

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

**ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
КАВКАЗА
В СИСТЕМЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КОММУНИКАЦИЙ**

Сборник научных статей

Ответственный редактор *Л. Т. Соловьева*



МОСКВА – 2022

УДК 39
ББК 63.52
Э91

*Печатается по решению Ученого совета
Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН*

Работы выполнены в рамках реализации программы НИР ИЭА РАН
«Народы России в современном мире. Этнокультурное
и этнодемографическое развитие»

Ответственный редактор:

Л. Т. Соловьева – кандидат исторических наук
(Институт этнологии и антропологии РАН)

Рецензенты:

Т. А. Невская – доктор исторических наук, профессор
(Гуманитарный институт
Северо-Кавказского федерального университета);

О. Б. Наумова – кандидат исторических наук
(Институт этнологии и антропологии РАН)

**Этнокультурное пространство Кавказа в системе межэтнических
Э91 и межконфессиональных коммуникаций : сборник научных статей /**
Отв. ред. Л. Т. Соловьева. – Москва : МАКС Пресс, 2022. – 264 с. : ил.
[+ 8 с. вкл.]

ISBN 978-5-317-06755-7

В сборнике публикуются статьи, основанные на докладах, прозвучавших на двух Конгрессах антропологов и этнологов России: проходившем в 2019 г. в Казани (секция «Народы Кавказа в системе межэтнических и межконфессиональных отношений»), и в 2021 г. в Томске (секция «Этнокультурное пространство Кавказа и академическая наука XX–XXI вв.»). Авторы представленных работ рассматривают исторический, географический и этнокультурный статус Кавказского региона, специфика которого во многом определялась полиэтничностью и многоязычием этнокультурного пространства, разнообразием религиозных и культурных традиций, неодинаковым уровнем социального развития местных народов. В статьях анализируются проблемы социальных отношений, духовной культуры, проблемы кавказских диаспор в регионах России и в иных странах, отражение кавказского фактора в общественном сознании окружающего населения, зарождение и развитие кавказоведения.

Книга иллюстрирована. Для этнологов и социальных антропологов, историков, широкого круга читателей, интересующихся историей и этнографией Кавказа.

Ключевые слова: Кавказоведение, этнокультурные процессы, межэтнические отношения, межконфессиональные коммуникации, народная культура, диаспоры, религия.

УДК 39
ББК 63.52

ISBN 978-5-317-06755-7

© Авторы, 2022

© Оформление. ООО «МАКС Пресс», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ю.Д. Анчабадзе.</i> Предисловие	5
<i>А.Э. Мамедли.</i> Народы шахдагской группы в условиях современных социокультурных модернизаций	8
<i>М.С.-Г. Албогачиева.</i> Ислам в Ингушетии: история и современность	21
<i>Л.О. Тутаева.</i> Исламские неофиты в Ингушетии	38
<i>Б.А. Синанов, Л.Т. Соловьева.</i> Моление святому Георгию Ломисскому – сакральный локус в горах Центрального Кавказа	46
<i>С.А. Натаев.</i> Институт родства у чеченцев	69
<i>Л.Ш. Меликишвили.</i> Запретное в социуме – допустимое в пограничье	78
<i>З.И. Хасбулатова.</i> К проблеме взаимоотношений чеченцев с русским и кавказскими народами	87
<i>С.А. Орешин.</i> Межэтнические отношения в Терской области в период Российской революции и Гражданской войны	98
<i>У.Т. Чемуразиев.</i> Домостроительная техника ингушей и современные особенности строительства	112
<i>Н.Р. Шахназарян.</i> Память городских ландшафтов: Агдам – постсоветский город-призрак	123
<i>Х.М. Акиева.</i> Изобразительное искусство Ингушетии в контексте археологии, этнографии и антропологии	148
<i>Т.М. Смирнова.</i> Художественная культура кавказских народов в ленинградском Доме народов Востока (1928–1937)	156
<i>А.А. Шевцова, И.А. Гринько.</i> Кавказ в зеркале советской послевоенной карикатуры	181
<i>Р.Ш. Кузнецова.</i> Этнографические заметки о грузинах Нью-Йорка	198

<i>Ю.С. Сулаберидзе. Роль М.А. Полиевктова в развитии русского научного кавказоведения</i>	208
<i>Л.К. Гостиева, З.Б. Цаллагова. Б.А. Калоев: этапы жизненного пути и научного поиска</i>	219
<i>Ю.Д. Анчабадзе. Сакинат Шихахмедовна Гаджиева: становление ученого</i>	241
Список сокращений.....	259
Авторы.....	261

ПРЕДИСЛОВИЕ

В Институте этнологии и антропологии РАН сложилась традиция публикации материалов кавказоведческих секций, работающих на Конгрессах антропологов и этнологов России¹. К сожалению, по ряду причин, в последнее время связанных также с ковидным вмешательством в обыденное течение нашей жизни, эта традиция была прервана.

