..., 2003. С. 85; ПМА 2007 г. Карапунарлы В.П., Янак П.В.]. И хотя сегодня граница между болгарской и гагаузской частями села гораздо менее жесткая, феномен Кирсово, как примера одновременно совместного, но четко разделенного по этническому признаку населенного пункта, сохранится еще долго.

На сегодняшний день, несмотря на создание Тараклийского района, населенного преимущественно болгарскими и Гагаузского Автономного Территориального Образования Гагауз-Ери, основные этнополитические проблемы на Юге Молдавии так и остаются неразрешенными. Гагаузия, оставшись без болгарских территорий, разделена на несколько анклавов, что серьезно ограничивает ее экономические и политические возможности. Создание Тараклийского района не обеспечило каких-либо законодательных гарантий этнокультурных и политических прав болгарского населения [Шорников П.М., 2007. С. 183]. В частности, это проявилось во время административной реформы 1998-1999 гг., когда Тараклийский район был включен в состав Кагульского уезда, лишив, по сути дела, молдавских болгар какой-либо автономии. И хотя протесты болгарской общественности и общая неудача уездной реформы в Молдавии и позволили сохранить Тараклийский район, в болгарской среде снова возникли идеи о создании совместной с гагаузами автономии [Шорников П.М., 2007. С. 183]. Да и в целом, существующая на юге территориально-административная чересполосица ухудшает положение русскоязычного населения республики в целом, лишая его возможности надежно защищать свои права, и ослабляет тем самым основы самого молдавского государства. Основными причинами неудачи создания Буджакской территориальной автономии, объединившей многонациональное население южных регионов Молдавии на основе русского языка стали, на наш взгляд, чрезмерные амбиции национальных элит, излишний радикализм части гагаузских общественных деятелей, оттолкнувший потенциальных союзников, излишняя мнительность болгарских лидеров, испугавшихся призраков пантюркизма и ассимиляции, которые вкупе с амбициозностью и эгоизмом,

присущими всем сторонам, «отодрали», по меткому выражению болгарского депутата В. Нейковчена, друг от друга два родственника народа [По пути национальной духовности..., 2005. С. 433] и во многом предопределили современную нестабильность в Республике Молдова. По итогам общения с гагаузами и болгарскими, проживающими на территории Буджака, автору статьи кажется правильным сделать выводы о распространенном среди них недовольстве сложившейся ситуацией и предположить, что оптимальным путем решения территориальных, экономических и национально-культурных проблем населения не только южных регионов, но и всего населения молдавского государства стало бы постепенное преобразование унитарной Молдавии в государство, построенное на федеративных принципах.

### Литература

- Автономия: необходимость или прихоть? // Свет Октября. № 132, 2 декабря 1989.
- Болгары и гагаузы Молдовы: проблемы взаимоотношений // «Светлина. № 2, сентябрь-октябрь, 1992.
- Губогло М.Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. М., 1967. С. 8-9
- Губогло М.Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов. Москва, 2004.
- Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София, 1993.
- Грек И.Ф. Червенков Н.Н. По пути национальной духовности болгар Молдовы: Документы и материалы (конец 80-х – 90-х гг. XX в.) / Научное общество болгаристов РМ, Тараклийский государственный университет. Кишинев, 2005.
- Дунав-Днестр: человек и общество. Т. 1, Кишинев, 2007.
- Знамя. № 112, 14 сентября 1989.
- История и культура гагаузов. Кишинев, 2006.
- Какая автономия нам нужна // Знамя. № 112, 14 сентября 1989.
- Кауненко И.И.. К проблеме этнической идентичности в ситуации социальной неопределенности (на материале Республики Молдовы) // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы II-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период». 20-21 апреля 2007 г., Комрат. Москва, 2007.
- Квилликова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.
- Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 7-й годовщине Гагауз-Ери (Гагаузии). Том II. История и этнография. Комрат, 2003.

Мещеряк И.И. Переселение болгар в Южную Бессарабию. 1828-1834 гг. Кишинев, 1965.

Мещеряк И.И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808-1856). Кишинев, 1970. С. 35

По пути национальной духовности болгар Молдовы. Документы и материалы (конец 80-х – 90-е гг. XX века). Кишинев, 2005.

Радова (Каранастас) О.К. Этническая идентификация задунайских переселенцев и расселение гагаузов в Буджаке (конец XVIII – начало XIX вв.) // Этнографические исследования в республике Молдова (история и современность). Кишинев, 2006.

Что показало анкетирование // Свет Октября. № 144, 2 декабря 1989.

Шорников П.М. Буджакский узел: Дискуссии по вопросу о создании автономии на юге Молдавии и в Придунайских землях Украины. 1988-1991 // Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы 1-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период». 25-26 сентября 2006 г., Комрат- М., 2006.

Шорников П.М. Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007.

*Е.Н. Квилинкова, В.А. Сакович*

**АДАПТАЦИЯ И АККУЛЬТУРАЦИЯ  
БЕЛОРУСОВ МОЛДОВЫ  
(по данным из поэзии)**

В последнее время довольно много исследований посвящено проблеме социального самочувствия и адаптации населения постсоветских стран [Василюк Ф.Е., 1994; Гордон Л.А., 1994; Солдатова Г.У., 1998; Гриценко В.В., 2002; Дробижева Л.М., 2003; Арутюнян Ю.В., 2004; Субботина И.А., 2005; Губогло М.Н., 2008; Этнорегиональные модели..., 2008 и др.]. Актуальность и востребованность таких работ очевидна. Они призваны помочь правительствам стран ближнего зарубежья обратить внимание на имеющие место проблемы с целью наиболее полной интеграции всех граждан своих государств в гражданское общество, независимо от их национальной принадлежности. Как показывают материалы этносоциологических исследований, проведенных российскими учеными, существует множество форм адаптации народов и культур к изменениям в природной среде, социальным и техногенным трансформациям. Кроме того, процесс адаптации по-разному протекает у разных групп, народов и личностей. Особый интерес, на наш взгляд, представляет вопрос о большей или меньшей степени адаптации у близкородственных народов, находящихся в одинаковых условиях и проживающих в одном государстве.

Проводящиеся этносоциологические опросы по проблеме адаптации этнических групп Молдовы ориентированы на исследование главным образом молдаван, русских, украинцев, гагаузов и болгар. К сожалению, из поля зрения ученых полностью выпала такая группа этнического меньшинства как белорусы Молдовы. Учитывая тот факт, что в настоящее время отсутствуют каких-либо данные по этой актуальной проблеме, в качестве исторического источника в известной степени может служить поэзия белорусов Молдовы, в которой содержатся данные, отражающие различные стороны протекающего в этой группе процесса адаптации.



Целью нашего исследования является выявление и анализ данных, содержащихся в поэзии белорусов Молдовы (И.А. Батрачкина (Кеца), П.П. Панько, Н.И. Шляпо, В.И. Пилецкой, Н.В. Сож, Р.З. Кашуткина, В.Н. Беляевой-Сугак, И.Е. Рахубы, Е.Ф. Флоровой, Т.В. Шевцовой и др.), подчеркивающих не только их отношение к краю, в котором они живут, но и раскрывающих содержание процесса адаптации и аккультурации. Выбор именно этого литературного жанра объясняется тем, что в поэзии в яркой и сжатой форме выражены психологическо-эмоциональные и ностальгическо-лирические чувства к родной земле, соотечественникам, Молдове и молдаванам, отражены особенности национального восприятия действительности и т.д. Учитывая цель нашего исследования, мы не ставили себе задачу рассмотрение художественных приемов и стиля авторов, так как это отдельная тема.

Численность белорусов Молдовы начала стремительно увеличиваться с 50-х годов XX в. К концу 80-х гг. она достигла 20 тыс. человек. Белорусская диаспора в Молдове формировалась в основном за счет организованного набора квалифицированных специалистов, молодежного призыва, целевого распределения студентов, направляемых в качестве специалистов на строительство и обслуживание промышленных и сельскохозяйственных предприятий, а также за счет военнослужащих, оставшихся на постоянное место жительства после окончания службы.

Однако о формировании этнокультурных организаций, белорусских общин в Молдове можно говорить только с момента образования самостоятельных государств Беларуси и Молдовы. С усилением национального самосознания, обострением в Молдове вопроса о государственном языке, появлением границ, таможен, у белорусов (как и у других представителей этносов) появилось ощущение утраты единой великой страны, произошло осознание разъединения с исторической Родиной. В одночасье они стали гражданами «другой страны», белорусами, проживающими за рубежом («Мы белорусы с гражданством Молдовы» [Рахуба И.Е. Белорусы едины, 2009. С. 99]), что психологически привело к исчезновению у них уверенности в завтрашнем дне.

В результате сложившихся новых реалий в независимой Молдове, составной частью которых на начальном этапе образования государственности являлись усиление межэтнической

напряженности, ухудшение социально-экономического положения, представители многих национальных меньшинств оказались в положении, когда необходимо было заново проходить процесс адаптации, несмотря на то, что прожили в этом краю всю свою взрослую жизнь. Новые условия поставили многих из них перед дилеммой: либо мобилизовать все внутренние резервы и адаптироваться в Молдове, либо мигрировать – вернуться назад на Родину. Учитывая, что последнее было сопряжено с рядом сложностей семейно-бытового характера (обмен жилья, поиск работы по специальности и т.д.) процесс реэмиграции белорусов протекал и протекает довольно медленно. Однако к настоящему времени, по данным консульской службы Посольства Республики Беларусь, численность белорусов в Молдове уменьшилась по сравнению с 1989 г. примерно на 20% и в 2009 г. составляет 14-15 тыс. человек.

В результате ряда причин, в первую очередь, из-за языкового вопроса и социально-экономической незащищенности, белорусы старшего поколения оказались менее адаптированными в местную среду. Кроме того, объединяющим фактором для указанной возрастной группы явилось сильное ностальгическое чувство по Родине. Поэтому, для той части белорусов, которая приняла решение остаться жить в Молдове или оказалась вынужденной согласиться с этим, стали востребованными встречи с земляками-соотечественниками, у которых можно было найти сочувствие своим ностальгическим чувствам, пообщаться на родном языке, совместно отметить национальные праздники. Все эти и другие причины лежали в основе естественного процесса объединения белорусов Молдовы в общественные организации – общины и этнокультурные объединения. Именно общины, вобравшие в себя в основном эту возрастную группу, способствовали более безболезненной их адаптации к новым реалиям.

Ностальгия, любовь к родной земле, рост национального самосознания, потребность в самоутверждении и самовыражении в обществе уже в качестве представителей белорусского этнического меньшинства в Молдове вызвали у многих белорусов потребность выразить свои мысли и чувства в поэзии. Кроме того, воспевание своей Родины являлось своего рода возможностью отдать дань уважения и благодарности родной земле, взрастившей их. Все это послужило побудительным мотивом к

формированию неформального литературного общества поэтов-белорусов Молдовы.

С середины 1990-х годов один за другим издаются литературные сборники: «Родны кут» (1997), «Белорусская душа» (1999), «Беларусь мая» (2006), «Беларускі голас» (2007) и др. В дальнейшем многие белорусские поэты заявили о себе изданием индивидуальных сборников стихов. Всего издано более 20 индивидуальных и коллективных литературных сборников. В поэзии белорусов Молдовы, наряду с выражением чувств к родной земле, соотечественникам, широко представлена тема, в которой отражается процесс их адаптации в Молдове.

Вопрос о степени адаптации рассматривается в работе по трем аспектам, которые, на наш взгляд, могут выступать в качестве значимых критериев при исследовании данного вопроса:

1. какие понятия используются в поэзии белорусов при выражении своих чувств по отношению к Молдове: «Родина», «вторая Родина», «родной край» или «край в котором живу», «чужбина» и др.;
2. отношение к молдавской народу и молдавской культуре;
3. Сведения об элементах инонациональных заимствований.

Следует отметить, что практически у всех белорусских поэтов Молдовы широко представлена тематика Родины и родного края. На основании содержащихся в поэзии сведений видно, что Молдова стала для многих из них близким и навек родным краем.

Молдавский край своей природой

Покорил меня навек!

Покорил он белорусов многих,

\* \* \*

Край солнечный, многоязычный

Им навечно родным стал!

[Рахуба И.Е. *Край мой милый*, 2007. С. 59]

В стихотворении И. Е. Батрачкина «Молдавская весна» воспеваются красота земли молдавской, природы, которая стала ему близка. Аналогичным чувством проникнута вся поэзия И.Е. Рахубы. Автор не скрывает, что очарован землей Молдовы [Рахуба И.Е. *Колос земли белорусской*, 2009. С. 60], ставшей для него «родным краем», которую он полюбил «как Беларусь свою»:

Молдавский край, молдавский край!

Люблю тебя, как Беларусь родную,

Люблю я рощи лип, берез,

Беларусь мою они напоминают

[Рахуба И.Е. *Возвись голос, народ Молдовы!*

2007. С. 48].

Родиной мне стала Молдавия твоя

Мне стали дорогими твои сады, поля

Таковыми же родными, как Белоруссия.

[Рахуба И.Е. *Ты меня не знала*, 1997. С. 32]

В совсем недавно написанном стихотворении И.Е. Рахуба сравнивает Молдову с отчим домом, ставшим таковым, на его взгляд, для всей белорусской общины:

Ей Молдова – не чужая,

Общине – отчий дом.

Она как мать родная:

Мы чтим ее и любим.

[Рахуба И.Е. *Отчий дом*, 2009. С. 45]

Довольно часто употребляющиеся указанными авторами выражения «вторая родина» демонстрируют не только их чувства по отношению к Молдове, но и степень адаптации.

Так живу, тружусь в разлуке

С Белоруссией родной

В Кишиневе сын родился, внуки,

И далекая Молдова стала Родиной второй.

[Рахуба И.Е. *Война у нас отняла детство*,

2007. С. 19]

В стихотворении И. Батрачкина восхищение красотой земли молдавской дополняется характеристикой народа, живущего на ней, который воспринимается не иначе как «хороший народ».

За селом, как взойдешь на пригорок,

На просторах молдавской земли,

Открывается вашему взору

Красота, вдохновенье любви.

Как невесты нарядно одеты

В белом платье с зеленой каймой,  
Солнцем теплым, весенним согреты –  
Это вишни цветут пред тобой.

\* \* \*

Зеленеют сады, расцветая,  
Радость жизни природа дает.  
Это родина наша вторая  
И хороший живет здесь народ

[Батрачкин И., 1999. С. 41-42].

В «Оде Кишиневу» автор подчеркивает красоту своего города и вклад многих людей различных национальностей. Произведение завершается строками, в которых воспеваются трудолюбие молдавского народа:

Живи и радуйся, любя.  
И хорошей из года в год.  
Красивым делает тебя  
Хороший трудовой народ.

[Батрачкин И., 1999. С. 41-42]

Аналогичное отношение к народу и краю, в котором живут белорусы, высказано И.Е. Рахубой. В нем автор символически сравнивает Молдову с благодатной землей, в которой взошли белорусские зерна, тем самым подчеркивая благоприятные условия для акклиматизации и адаптации белорусов на молдавской земле:

Белорусского поля зерна  
В молдавском взошли краю.  
Любя его бесспорно,  
Как Беларусь свою.  
Молдавский край прекрасен  
Природой своей, людьми...

[Рахуба И.Е. Белорусского поля зерна,  
2007. С. 46]

Лирически, но довольно точно использованное автором образное выражение «проросли на молдавской земле» отражает судьбы многих белорусов Молдовы, без которой они себя уже не мыслили. Ощущение второй родины во многом связано с тем, что

здесь их дом и семья. Приезжая в гости в Беларусь, ностальгия охватывала по краю, в котором они жили.

Проходит все с годами, но в памяти живет  
Мой край, где я родился, он вновь к себе зовет.  
Побывать в нем постараюсь, дому поклонюсь  
С роднею повстречаюсь и в Кишинев вернусь!  
[Рахуба И.Е. Ты меня не знала, 1997. С. 32]

Аналогичные чувства по отношению к Молдове высказаны Н. Сож:

Со всем, что мило,  
Я в разлуке снова.  
Скучаю по холмам Молдовы  
Но я вернусь, вернусь, вернусь...  
[Сож Н.В. Со всем, что мило, 2006. С. 78]

Для белорусов Молдова стала близким и родным краем не только потому, что они прожили в ней 30-40 лет, создали свои семьи, воспитали детей и внуков, но и потому, что сами участвовали в восстановлении ее после Великой Отечественной войны.

В стихотворении «Люблю я этот край» четко просматривается момент, связанный с адаптацией белорусов в Молдове. Близкими стали молдавские песни, танцы, музыка. Город Кишинев характеризуется как «наш белый город». Такое восприятие белорусами города, в котором они живут, в немалой степени связано с тем, что массовое строительство, изменившие до неузнаваемости облик Кишинева, происходило на глазах и с участием этого поколения жителей столицы.

Как белорусскую любил когда-то,  
Теперь молдавскую люблю весну.  
Молдавскими я восхищаюсь танцем, песней,  
Пленящими как Волшебник-Чародей,  
Нет края, кажется, чудесней  
И к Беларуси близкого судьбой своей.  
Люблю я этот край  
И Кишинев, наш белый город.  
Грустны его страницы далекой старины.  
Он возродился, стал неузнаваем, молод

В советские доперестроечные дни.  
Волнует музыка Еуджена Доги,  
И так же белоруса Лученка.  
Это симфония души народной,  
Она как песня соловьиная –  
Задора, грусти и любви полна.

*[Рахуба И.Е. Люблю я этот край,  
2006. С. 65-66]*

Молдавская тематика звучит и в поэзии В.Н. Беляевой-Сугак. В стихотворении «Молдова» она признается в любви той стране, в которой живет. Близким и родным стал ей край с виноградными полями, дойной, зажигательными танцами – жоком, кипучим характером народа.

Я люблю тебя, слышишь, Молдова!  
Край родной виноградных полей,  
Там, где ветер шумит на просторе,  
Там, где песни поет соловей.

Красотой упиваться готова  
Вдалеке от шумливых дорог,  
Слышать дойну твою, Молдова,  
Танцевать зажигательный жок.

Я люблю твой характер кипучий,  
Все невзгоды делю я с тобой.  
И хочу, чтоб жилось нам всем лучше  
На молдавской земле дорогой

*[Беляева-Сугак В.Н. Молдова, 2004. С.12]*

Особый интерес представляют произведения, в которых авторы выделяют элементы, с которыми у них у них связывается понятие «молдавскость». В стихотворении В. Пилецкой в качестве этнических черт, ассоциирующихся у белорусов с образом молдаван, приводятся следующие элементы: вежливое обращение к женщине «доамна», национальные блюда («плацинда»), молдавское вино. Несмотря на имеющиеся этнокультурные особенности, автор показывает, что национальные различия в Молдове никогда не являлись почвой для раздоров [Пилецкой В., 2004. С. 48-50].

Аналогичные маркеры выделяются и поэтессой Н. Сож: молдавское вино, плацинды с брынзой, вертуты с кабаком. Приезжая к себе на Родину, белорусы привозили с собой частицу Молдовы, то есть всего того, с чем у них ассоциировалась эта страна.

Голобурды. Голобурды –  
Белорусское село.  
Раз в году там даже куры  
Пьют молдавское вино.  
Это я приеду к деду.  
Закачу молдавский пир!  
Это я ко дню Победы  
Привезу вино и сыр.  
Испеку плацинды с брынзой  
И вертуты с кабаком...

*[Сож Н.В., 2006. С.70]*

В поэзии Р.З. Кашуткина подчеркивается близость музыки флуера, празднования Мэрцишора. Как можно судить из стихотворения, именно флуер ему бы хотелось привезти в Белоруссию в качестве молдавского сувенира [Кашуткин Р.З., Сувенир в Белоруссию, 1999. С.62.].

Желание белорусов устроить «молдавский пир», приехав в родное село, приготовить молдавские блюда, привезти родным молдавский сувенир и т.д., свидетельствует о том, что составной частью процесса адаптации белорусы Молдовы является аккультурация – приобщение к молдавским традициям, национальной кухне. Более того, они в известной степени стали проводниками молдавской культуры.

Отмечая, что белорусам свойственна национальная особенность в области духовной культуры, Рахуба И.Е. в то же время подчеркивает близость им по духу молдавской культуры, которую они не только любят как свою, но и отдают ей дань уваженья. Данная позиция, характерная для белорусов, является значимой в процессе адаптации.

Белорусы в Кишиневе  
Как одна семья.  
Они – граждане Молдовы,  
Духовность же – своя!

Молдавскую культуру  
Они любят, как свою,  
Языку, литературе  
Дань уваженья отдают!  
*[Рахуба И.Е. Белорусы, 2007. С. 57]*

В другом стихотворении отмечается, что молдавская культура и быт близки всем славянским народам, населяющим Молдову. Таким образом, подчеркивалась отсутствие причин для конфликтов на национальной почве.