Настоящим изданием мы возобновляем практику введения в научный оборот материалов кавказоведческих секций КАЭР. В состав сборника вошли статьи, основанные на докладах, прозвучавших на двух Конгрессах: XIII, проходившем в 2019 г. в Казани (секция «Народы Кавказа в системе межэтнических и межконфессиональных отношений»), и XIV, работа которого проходила в 2021 г. в Томске (секция «Этнокультурное пространство Кавказа и академическая наука XX–XXI вв.»). Тексты докладов авторами были переработаны, дополнены, уточнены и расширены, в том числе с учетом дискуссий и обсуждений, состоявшихся во время работы секций.

В целом исследовательские выводы представленных работ констатируют, что исторический, географический и этнокультурный статус Кавказского региона всегда делал его уязвимым к воздействиям факторов внутренних и внешних социальных вызовов, которые усугублялись полиэтничностью и многоязычием этнокультурного пространства, разнообразием религиозных и культурных традиций, неодинаковым уровнем социального развития местных народов.

Предприняты попытки выявить основные эпохи, становившиеся рубежными в этнокультурной истории Кавказа. При этом последовательно обращено внимание на механизмы, вызывавшие в конкретные эпохи динамику транзита и трансформаций, приме-

¹ Город в этнокультурном пространстве народов Кавказа. Материалы X конгресса этнографов и антропологов России / ред. коллегия: Ю.Д. Анчабадзе (отв. ред.), Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева. – М.: ИЭА РАН, 2014; Социокультурная коммуникация у народов Кавказа / отв. ред. Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева. – М.: ИЭА РАН, 2017.

нительно, в частности, к адаптации традиционной культуры к российскому государственному и цивилизационному полю, к преобразованиям в ходе советской модернизации, постсоветским изменениям, совпавшим с тотальным воздействием глобализационных процессов, с одной стороны, и выраженных векторов глокализации, с другой.

В ряде работ анализируются «ответы» этнокультурного пространства Кавказа на социальные вызовы эпохи. Важно понять, какие структуры социума оказываются подверженными внешним инвазиям, а какие в условиях социальной и политической нестабильности сохраняют ригидность и консерватизм. Анализ этнографического материала помогает выявить исторические закономерности и казуальность этих процессов, которые в целом определили развитие и эволюцию этнокультурного пространства Кавказа за последний более чем вековой период.

В то же время Кавказ давно вышел за пределы своей географической локализации. Кавказские диаспоры стали привычным элементом этнокультурного ландшафта во многих регионах России, а также в ряде стран дальнего зарубежья. Это актуализировало исследовательские усилия по изучению механизмов жизнедеятельности диаспоральных анклавов и способов сохранения и репрезентации этничности как в повседневном бытовом существовании, так и в институциональных и организационных рамках социокультурной жизни. Не менее важным представляется вопрос об отражении кавказского фактора в общественном сознании окружающего населения, воспринимающего «горцев» сквозь призму собственных стереотипных представлений, порой достаточно причудливых филий и фобий. Эти представления сублимировались во многих практиках, в том числе визуальных – и последнее стало предметом интереснейшего анализа в одной из статей, представленных в настоящем сборнике.

Еще один рассматриваемый круг вопросов, определяющий возможности этнологического и антропологического знания в понимании, прогнозировании и оптимизации позитивных социальных процессов в этнокультурном пространстве Кавказского региона и у населяющих его народов, ориентирован на анализ

результатов и последствий социальных вызовов, которые испытывает этнокультура Кавказа. В этом контексте важен и историографический аспект исследований. Анализ процесса зарождения и сциентизации кавказоведческого знания, его дальнейшего развития, история идей и концепций, а также личных профессиональных и исследовательских стратегий представителей кавказоведческого цеха неизменно остаются в поле внимания наших авторов.