Мы белорусы, русские, украинцы, болгары  
Живем давным-давно в Молдове,  
И нам близки ее культура, быт  
Мы их крепим делами, добрым словом.  
Пусть факел дружбы, их культур, духовности,  
Озаряя жизнь, в веках горит!  
*[Рахуба И.Е. К дням русской духовности  
и культуры, 2007. С. 31]*

Для старшего поколения, прошедшего войну, молдавская земля является родной еще и потому, что во время Великой Отечественной войны при освобождении Молдовы погибло много фронтовых друзей, в том числе соотечественников:

Вспомним «Яссы-Кишинев»,  
Днестр, Кицканы и Шерпены,  
Воинов помянем вновь  
У могил и здесь, со сцены.  
*[Кашуткин Р.З. Колесо, 2006. С. 36]*

Как видно из приведенных выше отрывков, молдавский край в поэзии многих авторов представлен как «близкий», «родной», что обусловлено исторической, культурной и религиозной общностью белорусов и молдаван – «голос православия» [Рахуба И.Е. Белорусская община, 2009. С. 38]. Вместе с тем, даже в поэзии И.Е. Рахубы, проникнутой духом особой близости к Молдове, имеется указание на то, что Молдова все же «иная», «другая», что в свою очередь, требует адаптации к имеющимся различиям:

Хоть Молдова не чужбина,  
У нее другие правила.  
*[Рахуба И.Е. Белорусская община,  
2009. С. 38.]*

Несмотря на положительный образ Молдовы, тем не менее, эта страна в поэзии некоторых белорусов-поэтов воспринимается как «чужбина».

Пусть минуют вас лихие грозы.  
Мы не забываем на чужбине вас.  
*[Кашуткин Р.З. Ко дню освобождения  
Беларуси, 2006. С. 35]*

Более эмоционально это отношение выражено в поэзии Н.И. Шляпо.

Ох, чужбина – доля злая,  
Наше горькое житье.  
Вместо призрачного «рая»  
Надо нам, чтоб все свое.  
Мы порою забываем  
И не ценим то, что есть.  
Слишком поздно вспоминаем  
Девиз: «Родина и Честь».  
*[Шляпо Н.И. Дома лучше, 2003. С. 20]*

Я по свету немало ходил,  
А сейчас нахожусь на чужбине  
Мне так хочется всюду успеть,  
Прошагать все своими шагами.  
Край родной и любимый воспеть –  
Он так часто стоит пред глазами.  
*[Шляпо Н.И. Не все, 2009. С. 22]*

В поэзии Н.И. Шляпо четко звучит принцип: «Моя Родина – одна!» [Шляпо Н.И. Это – Родина моя! 2007. С. 90]. Возможно, столь жесткая категоричность связана с тем, что он по профессии военный и в Молдове прожил относительно не много лет.

Ничего больше не надо –  
Только Родина одна!  
Ты надежда и отрада,  
И навек моя страна.

[Шляпо Н.И. Вернусь! 2009. С. 9]

Я всегда такой счастливый –  
Моя Родина одна!

[Шляпо Н.И. Это – Родина моя!  
2007. С. 90]

В стихотворении «Родная земля» он называет Беларусь «Мой чудесный край дорогой». Его строки наполнены тоской по Родине:

От тебя я сейчас далеко,  
Но я сердцем обратно стремлюсь.  
Я тоскую и мне не легко  
Без тебя. О, моя Беларусь!

[Шляпо Н.И. Вернусь! 2009. С. 9]

Стихотворение «Быць з табою...» является своего рода криком истосковавшейся по родному краю души. В нем Н.И. Шляпо пишет о том, что без Родины и жизнь в раю, с которым ассоциировалась Молдова, не мила.

Мой край цудоўны! Край мой мілы!  
Не маю сіл цябе забыць.  
О, Божа мой! Дай толькі сілы,  
Назад вярнуцца, разам быць.

\* \* \*

О, край! Радзіма дарагая!  
Заўсёды ты была маёю.  
Не трэба мне чужога «раю»,  
Хачу я толькі быць з табою!

[Шляпо Н.И. Быць з табою..., 2003. С. 8]

Таким образом, хоть Молдова и воспринимается с положительной характеристикой, тем не менее, Родину она заменить не может. И не потому, что там плохо, а потому, что «Дома лучше», «А дома благодать». Это состояние души Н. Шляпо выносит в название стихотворений:

Прокукуй еще, кукушечка,  
В чуждой дальней стороне,  
Пусть приснится мне избушечка  
И старушка-мать в окне.

[Шляпо Н.И. Кукушечка, 2003. С. 23]

Да, нелегко жить на чужбине.  
А дома всюду благодать!

[Шляпо Н.И. А дома благодать, 2003. С. 22]

Все прекрасно, Бога ради,  
На милой Родине моей!

[Шляпо Н.И. Мои озера, 2003. С. 21]

Нет оснований говорить о том, что подобное столь острое восприятие Молдовы как чужбины, проявляющееся в поэзии Н. Шляпо и в меньшей степени в поэзии Р.З. Кашуткина, характерно для многих белорусов, проживающих в ней. Вместе с тем, довольно часто информаторы во время беседы с нами не называли Молдову второй родиной, несмотря на очень теплое отношение к молдаванам и живущим в ней этносам. Родиной называли Беларусь, малой родиной – место, где родились. А второй Родины, по их словам, быть не может, так как она только одна и ее не выбирают. Молдову же называли «край, в котором живем», в котором «проросли и пустили корни».

Интересно отметить, что если в стихах многих белорусов ностальгия по Родине и желание вернуться в Беларусь выражается эмоционально, то в поэзии И.Е. Рахубы, например, данное чувство выражено довольно сдержано. Это в немалой степени объясняется, на наш взгляд, длительностью прожитых автором в Молдове лет («пол века я живу в Молдове» [Рахуба И.Е. Независимость, 2009. С. 35]) и довольно высокой степенью адаптации («домом родным стала Молдова» [Рахуба И.Е. Хвалю я мать, 2009. С. 16]), на которую во многом оказал влияние смешанный брак с представительницей молдавского народа.

Давно мы граждане другой страны.  
Жаль! Нас разделяет расстояние.

Мы Беларуси дочери, сыны.  
И вернуться туда не утратили желанья.  
*[Рахуба И.Е. Мы свидетели войны,  
2007. С. 22]*

Подтверждением высказанному нами предположению является то, что в ряде стихотворений упомянутого автора, в которых прославляется Родина, вначале упоминается Молдова, а затем Беларусь.

Лечу во сне я над Молдовой...  
Сердце радуют цветущие сады, поля.  
Нет края краше, кажется, другого  
Чем Молдова и Беларусь моя.  
*[Рахуба И.Е. Мира и добра желаем,  
2007. С. 26]*

В поэзии Рахубы иногда проскальзывают нотки сожаления о том, что так сложилась судьба, и ему, как и многим его соотечественникам, пришлось прожить жизнь не на родной земле:

Жизнь прожить большую  
Нам в Молдове суждено.  
*[Рахуба И.Е. Не радость, а беда  
молдавских белорусов, 2009. С. 61]*

Нам суждено в Молдове жить,  
Свой край родной не забывая.  
*[Рахуба И.Е. Годы юности моей, 2009. С. 42]*

Однако автор без особых колебаний четко обозначает новую форму идентичности белорусов Молдовы – «молдавские белорусы», выводя это в название своего последнего сборника стихов «Молдавских белорусов голоса и лица». Период раздумий и колебаний, связанный с выбором гражданства и сменой страны жительства, ушел для него и для значительной части белорусов старшего поколения в прошлое. Об этом свидетельствуют следующие строки стихотворения:

Расцветай, колосуйся, Молдова!  
И родная моя Беларусь!  
Мне не надо гражданства иного,

Белорусом молдавским навек остаюсь.  
*[Рахуба И.Е. Расцветай,  
колосуйся Молдова! 2009. С. 106]*

Таким образом, несмотря на то, что в поэзии белорусов Молдовы доминирует белорусская тематика, тем не менее, многие произведения посвящены молдавской земле и молдавскому народу. Содержащиеся в них сведения отражают многоплановый характер процесса адаптации белорусов в Молдове. В целом он протекает позитивно, в первую очередь у тех, кто непосредственно своим трудом участвовал в восстановлении Молдовы после Великой Отечественной войны, в послевоенном строительстве и по праву считает себя сопричастным ко всем достижениям страны. Кроме того, те белорусы, которые приехали в Молдову в юношеском возрасте и связали себя семейными узами с представителями молдавской национальности, они демонстрируют более глубокую степень адаптации, что видно из поэзии И.Е. Рахубы. Очевидна роль смешанных браков в процессе адаптации.

Вместе с тем, в поэзии белорусов Молдовы довольно сильно сохраняется чувство ностальгии, тоски по Родине. Вполне четко звучит позиция старшего поколения белорусов Молдовы – стремление навсегда вернуться на Родину. Это объясняется тем, что с возрастом усиливается тяга вернуться в тот край, где родился и вырос. Данное ощущение можно сравнить с земным притяжением, которое имеет место независимо от сознания человека. Благодаря сохраняющимся тесным родственным узам белорусы старшего поколения приезжали раз в году к себе на Родину, тем самым подпитывая свою этничность. Это в первую очередь, объясняется тем, что авторы рассмотренных нами произведений являются мигрантами в первом поколении, для которых отрыв от Родины связан с очень сильными эмоциональными переживаниями.

Поколение белорусов, родившихся в Молдове, не чувствовало той ностальгии и не рвалось на родину предков. Поэтому старшему поколению в своих жизненных планах приходилось учитывать данный момент, так как возврат на Родину привел бы к разрыву семьи. Испытав эту боль однажды (покинув навсегда родительский дом), и решиться повторно оторваться от своих корней (семьи) было бы слишком дорогой платой.

Вернуться бы мне снова

В Беларусь свою,  
 Давно живу в Молдове,  
 Здесь пустил я корни и создал семью,  
 Держат меня внуки,  
 Благодатная земля,  
 Быть с внуками в разлуке –  
 Нет, не для меня!

*[Рахуба И.Е. Не для меня, 2007. С. 90]*

Исходя из содержания стихотворения видно, что молодое поколение белорусов (дети и внуки) в целом адаптировалось и связывает свою дальнейшую жизнь с Молдовой.

Мы граждане другой страны  
 Родного внукам края.

*[Рахуба И.Е. Отчий дом, 2009. С. 45]*

Следует подчеркнуть, что процесс адаптации у каждого человека, безусловно, протекал по-своему, но, на наш взгляд, можно выделить общие характерные черты. У той части белорусов (специалистов и военных), которая переехала в Молдову в 80-е гг. XX в., и не приняла участия в восстановлении молдавской экономики, в массовом строительстве, у них не возникло ощущения особой сопричастности к стране, как это проявилось у первой волны белорусов-переселенцев 1950-1960-х гг. В поэзии этой волны белорусских поэтов, акцент довольно часто делается на том, что Родина у человека только одна. Тот факт, что некоторые авторы по отношению к Молдове нередко употребляют понятие «чужбина» и избегают использования понятия «вторая Родина» позволяет говорить о неполной адаптации части переселившихся белорусов.

Другим особо значимым фактором, существенно затрудняющим и замедляющим процесс адаптации в целом, является незнание молдавского языка. После провозглашения независимости в результате вытеснения из всех областей русского языка молдавским, у значительной части русскоязычного населения, не владеющего последним, усилилось восприятие Молдовы как чужбины. Из-за незнания государственного языка (служившей причиной вытеснения русскоязычных специалистов из профессиональной сферы) и имеющей место межэтнической напряжен-

ности создалось ощущение неадаптированности в местную среду. Это в свою очередь и является одной из значимых причин ремиграции белорусов на этническую Родину.

В обстановке, не требующей дополнительных усилий для адаптации, что касается языкового вопроса, оказались белорусы, проживающие в Приднестровье, где преобладает русскоязычное население. То, что там русский язык является одним из государственных языков, облегчило жизнь представителям всех национальных меньшинств не только в быту, но и в профессиональной области. Некоторые белорусы (специалисты и ученые), не сумев адаптироваться в Молдове, вынуждены были переселиться в Приднестровье. Межнациональный конфликт, приведший к политическому противостоянию и разделению единого государства, довольно длительное проживание в таких условиях, привели к тому, что Молдова не воспринимается белорусами Приднестровья (впрочем, это характерно не только для данной этнической группы) как родной край, вторая родина. Не находим мы подобных выражений и в поэзии белорусов Приднестровья.

В целом, говоря о постсоветском периоде, отметим, что белорусы Молдовы в большинстве своем сумели адаптироваться к новым реалиям. Об этом свидетельствуют строки из произведений белорусских поэтов, в которых подчеркивается близость природы, культуры, песен своей родины и края, в котором они живут. Что касается молодого поколения белорусов, то для многих из них Молдова является родиной. По крайней мере, сборников со стихами, в которых бы выражались чувства ностальгии по исторической родине и желание мигрировать туда, нет (например, в поэзии П.П. Панько) [2006. С. 45].

Как нам представляется, в основе позитивно протекающего процесса адаптации белорусов в Молдове лежат четыре основных фактора:

1. Молдова является частью общего культурного пространства, в ареале которого русский язык продолжает, несмотря на изменившиеся условия, выполнять функцию языка межнационального общения (своего рода второго родного языка);
2. совместимость культур и менталитетов народов, проживающих на территории Молдовы;
3. религиозная общность;



4. толерантное и уважительное отношение белорусов к другим народам и культурам.

Толерантность как национальная черта характера белорусов хорошо отражается в поэзии белорусских поэтов Молдовы, в которой воспеваются и восхваляются молдавский народ и молдавская земля. Содержание многих произведений подчеркивает стремление и готовность белорусов содействовать политике межэтнического согласия и сплочения, позволяющей сглаживать конфликты и строить полиэтническое общество. В данном ключе поэзию белорусов Молдовы можно рассматривать как одну из форм народной дипломатии:

Этот край нам родной,  
Как Беларусь сердцу милый,  
В стихах будем славить,  
Всем сердцем любить.

*[Рахуба И.Е. Белорусы едины, 2009. С. 99]*

В произведении, посвященном Дню независимости Молдовы, четко прослеживается стремление к общественному согласию и включение себя в молдавскую политическую нацию.

Независимость страны –  
День единения народа!  
Мы граждане, мы дочери ее, сыны,  
Нам дороги ее единство и свобода.

*[Рахуба И.Е. День независимости Молдовы, 2007. С. 37]*

Апелляция к исторической памяти народов, указание на вековую дружбу и призыв жить в мире и согласии всем народам Молдовы, демонстрируют черты характера белорусов – миролюбие и толерантность.

Славяне, молдаване –  
Истари друзья!  
Они вражды не знали,  
Жили в мире и согласье,  
Как одна семья!

*[Рахуба И.Е. Славянские мотивы, 2007. С. 33]*

Это многонациональная страна.  
Все жили дружною семьею.  
Пусть возродится вновь она,  
Для всех останется родною!

*[Рахуба И.Е. Молдова, 2007. С. 41]*

Молдавский край красивый,  
Природой и людьми.  
Край неповторимый.  
Единым, неделимым сохранить его должны.  
Национальных свыше ста меньшинств  
Веками здесь живут.  
Без распрей и бесчинств  
Доброжелательности, дружбы климат создают.

*[Рахуба И.Е. Молдавский край, 2007. С. 45]*

Упование на возрождение этой дружбы и подчеркивание значение этого края для народов, проживающих в нем, – «родной край», также демонстрируют степень адаптации белорусов и включение их в этнокультурное пространство Молдовы. Эта тематика красной нитью проходит через всю поэзию И.Е. Рахубы.

Нам белорусам, гражданам другого края,  
Родною кажется его земля.  
Мы Беларуси и Молдове мира и добра желаем:  
Белорусы, русские, украинцы и молдаване –  
Живем как дружная семья.

*[Рахуба И.Е. Мира и добра желаем, 2007. С. 26]*

На основании представленных в поэзии белорусов Молдовы данных, в которых отражаются различные аспекты процесса адаптации как отдельных личностей, так и представителей этнической группы в целом, в определенной степени можно говорить о том, что она протекает позитивно. Проведение этносоциологического исследования даст возможность определить, какая стратегия адаптации в большей степени характерна для белорусов Молдовы: активная или пассивная. Кроме того, такого рода данные позволят рассмотреть характер и особенности процесса адаптации белорусов в сравнении с русскими и украинцами.

Возникшая и начавшая укрепляться у белорусов Молдовы новая форма идентичности – «молдавские белорусы», в основе которой лежит гражданская идентичность, свидетельствует о том, что процесс их адаптации и дальнейшей интеграции в молдавское этнокультурное и гражданское сообщество имеет, несмотря на имеющиеся сложности, устойчивую тенденцию.

### **Литература**

- Арутюнян Ю.В. Трансформация постсоветских наций. М., 2004.
- Батрачкин И. Ода Кишиневу // Белорусская душа. Сборник стихов. Chişinău, 1999.
- Беляева-Сугак В.Н. Молдова // Тернистый путь. Стихи. Кишинев, 2004.
- Васильюк Ф.Е. Психология переживания. М., 1994.
- Гордон Л.А. Социальная адаптация в современных условиях // Социс, 1994. № 9.
- Гриценко В.В. Социально-психологическая адаптация переселенцев в России. М., 2002.
- Губогло М.Н. Адаптация и адаптации: универсальные параллели и локальные практики. Вместо вступления // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М., 2008.
- Дробижева Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений. М., 2003.
- Кашуткин Р.З. Сувенир в Белоруссию // Белорусская душа. Сборник стихов. Chişinău, 1999.
- Кашуткин Р.З. Ко дню освобождения Беларуси. Колесо // Беларусь мая. Кишинев, 2006.
- Панько П.П. Белоруссия // Беларусь мая. Кишинев, 2006.
- Пилецкой В. Репейник. Проза. Поэзия. Тирасполь, 2004.
- Рахуба И.Е. Ты меня не знала // Родны кут. Кишинев: Парагон, 1997.
- Рахуба И.Е. Люблю я этот край // Беларусь мая. Кишинев, 2006.
- Рахуба И.Е. Белорусского поля зерна. Белорусы. Война у нас отняла детство. Возвысь голос, народ Молдовы! День независимости Молдовы. К дням русской духовности и культуры. Край мой милый. Мира и добра желаем. Молдова. Молдавский край. Мы свидетели войны. Не для меня. Славянские мотивы // Страницы жизни. Ч. 1, 2. Стихи. Кишинев, 2007.
- Рахуба И.Е. Белорусская община. Белорусы едины. Годы юности моей. Колос земли белорусской. Независимость. Не радость, а беда молдавских белорусов. Отчий дом. Расцветай, колосуйся Молдова! Хвалю я мать // Молдавских белорусов голоса и лица. Стихи. Кишинев, 2009.
- Сож Н.В. Голобурды. Со всем, что мило // Беларусь мая. Кишинев, 2006.
- Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.
- Субботина И.А. Социальные настроения и адаптация // Постсоветская Хакасия: трансформационные процессы и этнорегиональные модели адаптации. Этносоциологические очерки. М., 2005.

Шляпо Н.И. А дома благодать. Быць з табою... Дома лучше. Кукушечка. Мои озера // Антология одной жизни. Кишинев, 2003.

Шляпо Н.И. Это – Родина моя! // Беларускі голас. Кишинев, 2007.

Шляпо Н.И. Вернусь! Не все // Верить и любить. Кишинев, 2009.

Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М., 2008.

Ф.Г. Сафин

### НАЦИОНАЛЬНО-РЕГИОНАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ В ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Придание государственного статуса языкам титульных народов в республиках Российской Федерации порождало ряд новых проблем, которые проявились не только в языковой, но и в других сферах общественно-политической жизни в регионах, и в целом в России. Это особенно заметно и болезненно проходит в сфере школьного образования, где наибольшую остроту чувствуют, прежде всего, дети-ученики, учителя и родители. Каждый из них испытывает определенную нагрузку по выполнению директив Закона о языках.

Вводимый в учебные программы как обязательный предмет для изучения язык титульной национальности стал своего рода камнем преткновения в этнополитическом развитии национальных республик. С одной стороны, для этого имеются определенные правовые базы (Закон РФ «О языках народов Российской Федерации» 25.10.1991 г. с изм. от 24.07.1998 и от 11.12.2002; Закон РФ «Об образовании»; Постановление Правительства РФ от 04.10.2000 «О национальной доктрине образования в Российской Федерации»), с другой стороны, осуществление языковой политики в сфере школьного образования в республиках проводится с «учетом местной специфики». В результате сегодняшняя школа становится чуть ли не школой гуманитарного профиля: например, ученики марийской, чувашской, удмуртской и др. национальности в Республике Башкортостан должны изучать свой родной, государственный башкирский, русский и иностранные языки (чуть ли не филологи), – в которой претерпевают изменения учебные планы и имеют место нарушения государственного стандарта Российской Федерации. Наряду с изучением языка титульной национальности в учебные программы вводятся другие региональные компоненты (история, культура, география, и т.д.) за счет сокращения других предметов, кото-

рые являются базовыми по стандартным планам Министерства образования РФ.

Естественно, такая самостоятельность региональных чиновников вызывает недовольство, с одной стороны – общественности в самих республиках, а с другой – со стороны российских чиновников. Запоздалые попытки внести исправления в ранее существующие программы, теперь уже наталкиваются на сопротивление со стороны республик, которые видят в «поправках» покушение на «национальный колорит» языка и культуры своего народа. Негативное отношение к закону выразили в обращениях к Президенту представители различных конфессий и общественных организаций. Исполком Всемирного курултая башкир (г. Уфа) и Исполком Всемирного Конгресса татар (г. Казань) приняли совместное обращение против отмены национально-регионального компонента в госстандарте образования РФ. Народно-демократическая партия «Ватан» провела в Москве 15 декабря 2008 г. пикет за возвращение национально-регионального компонента в систему образования.

Башкирская молодежная радикальная организация «Кук буре» (Серые волки) провела уличные акции протеста против данного закона и потребовала отставки министра образования РФ А. Фурсенко. Эти два объединения – Башкирское общественное движение «Кук буре» и Татарская Народно-демократическая партия «Ватан» подписали совместный Меморандум о намерении создать Союз общественных объединений «Конфедерация татар и башкир России» с целью сохранения национально-регионального компонента.

В Саха Якутии и в Республике Татарстан прошли митинги против 309-го закона Министерства образования РФ, направленного на ликвидацию национально-регионального компонента.

Например, Президент Татарстана М. Шаймиев пригрозил возможностью изменения республиканской Конституции в ответ на отмену национально-регионального компонента в системе образования РФ.

Государственное Собрание – Курултай Республики Башкортостан – также выразило свою обеспокоенность по поводу «наметившейся тенденцией сокращения и закрытия школ с обучением на башкирском языке в ряде субъектов России с компактным проживанием башкир» и, порекомендовало органам

власти субъектов России, что «они не останутся безучастными к этой важной проблеме». Свое негативное отношение к 309-му Закону Минобразования РФ выразил и Президент Башкортостана М.Г. Рахимов.

Еще в ноябре 2004 г. в Конституционном Суде Российской Федерации рассматривался вопрос по делу о проверке конституционности положений пункта 2 статьи 10 Закона Республики Татарстан «О языках народов Республики Татарстан», части второй статьи 9 Закона Республики Татарстан «О государственных языках Республики Татарстан и других языках в Республике Татарстан», пункта 2 статьи 6 Закона Республики Татарстан «Об образовании» и пункта 6 статьи 3 Закона Российской Федерации «О языках народов Российской Федерации» в связи с жалобой гражданина С.И. Хапугина и запросами Государственного Совета Республики Татарстан и Верховного Суда Республики Татарстан.

В постановлении Конституционного Суда РФ отмечалась, что регулирование статуса татарского языка как государственного языка Республики Татарстан, его защита и развитие, изучение (преподавание) в рамках основного общего образования как обязательной учебной дисциплины должны осуществляться без ущерба для функционирования и изучения русского языка как государственного языка Российской Федерации в соответствии с общефедеральными государственными стандартами с учетом того, что в отличие от русского языка татарский язык не является официальным языком на территории других субъектов Российской Федерации. В противном случае создавалась бы возможность нарушения гарантированных Конституцией Российской Федерации принципов равенства прав и свобод человека и гражданина и несения гражданами Российской Федерации равных обязанностей на всей территории, в том числе применительно к реализации права на образование и языковых прав и свобод (статья 6, часть 2; статья 19, часть 2; статья 43 и 68).

Закон Российской Федерации «О языках народов Российской Федерации» предусматривает его изучение в общеобразовательных учреждениях и образовательных учреждениях профессионального профиля, и его исполнение регулируется государственными образовательными стандартами (пункт 2 статьи 10). При этом преподавание государственных и иных языков в респуб-

ликах осуществляется в соответствии с их законодательством (пункт 3 статьи 10). Согласно названному Закону, право выбора образовательного учреждения с тем или иным языком воспитания и обучения детей принадлежит родителям или лицам, их заменяющим в соответствии с законодательством Российской Федерации и законодательством субъектов Российской Федерации (пункт 4 статьи 9).

Изучение татарского языка должно осуществляться в соответствии с установленными законодательством Российской Федерации федеральными государственными образовательными стандартами и не препятствовать прохождению итоговой аттестации, выдаче документа о получении основного общего образования и получению образования более высокого уровня.

В настоящее время в рамках Федеральной программы развития образования на 2006-2010 гг. ведется работа по определению концептуальных подходов к изучению родных языков народов России в условиях двуязычия.

ФГОС общего образования будет вводиться поэтапно, поэтому лица, поступившие в образовательные учреждения до его введения, продолжают свое обучение по образовательной программе данного уровня на основе государственного образовательного стандарта, включающего региональный (национально-региональный) компонент в нынешнем виде до завершения обучения. Прием на такое обучение прекращается 31 августа 2009 г.

На уровне Российской Федерации при разработке ФГОС предлагалось обязательность удовлетворения этнокультурных потребностей и языковых прав обучающихся, которые должны выражаться, прежде всего, в том, что в базисном учебном плане предусмотрено изучение предметов, содержащих этнокультурные особенности конкретного региона (история и культура, география, искусство, технология, народные промыслы и др.). Кроме того, для школ с русским (неродным) и родным (нерусским) языками обучения предусмотрено наличие особых вариантов базисных учебных планов и примерных основных образовательных программ с изучением родного языка и литературы.

В соответствии с пунктом 6 статьи 6 Закона вопросы изучения государственных языков республик в составе Российской Федерации регулируются законодательством этих республик. В связи с этим на уровне субъектов Российской Федерации при необхо-

димости следует разработать и принять законы об изучении государственного языка субъекта Российской Федерации в рамках основных образовательных программ.

В требованиях к образовательной программе будет предусмотрена возможность выбора учебных предметов, курсов, модулей самими обучающимися с учетом их этнокультурных потребностей и языковых прав.

На уровне субъектов Российской Федерации организуется регулярное изучение этнокультурных потребностей и языковых прав участников образовательного процесса и ведется соответствующий мониторинг.

18 ноября 2008 г. в г. Казани по инициативе ряда субъектов Российской Федерации Министерство образования и науки РФ провело всероссийское совещание с участием председателей и руководителей законодательных органов управления образованием республик в составе Российской Федерации, членов профильных комитетов Государственной Думы и Совета Федерации Федерального собрания РФ по вопросу обеспечения прав участников образовательного процесса на реализацию этнообразовательных запросов и потребностей в условиях действия Федерального закона от 1 декабря 2007 г. № 309-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации» в части изменения понятия и структуры государственного образовательного стандарта».

В последние годы были созданы необходимые условия для развития языков народов, проживающих в национальных республиках. В частности, например, в Башкортостане организовано обучение на 14 родных языках и их изучение. В Татарстане, Мари Эль, Чувашии и в других республиках также развивается сеть школ с родным языком обучения или же изучение родных языков как предмета.

Выступая на совещании в г. Казани, Президент Татарстана М.Ш. Шаймиев отметил, что полное обеспечение школ учителями родного языка и литературы, подготовка специалистов для национальных школ, разработка и использование учебно-методической литературы – все это позволяет сегодня решать образовательные задачи, опираясь на взаимную поддержку регионов и с учетом инициатив каждого, будь то республика, область или край [Звезда Поволжья. 27 ноября – 3 декабря 2008 г. № 45].

М.Ш. Шаймиев отметил, что происходит сокращение национальных школ и обучение на родном языке. К примеру, количество школ с татарским языком обучения в регионах Российской Федерации в 2004/2005 уч. году было 712, а в 2007/2008 – 490. А ситуация с преподаванием на родном языке меняется еще больше не в лучшую сторону, когда речь идет о татарском языке. Особенно резкое уменьшение произошло в Нижегородской, Пермской областях, хотя там есть целые районы компактного проживания татар [Звезда Поволжья. 27 ноября-3 декабря 2008 г. № 45].

Как отмечалось, Федеральный закон № 309, фактически отменил законодательную гарантию сохранения и развития национальных языков и культур. По сути, из законодательства оказались изъяты и переведены в нормативную плоскость важнейшие положения, при отсутствии которых практически невозможной становится реализация субъектами их прав, предоставленных законами Российской Федерации «Об образовании» и «О языках народов Российской Федерации».

По мнению руководителя Татарстана, все это фактически вносит дисбаланс в сложившуюся выверенную систему образования, противоречит Конституции Российской Федерации, которая устанавливает, что общие вопросы воспитания, образования, науки, культуры, физической культуры и спорта находятся в совместном ведении Российской Федерации и ее субъектов. Однако мнение субъектов по поводу отмены национального компонента никто особо и не спрашивал [Звезда Поволжья. 27 ноября-3 декабря 2008 г. № 45].

В связи с этим необходимо внести законодательные нормы, учитывающие национальные региональные особенности, в содержание образования, а также обеспечить гарантированное Конституцией России участие субъектов Российской Федерации в процессе формирования образовательной политики.

Выступая на совещании в г. Казани министр образования и науки А.А. Фурсенко признал, что тот закон, который был, те стандарты, которые были, привели к падению качества образования, поскольку за результат никто не спрашивал. Заметим, будучи в 2007 г. на республиканской августовской конференции учителей, А.А. Фурсенко в своем интервью башкирскому телевидению ратовал за увеличение количества часов на изучение башкирского языка, подтвердив, что в Татарстане на татарский

язык отведено 3 часа, а в Башкортостане на изучение могли бы выделить и больше, например, 4 часа.

Спустя полтора года, федеральный министр уже говорил о том, что теперь поменялся сам подход к требованиям, и что, у нас не осталось ни федерального, ни регионального компонентов.

Суть национально-регионального компонента заключается в том, что в период возрождения и развития национальных языков и культур, в республиках были введены под видом региональных вариантов базисные учебные планы, в которые были включены, наряду с изучением родного языка, история, культура, география республики. Казалось бы, в этих новшествах особых нарушений образовательного госстандарта России не наблюдалось. Однако заметим, в национальных республиках, с принятием закона о языках, стало обязательным изучение языка титульного этноса, ставшего государственным. В условиях Республики Башкортостан, в которой носители языка титульного этноса составляли лишь 16,5%, изучение башкирского языка стало обязательным и для детей-школьников в средних общеобразовательных школах, и для учащихся средних специальных учебных заведений, а также для студентов ряда вузов, имеющих федеральный статус. В то время как, прикрываясь национально-региональным компонентом, повторилась ситуация, сложившаяся в 1980-е гг., когда в Башкирии в татароязычных населенных пунктах западного и северо-западного районов республики, в школах вместо родного татарского насильственно вводили башкирский язык. Такая тенденция один к одному повторилась после принятия закона о языках. Теперь уже всех обязали изучать башкирский язык как государственный язык республики. Башкирский язык стал обязательным для всех детей, обучаются они в сельской марийской или мордовской школе, или же с русским языком обучения в уфимской и стерлитамакской городской школе. Отсюда бурное неприятие общественностью такого обязательного нововведения в школах республики, особенно в русских (в основном в городских) и татарских (западных и северо-западных районах). С введением системы Единого государственного Экзамена в школах республики, был введен экзамен и по башкирскому языку, и что особенно, интересно он был включен в качестве обязательного экзамена снова в татарских и других национальных школах. Поэтому, несмотря на все попытки руководства республики, минис-

терства образования и министерства культуры и национальной политики РБ сохранить и защитить национально-региональный компонент перед федеральными властями, они не находят поддержки со стороны общественности. Одно дело, когда речь идет об изучении каждым этносом своего национального языка, не навязывая это другим народам, проживающим в регионе. Когда же навязывается обязательное изучение других предметов, которые не носят базовый характер, и их включение в учебные планы нарушает, сложившийся государственный образовательный стандарт Российской Федерации, то естественно, встает вопрос, надо ли выпускнику из Башкирии, сдавать ЕГЭ (Единый государственный экзамен) по башкирскому языку, если он будет поступать в МВТУ им. Баумана в г. Москве? И в этом смысле, многие национально-культурные объединения Башкортостана, за исключением башкирских, едины во мнении, и выступают против такого регионального компонента. Вот уже почти десять лет национально-региональный компонент является «яблоком раздора», предметом острого межэтнического противостояния и обостряющий в целом этнополитическую ситуацию, в одном из сложных полиэтничных регионов Российской Федерации. Не замечать такое положение было бы достаточно неразумно.

Видимо, более реалистичный подход к решению вопроса о национально-региональном компоненте в образовании представляется в старом забытом варианте, имевшем место в советское время: создание специальных учебных планов в национальных республиках и регионах РФ. Согласно ему, учебные планы делились на варианты с русским языком обучения, родным языком и школ с единым учебным планом для национальных школ Российской Федерации.

О.О. Лукьянова

## ФОТОГРАФИЯ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК СКВОЗЬ ПРИЗМУ ИСТОРИИ ФОТОГРАФИИ

История фотографии насчитывает не одну сотню лет. Само же это слово в переводе с греческого обозначает *φωτός* – свет и *γραφία* – пишу, то есть, это техника рисования светом, светопись. Принцип действия фотографии основан на получении изображений и фиксации их посредством химических и физических процессов, получаемых с помощью света – электромагнитных волн, излучаемых непосредственно или же отражённых.

Первые изображения с помощью отражённого от предметов видимого света получали ещё в глубокой древности и использовали для живописных и технических работ. Природу света пытались издревле и геометры, и астрономы, и математики. Итог был подведен Эвклидом, который в своих знаменитых «Началах» попытался математически обосновать свою теорию света. Она же в эпоху Ренессанса получила название «перспектива». В процессе изучения свойств света появился и первый прибор, получивший название *камера обскура*. С его помощью солнечный свет фиксировался в одной точке и, будучи пропущен через небольшое отверстие в темной комнате, воспроизводил образы освещенных предметов на стене или на белой бумаге, расположенной напротив отверстия на небольшом расстоянии от него. Принцип работы камеры обскуры был известен в античности. Но ее изобретение требовало серьезных исследований в области оптики, математики, механики и психологии зрительного восприятия, начало которым было положено в эпоху Средневековья. Создание первой камеры обскуры приписывается выдающемуся английскому философу и естествоиспытателю XIII в., монаху-францисканцу Роджеру [Попондопуло Г.К., 2009. С. 21-22]. Исследование Леонардо да Винчи «О зрении, свете, тепле и солнце» и многие его другие работы явились образцом комплексного подхода к изучению природы света, зрения, человеческого глаза и искусства живописи.

Значительный технический прорыв в усовершенствовании технологии светописы был сделан в 1550 г., с появлением камеры обскуры Д. Кардана, снабженной линзой (объективом). Камера Кардана, равно как и камера И. Кеплера, который применил систему линз (положительную и отрицательную), стали предшественницами фотоаппарата. Система линз Кеплера позволила использовать камеру обскуру для копирования видов городов, ландшафтов и др., т.к. позволяла получать более светлое и отчетливое изображение.

В середине XVIII в. в России, например, имела распространение камера-обскура, носившая название «машина для снимания першпектив», сделанная в виде походной палатки. С ее помощью были документально запечатлены виды Петербурга, Петергофа, Крондштата и других русских городов. Конечно, фотографией это еще назвать было сложно, хотя данный процесс существенно облегчал труд художника, позволяя наиболее детально перенести изображение на материал. Зато после изобретения метода фиксации изображения несколькими изобретателями, камера-обскура стала конструктивным прообразом фотографического аппарата.

Важнейшей научной предпосылкой изобретения фотографии было открытие основного закона фотохимии. Его подготовили опыты русского химика-любителя А.П. Бестужева-Рюмина (1725) и немецкого анатома и врача И.Г. Шульце. В 1818 г. русский ученый Х.И. Гротгус высказал мысль о том, что на вещество могут воздействовать только те лучи, которые вещество поглощают [Попондопуло Г.К., 2009. С. 26]. Независимо от Гротгуса эта же особенность была замечена англичанином Д. Гершелем и американцем Д. Драйпером в 40-х годах XIX в.

Итак, был открыт способ фиксации получаемого в камере обскуре образа в виде стабильного изображения. Первые отпечатки удалось сделать немецкому физику И.Г. Шульце, на посеребренном меле, но он не пытался их закрепить. Первым, кому удалось закрепить фотоизображение, был француз Нисефор Ньепс. Полученный в камере обскуры световой образ он зафиксировал на металлической пластине, покрытой разновидностью асфальта. Свой способ он назвал гелиографией.

Коллега Ньепса французский художник и панорамист Жак Манде Луи Даггер, разработал впоследствии свою уникальную технологию получения позитивных фотографических изобра-

жений на медных пластинах, покрытых йодистым серебром. И в 1837 г. появилось на свет первое из таких изображений, отличавшееся высокой степенью точности в передаче природы. Способ Дагерра стал называться дагерротипией. Недостаток этих изображений был только в одном – их можно было получать лишь в единственном экземпляре.

Следующее открытие в области получения и фиксирования изображения не заставило себя долго ждать. Англичанин Уильям Генри Фокс Табольт изобрел негативно-позитивный процесс, который он назвал калотипией (от греч. *калос* – прекрасный). С этого момента позитивные отпечатки можно было получать в любом количестве. Единственным недостатком способа Табольта была меньшая в сравнении с дагерротипией четкость изображения.

Оба способа фотографирования быстро завоевали популярность и получили широкое распространение во Франции, Англии и других странах Европы [Попондопуло Г.К., 2009. С. 42]. В России интерес к дагерротипии и калотипии появился уже в конце 30-х годов XIX в. Первое знакомство и первые опыты в нашей стране связаны с именами академиков Российской (Петербургской) Академии наук И.А. Гамеля, Ю.Ф. Фрицше и полиграфиста, изобретателя А.Ф. Грекова [Попондопуло Г.К., 2009. С. 42].

Первой научной работой по фотографии стал доклад Ю. Фрицше сделанный в мае 1839 г. Год спустя Греков сумел не только получить дагерротипные изображения, но и существенно улучшить сам способ, используя технику гальванопластики для упрочнения изображения. Он также произвел ряд успешных опытов по получению изображения на бумаге.

Официальное признание фотографии состоялось на заседании французской Академии наук в 1839 г. Название «фотография» было выбрано как наиболее благозвучное.

Наличие двух способов фотографирования привело к тому, что уже на ранней стадии эволюции фотографии наметились два различных подхода к решению в фотографии художественных задач. Первый был связан с использованием потенциала светописа для воспроизведения с наибольшей точностью и полнотой фотографируемые предметы.

Второй метод отправлял зрителя к живописному восприятию фотоизображения. Он имел успех среди мастеров художествен-

ной фотографии, которые преимущественно использовали способ калотипии.

Первый портретный объектив изобрел Е. Перцваль. Штайгель дал жизнь первому широкоугольному объективу, с помощью которого при дагерротипии получались хорошие снимки архитектуры, ландшафта, интерьера. Причем время экспонирования сокращалось до 30 секунд. Не стоял на месте и фотопроектор. В 1850-х начинают использовать стеклянные пластинки, этот способ называли «мокрым». В 1871 г. изобрели «сухие» броможелатиновые пластинки. Эти открытия не просто упростили процесс фотографирования, они быстро вытеснили как дагерро- так и калотипию. А открытие «сухого процесса» привело к возникновению массовых форм фотографического творчества (любительской фотографии), сыгравших впоследствии особую роль в развитии фотоискусства.

#### **Пикториализм – художественная фотография.**

Следующим шагом в развитии фотографии стало создание фотокартинки. С конца XIX в. начинает складываться исторически первая форма фотоискусства – «пикториалистская» (от англ. *picture* – картина) художественная фотография.

Принцип фотографирования основывался на постановочных, портретных сюжетах. Учитесь, делать выводы, экспериментировать, можно было только в процессе и у самих же себя. Поэтому при постановке кадра, композиции, выборе места и времени съемки фотографы опирались на основы и наработки художников. Да и фотографии, того времени больше похожи на картины, чем на фотографию в современном смысле слова.

Понятие «пикториальная», т.е. живописная фотография как название одного из направлений в художественной фотографии, было введено в мировую практику в 1890-х годах. Термин и некоторые эстетические концепции построения изображения в художественной фотографии были заимствованы из работы английского фотографа Генри Робинсона (1830–1901) «Пикториальный эффект в фотографии», опубликованной в 1869 г. [Robinson, 1869]. Робинсон утверждал, что «художник, желающий производить картины с помощью фотографического аппарата, подчиняется тем же законам, как и художник, пользующийся красками и карандашом». Робинсон даже ввел в практику фо-



томонтаж как прием художественного построения фотоизображения.

Подход к фотографии как искусству, близкому к живописи, искусству, которое отличается от живописи только технической реализацией получения изображения, был характерен с самого начала ее изобретения.

Фотография стала быстро замещать портретное искусство в силу своей простоты, быстроты и сравнительной дешевизны. К тому же огромная конкуренция и стремление к эксперименту подталкивало ученых и любителей к созданию наиболее оптимальных процессов фотографирования и более естественных отпечатков

В России великим мастером художественной фотографии стал А.О.Карелин (1837–1906). В его постановочных жанровых композициях 1870-х годов заложена эстетика картинного семейного рая, в котором все персонажи занимались благородными красивыми занятиями: вышивали, читали и т.д. Автор сложнейшими техническими ухищрениями добивался светового и оптического рисунка изображения, максимально приближенного к живописи. Вероятно, с точки зрения этнографии, фотографии Карелина – артефакт, визуальное отображение материальной культуры той эпохи. Но также важно понимать, что эти кадры в основе своей постановочные и не являются реальным отображением действительности. И таких примеров в мировой практике художественной фотографии немало.

Все же, не смотря на подобную бинарность в отношении фотографии как к этнографическому источнику и спорах относительно ее объективности, фотография играет не малую роль в визуализации прошлого. Благодаря хорошим отпечаткам можно увидеть многое. Возьмем, например, фотографии города. Где еще можно настолько проследить динамику его развития как не благодаря просмотру старых снимков? Недавно мне действительно посчастливилось держать в руках книгу фотографий Москвы начала XX в., то есть еще Николаевского времени. И эти фотографии есть не что иное, как богатейший материал для изучения многих сторон московской городской жизни. Наверное, не много обитателей нашего мегаполиса смогут представить, что еще совсем недавно набережная Москвы-реки была усыпана лодками, и что это был один из самых распространенных видов транспорта. Что вдоль

Софийской набережной скапливались повозки, запряженные лошадьми, везущими всякую всячину. Только-только появились трамваи, причем ездившие исключительно за счет лошадиной силы. И это показывает только беглый взгляд на фотографии.

В России пикториальная фотография развивается с некоторым опозданием. Одним из первых, начавших работать в стиле пикториализма, был фотограф-любитель А. Мазурин (1846–?), работы которого печатались уже с конца XIX в. в иллюстрированных европейских журналах. Огромный вклад в распространение и развитие идей пикториализма в России внес фотограф и теоретик Н. Петров (1876–1940), опубликовавший свыше 40 работ на русском, немецком и английском языках.

Основой пикториальной фотографии служит тезис о том, что художественное произведение никогда не бывает и не может быть объективным воспроизведением действительности, так как оно, в сущности, передает не саму действительность, а лишь представление о действительности, создавшееся в уме художника. По мнению Петрова, применительно к фотографии это утверждение может быть реализовано, если уменьшить документальность получаемого изображения. В практике фотографа это достигается использованием при съемке мягкорисующей оптики, например монокла. Применение монокла повышало эмоциональное восприятие фотографии, вследствие усиления ощущения воздушности передаваемого пространства и таинственности изображения. Такой технический прием был незаменим в эстетике модерна.

Работая в рамках культа красоты, фотограф украшал мир. Поэтому в творчестве фотографов-пикториалистов были наиболее распространены романтические и идиллические пейзажи, цветы, различные предметы, олицетворяющие красоту (вазы, зеркала и др.), животные. Особым источником вдохновения в пикториальной фотографии была женщина.

Большую художественную нагрузку несла на себе фактура используемой для отпечатка бумаги, ее цвет и т.д. Так, фактура снега в пейзажах А. Мазурина была существенно усилена выбором шероховатой подложки для гуммиарабиковой печати. Наиболее радикальные фотографы, например А. Трапани, создавали такие по внешнему виду фотографии, что даже опытный фотограф мог легко усомниться в их фотографическом происхождении и скорее принять их за копии с писанных рукою этюдов. Такой подход к

фотоизображению был обусловлен особым пониманием фотографии: светопись не искусство, как музыка, архитектура и прочее, а один из видов живописи, преимущественно станковой.

В российской пикториальной фотографии, в отличие от западной, активизирован сюжет, что обусловлено традициями русской школы живописи, в частности передвижничества. Наглядным примером является творчество С. Лобовикова, у которого тема быта вятских крестьян облачена в стилистическую форму импрессионизма. Верный своей главной идее – создать правдивый образ жизни русского крестьянства – Лобовиков вел постоянное фотографическое наблюдение. Гуммиарабиковая печать существенно усилила художественную выразительность его фотографий, ставя их в один ряд с лучшими образцами российской жанровой живописи. Хотя постановочность его фотографий несет скорее налет сказочности, нежели социальной документальности.

К концу первого десятилетия XX в. русская художественная фотография вступила в новый этап своего развития. На повестке дня стал вопрос о художественной самостоятельности фотоискусства.

Распространение идей пикториальной фотографии в дореволюционной России проходило в резкой полемике с ее противниками. Ряд авторитетных фотографов (например С. Прокудин-Горский) придерживался документальной основы фотографии. Он считал, что фотография – искусство протокольного характера, поэтому им резко критиковались фотографии, сделанные моноклем и с использованием специальных методов печати. Сам Проскудин-Горский работал в жанре фотопейзажа. Его работы предлагают живой портрет потерянного мира – Российской Империи накануне Первой мировой войны и надвигающейся революции. Он смог сделать цветные изображения средневековых церквей и монастырей старой России, железные дороги и фабрики, запечатлеть развивающуюся промышленность державы и отобразить повседневную жизнь и работу разнообразного населения России. Благодаря его трудам, нашему взору открываются картины и люди, которых уже нет. Этнографы и историки могут изучать культуру, одежду, быт, обустройство и внешний вид храмов, монастырей; реставраторы – восстанавливать утерянные фрагменты архитектуры. Вклад Проскудина-Горского в историю и искусство неocenim.

С 1920-х годов многие русские фотографы участвуют в международных фотографических салонах. Именно они до 1930 г. определяют лицо молодой советской фотографии за границей, где их успех несомненен. Газеты ведущих стран мира посвящают заметки творчеству наших мастеров, высоко оценивая их работы.

С 1926 г. начинает издаваться журнал «Фотограф». С программной статьей «Фотография, как искусство» на страницах журнала в 1928 г. выступает И. Соколов, исследуя фотоискусство с позиций искусствоведения. Он рассмотрел фотографию, состоящую из двух направлений: художественную и документальную. Такой подход давал возможность наметить основные ориентиры, выработать принципы и критерии фотографических произведений. И. Соколов утверждал, что живописность, мягкость, расплывчатость, импрессионистичность в фотоискусстве — это не специфика фотоискусства, а лишь один из стилей. Наоборот, спецификой является резкость фотоснимка.

Пикториализм в СССР 1920–1930-х гг. видоизменился в сравнении с дореволюционным. Так, работы Н. Андреева значительно отличаются от романтических пейзажей, — мрачные по стилистике, они отражают настроение автора, созданное происходившими в деревне событиями. Его работы — это не полные сказочности и лирики фотографии С. Лобовикова, а трагедия личности в абсолютно новых условиях.

Между тем, в 1925–1928 гг. фотографы-художники активно включаются в разработку новой темы, связанной с фиксацией художественного образа, созданного в различных видах пластического движения человеческого тела. В Москве проходят четыре выставки «Искусство движения», в которых происходит изучение пластики движения и лучшего его выражения в искусстве зрительно-пространственной фиксации. С триумфом фотографов-художников прошла этапная выставка «Советская фотография за 10 лет» в 1928 г., однако это было последнее крупное выступление пикториалистов в СССР. Развитие фотографии шло по пути использования главной ее особенности — документальности.

Наравне с другими направлениями в фотографии, например, конструктивизма, бурно развивается репортажная фотография. Именно фоторепортаж становится главным направлением советской официальной фотографии. Концом эпохи пикториализма

можно считать выставку «Фильм и фото», прошедшую в 1929 г. в Штутгарте, на которой особое внимание привлекли конструктивистские работы А. Родченко, Л. Лисицкого, значительный интерес вызвали репортажные фотографии М. Альперта, А. Шайхета и других мастеров. Выставка показала новые направления развития фотографии на пути использования сугубо фотографических средств. Причем при высочайшем художественном уровне, все большее внимание уделяется агитационно-пропагандистской роли фотографии. С другой стороны, с каждым годом расширяется использование фотографии в иллюстрированных журналах и других видах полиграфической продукции. Теряется самоценность конечного отпечатка, как произведения искусства. Пикториальная фотография, основанная на игре светотени, на использовании сложных методов позитивной печати, не могла качественно воспроизводиться в полиграфии, тем самым терялась эстетическая сущность изображения. Для использования в печатных изданиях требовались фотографии с четким и резким изображением, повышенной контрастности. Пикториализм становился делом лишь группы фотографов-художников.

#### **Власть фотографии или вижу – значит верю**

Исчерпание художественных возможностей пикториализма в СССР было ускорено официальными «проработками» в прессе. Рассматривая фотографию как важный элемент культурной революции, выполняющий социальный заказ, власть требовала общедоступной, понятной, воспитывающей фотографии. Фотография переходила в ранг политики. Практические приемы и теоретические разработки художественного фотоснимка заменяются установками о «четком представлении социальной цели и «идеи снимка». За критическими высказываниями последовали конкретные дела. После выставки «Мастера советской фотографии» в 1935 г., несмотря на премирование работ, некоторые фотохудожники были осуждены (А. Гринберг был осужден на пять лет по обвинению в порнографии), В. Улитин сослан. Некоторые фотографы, например А. Трапани, эмигрировали в Европу и Америку. Их имена и творчество были забыты в нашей стране на долгое время.

Пикториализм и другие направления в фотографии закончили свое существование в СССР, на смену им пришел «социалисти-

ческий реализм», не столько в результате логического развития фотоискусства, сколько вследствие политического давления тоталитарного государства.

С развитием техники, происходило и развитие жанров, на смену постановочным, семейным портретам, кадрам, изображающим господскую жизнь, приходят фотографии, отображающие серую, повседневность обычных людей. Фотографы того времени, работая чаще всего для периодических изданий, в своих снимках затрагивали такие наболевшие проблемы, как нищета, социальное неравенство, эксплуатация детского труда и прочие.

Несмотря на столь внушительное число маститых предшественников, молодые фотографы начала – середины 1920-х годов чувствовали себя настоящими революционерами в своем деле. Старая пикториальная фотография канула в прошлое, на смену ей пришла новая эстетика. Советские фотографы стремились овладеть искусством объективной подачи материала, вернуть фотографии «фотографичность», четко сфокусировать объектив, чтобы передать зрителю дыхание эпохи, стремительно развивающейся буквально на глазах у современников, создать «эффект присутствия» в ключевых, поворотных точках истории.

В XX в. фотография становится самым прогрессивным искусством. Теперь живопись заимствует у нее многое из того, что не присуще ей самой. Современные художники широко используют фотографию в своих целях, правда из всех ее возможностей выбирает чаще всего одну – протокольную фиксацию. Сюрреализм прямо обращается к фотографии. Отдельные течения в живописи, например гиперреализм, буквально используют специфические средства фотографической выразительности.

Но настоящим открытием того времени становится жанр фоторепортажа – серии снимков, объединенных одной темой, одним событием. Однако фоторепортаж это не просто иллюстрация, это повествование, фотографический рассказ, в котором единичные, конкретные факты, слитые в единое целое, находятся в неразрывной связи и подчинены главной мысли повествующего. Репортаж, еще недавно считавшийся сугубо прикладной формой фотографической деятельности, проникает во все направления фотоискусства и начинает играть роль творческого метода.

Наиболее значительный вклад в обогащение творческого потенциала фоторепортажа был сделан одним из выдающихся

мастеров современной фотографии Анри Картье-Брессоном. Его часто называли репортером, и он не отрицал того, что занимался репортажем. Характеризуя свой творческий принцип, он говорил: «Фотограф ориентируется во времени и пространстве, имея в виду сюжет и себя. Он должен ступать, забыть все, думая лишь о том, как через простую, но значительную деталь показать действительность, успеть молниеносно нажать на спуск в нужное мгновение. Поднося аппарат к глазу, фотограф интуитивно сосредотачивает на одной линии глаз, мысль и сердце. Именно эта доля секунды для фотографа – единственный момент созидания» [цит. по: Морозов С.А., 1985, С. 230].

Фоторепортаж, становится новой ступенью в процессе эволюции фотографии. Восприятие мира происходит посредством только тех людей, которые рефлексируют его на бумаге руководствуясь своей интерпретацией и видением мира. Фотограф конструирует нам мир, в который мы впоследствии верим, ибо имеем возможность смотреть на него в газетах, журналах, книгах, кино.

Фотография – странное искусство. Будучи одним из видов документалистики, она оставляет большой простор для художественного творчества. Люди и предметы, попавшие в объектив фотоаппарата, остаются на пленке как часть истории, как то, что было «на самом деле». Но в создании снимка участвует не только хитроумное оптическое устройство. Глаз фотографа, благодаря которому достоверное событие, открытое «для всех», поворачивается к зрителю своей уникальной стороной, из частности истории превращается в ее символическое обобщение. Фотоснимок крупного мастера способен не только зафиксировать внешний облик настоящего, но и раскрыть его внутреннюю сущность. К этому стремится любой фотограф, и работы тех, кому это удается, по праву становятся достоянием национальной культуры.

Теперь смысл фотографии заключается в ее скрытой символичности, в тексте, который с первого беглого взгляда не прочесть. И именно этот фактор делает фотографию искусством. С одной стороны фотография это изображение, с другой – текст.

Вместе с тем, степень объективности фотографии не абсолютна, а относительна, т.к. мы видим мир не таким, каким он отражается на сетчатке глаза или в камере фотоаппарата <...> по существу, перспективное изображение трехмерного пространства

неверно, т.к. оно отображает мир не таким, каким мы его видим, а скорее представляет идеализированный сетчатый образ [Барт Р., 1997. С. 150].

Специфика фотографии не в ее абсолютной объективности, а в том, что объективность может быть выражена в ней в различной степени. Это позволяет использовать фотографию при создании любых изображений, от документального до художественного, в качестве своего рода объективности [Попондопуло Г.К., 2009. С. 11].

Безусловно, фотограф может дать бесспорный комментарий, не окрашенный его чувствами или представлениями. В этом случае об объективности фотографии можно говорить, если она основана на фактах. Например, объективным будет такой комментарий: «Мальчик на этой фотографии сидит на траве». Когда мы создаем фотографию, документирующую мир вокруг нас, ее можно рассматривать как «окно» во внешний мир, информирующее людей о тех или иных фактах. В этом качестве фотография, может являться историческим артефактом.

Распространенные поговорки, такие как «видеть – значит верить» и «камера никогда не лжет», свидетельствуют о вере в то, что фотоизображения представляют объективные факты. Такая вера в объективность фотографии делает ее мощным инструментом в средствах массовой информации. Скрытая информация в фотографиях, используемая в СМИ, позволяет усилить идеи и концепции, которые нам зачастую хотя бы выдать за очевидное: например, что покупка какого-то продукта действительно сделает нас счастливыми, или, что события происходили именно так, как запечатлено на фотографии и написано в тексте. В данном случае нам позволяют видеть только то, на что нас направляет письменный текст и подтекст фотографии, как бы лишней раз доказывающий, что все происходило именно так, а не иначе. Камера не лжет, но выбор границ кадра и текст определяет ее содержание.

Изображение само по себе, без дополняющего его текста, полны визуальной двусмысленности и неопределенности. В этом случае оценка субъективна, так как изображение лишено первоначального контекста, а интеллектуальный и эмоциональный опыт зрителя может сильно отличаться от опыта фотографа. Но даже в этом варианте, варианте творческого осмысления фотоизображения, оно наполнено скрытыми знаками и символами.

Вообще, чем больше размышляешь над фотографией, тем очевиднее становится факт, что фотография и текст, сопровождающий ее, неотделимы. У каждого снимка своя история и эту историю хочется знать, без нее снимок как бы утрачивает свою историческую ценность. Только лишь в том случае, когда на изображении нет людей, фотография не нуждается в подписи. А когда изображения людей присутствуют, то нет смысла ничего не писать. Только кадры, изображающие природу, не нуждаются в тексте. Ведь все мы хотим понять чувства людей, смысл их поступков, их действия, запечатленные на фотографии. Когда в кадре есть человек, то сразу же хочется узнать: а зачем он там есть, для чего его запечатлели? С природой все и проще, и в то же самое время сложнее. Она не нуждается в наших комментариях, словах, понятиях, поэтому мы просто с замиранием сердца пытаемся ее осмыслить. А человек творит историю, и поэтому сам становится историей. Вот человека уже нет, а фотографии остались. Они дополняют нашу память о нем или подтверждают.

Историчность фотографии заключается в том, что кадр, сделанный сегодня, завтра станет историей, информацией. В этом смысле как нельзя точны слова французского фотографа Анри Картье-Брессона: «Фотография вовсе не останавливает мгновение, как это принято считать. Фотография – это смерть момента. Но без фотографии мы его просто не заметим, потому, что без нее он перестанет быть моментом». А ведь история, как мозаика, складывается из моментов, только конечно не таких коротких, как щелчок фотоаппарата.

Хотя, скорее всего, историчность в фотографии явление индивидуальное, проявленное через коллективную память. Ибо «...любая фотография – это сертификат присутствия» – замечает Ролан Барт в своей работе «Camera Lucida». Рассматривание фотографий нацелено на узнавание. Как замечает Е. Петровская, «узнавание» – механизм, не имеющий отношения ни к производству знания, ни к обусловленным им категориям истины и лжи. Узнавание – это способ включения памяти, в том числе и коллективной, как аффекта» [Петровская Е., 2003. С. 38].

Сегодня основная проблема фотографии состоит в том, что ее много, просто чудовищно много. В связи с этим встает непростой вопрос: возможно ли в этом океане посредственного отыскать несколько капель настоящего, да и кому это по силам? Очевид-

но, что в нашем языке просто не хватает слов для определения разных качеств. Все, что изображено на фотобумаге, – снимок на паспорт или работа в музее – все это – фотография.

Конечно, по сравнению с XXI в., веком массового использования цифровой фотографии, она все больше теряет свою неповторимость и влияние. В Советском Союзе фотография служила идее, скорее идеологии, надуманности, воспитанию. Сегодня она перешла в ранг преувеличения человеческих возможностей. Конечно, это не единственная ее ипостась, и надо исходить из того, что фотография бывает разной. У каждой из них свои задачи, свои средства выразительности и своя специфика. Поэтому, когда ученый, антрополог фиксирует элемент или представителя культуры, то он в первую очередь ставит перед собой задачу сохранить визуальную информацию об объекте. И вероятно эти кадры будут им в дальнейшем использованы для подтверждения проделанной работы. А правильность композиции кадра, художественная и смысловая насыщенность отодвигаются как бы на второй план. Конкретность задачи диктует средства ее выполнения. Дальнейший текст дополняет картину восприятия или наоборот фотография подтверждает текст. Вроде бы все просто и достаточно ясно, потому, что фотографию часто рассматривают с точки зрения ее технической природы, забывая о главном – конечном результате. Если же начать рассмотрение именно с него, все будет выглядеть несколько иначе.

Фотография – изображение действительности, реальности. Наверное, одно из самых близких, точных ее отражений, ибо реальность изображает как бы самоё себя при помощи объектива. Все это правильно, все так. Но факт остается фактом: фотография – это новое средство изображения реальности на плоской поверхности, гораздо в большей степени, нежели живопись и графика, похожее на саму эту реальность. Похожее, но не тождественное: это совсем не изображение розы при помощи самой розы. Роза в жизни и ее изображение на фотобумаге не только не совпадают во всем многообразии цветов, форм, запахов, осязательных, двигательных ощущений и всего прочего, но зачастую просто совершенно не похожи. Изображение розы, знак розы, иногда с трудом поддается расшифровке. Так что, на самом деле говорить о тождественности объекта и изображения, о буквальном переносе реальности на фотобумагу – оснований мало. Здесь важно про-

анализировать возможности и ограничения визуальных методов: фотокамера может вскрывать, ставить под сомнение догмы здравого смысла или воспроизводить стереотипы, порой даже не замечая их [Визуальная антропология..., 2007. С. 6].

Акцентирование внимания на способности фотографии представить прошлое как неотъемлемую и важную часть нашей жизни, т.е. на восприятии ее не как свидетельства времени в его буквальности, а как «реального и безусловного существования связи времен», может придать фотографическому образу недоступную никаким другим способам воспроизведения действительности жизненную достоверность. В этом случае фотографию «принимают <...> не за копию реального, а за эманацию прошлой реальности, за магию, а не за искусство». Важно, что фото наделено удостоверяющей способностью и что эта последняя относится не к объекту, а ко времени [Барт Р., 1997. С. 113].

Поэтому вполне обоснованно можно сказать, что фотография подарила нам способность видеть самих себя в историческом масштабе.

### Литература

---

- Барт Р. Camera lucida: комментарии к фотографии. М., 1997.  
Барт Р. Система моды. М., 2003.  
Морозов С. Русская художественная фотография. М., 1963.  
Морозов С.А. Творческая фотография. М., 1985.  
Петровская Е. Глазные забавы. М., 1997.  
Петровская Е. Антифотография, М., 2003.  
Подорога В. Выражение и смысл. М., 1995.  
Подорога В. Мастерская визуальной антропологии. М., 2000.  
Подорога В. Опят и чувственное в культуре современности. М., 2004.  
Чибисов К. Очерки по истории фотографии. М., 1987.  
Robinson H.P. Pictorial Effect in Photography.L., 1869

Научное издание

**КУРСОМ  
РАЗВИВАЮЩЕЙСЯ МОЛДОВЫ  
Том 7**

Гостеприимство и ярмарки  
как институты  
соционормативной культуры

**Составители:**

*Михаил Николаевич Губогло,  
Людмила Владимировна Федотова*

**Редколлегия серии:**

*Михаил Николаевич Губогло (главный редактор),  
Надежда Анатольевна Дубова,  
Галина Александровна Комарова,  
Любовь Викторовна Остапенко,  
Ирина Алексеевна Субботина*

Москва  
Старый сад  
2009

При оформлении обложки использована картина  
Б. Кустодиева «Ярмарка», 1906 г.

ISBN 5-89930-130-9

Формат 60x84 1/16 Уч-изд л. XXXX Усл. печ. л. XXXX  
Заказ № XXXX. Тираж 300 экз.  
Отпечатано в типографии  
АНОО ВПО «Одинцовский гуманитарный институт»  
143000, г. Одинцово, ул. Ново-Спортивная, д. 3