Не можем не отметить еще один важный аспект. Сложилась добрая традиция, что в Конгрессах антропологов и этнологов России принимают активное участие коллеги из стран ближнего зарубежья. Не стали исключением и последние два Конгресса, что нашло отражение также в составе настоящего сборника. Мы рады приветствовать на его страницах наших коллег, представителей национальных этнографических школ Азербайджана, Армении и Грузии.

Ю.Д. Анчабадзе

НАРОДЫ ШАХДАГСКОЙ ГРУППЫ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ МОДЕРНИЗАЦИЙ

Современная социокультурная реальность порождает новые вызовы, которые среди прочего приводят к исчезновению элементов традиционной культуры, кризису идентичностей, особенно у локальных этнических сообществ. Все это требует от общества нового восприятия складывающейся этнокультурной среды, решения проблемы сохранения богатого, уникального культурного наследия народов. Тем самым современные процессы социокультурной модернизации остро ставят вопрос о степени устойчивости этнических культур этих общностей, находящихся под угрозой фактического исчезновения.

Исторически сложившаяся в Азербайджане система межэтнического взаимодействия и достаточно толерантные взаимоотношения между различными этническими общностями в значительной степени снимают многие острые вопросы, с которыми сталкиваются коренные малочисленные народы во многих странах мира. Однако есть вопросы, которые имеют глобальный характер и с которыми сталкиваются практически все локальные этнические группы. Эти вопросы во многом связаны с современными общемировыми процессами, в частности, с глобализацией, унификацией культур, миграционными процессами, урбанизацией. Под давлением этих процессов культуры и языки этнических групп, исторически населяющих Азербайджан, постепенно теряют свою функциональную значимость. В этих условиях, хотя государство и предпринимает определенные меры для защиты и развития этнических культур народов страны, тем не менее есть процессы, которые в современных условиях становятся необратимыми.

Исторический опыт этнических групп, населяющих современную Азербайджанскую республику, свидетельствует о тесных хозяйственных, социальных и культурных связях между ними, обуславливающих формирование глубоко интегрированной социально-культурной общности. Примером такой тесной межэт-

нической и межкультурной интеграции, имеющей многовековую историю, является северо-восточный, или Губа-Хачмазский регион страны. Здесь на относительно небольшой площади отчасти компактно, отчасти дисперсно живут наряду с азербайджанскими тюрками лезгины, таты, горские евреи, а также группа этнических общностей, известная под названием шахдагской группы. Название этой группы, состоящей из родственных этнических общностей, происходит от горы Шахдаг, на отрогах которой и расположены основные родовые села этих народов. В эту группу входят хыналыгцы, будуги, крызы (грызы), хапыты (гапутлинцы), аликцы и джеки, проживающие в высокогорных селах Хыналыг, Будуг, Крыз (Грыз), Хапыт, Алик и Джек. (См. цв. вклейку.)

Краткие сведения о народах шахдагской группы можно встретить в сообщениях различных российских авторов XIX в. об Азербайджане (*Броневский* 1823: 383; *Бутков* 1869: 394; *Легкобытов* 1936: 122; *Березин* 1849: 73). В них содержатся достаточно подробные статистические описания селений, в которых жили представители этой группы, динамика и структура их расселения на тех территориях, куда они переселялись. Эти данные во многом позволяют проследить динамику численности народов шахдагской группы, систему их расселения по территории Азербайджана.

В первой половине XX столетия краткие сведения о шахдагцах можно было встретить в отдельных изданиях справочного характера. И только в фундаментальной серии «Народы мира», издававшейся Институтом этнографии Академии наук СССР в конце 1950-х – начале 1960-х годов, во втором томе «Народов Кавказа» дается довольно подробное описание хозяйства, материальной и духовной культуры народов этой группы. Автором этого раздела был один из первых азербайджанских профессиональных этнографов Гасан Гулиев (*Гулиев* 1962: 199–204). Однако и в последующие годы к «шахдагской» теме этнографы обращались довольно редко. В связи с этим следует отметить статью Н.Г. Волковой «Хыналыг», посвященную этнографии одной из групп шахдагцев – хыналыгцам (*Волкова* 1980: 32–61), а также кандидатскую диссертацию И.Г. Шахбазова «Материальная

культура народов “шахдагской группы” в XIX – начале XX в. (историко-этнографическое исследование)» (*Шахбазов* 1981). В монографии Г.Д. Джавадова «Малочисленные народы и национальные меньшинства Азербайджана» отдельная глава посвящена этнографии «шахдагцев» (*Джавадов* 2000: 167–209). Но даже столь скудная научная литература о народах шахдагской группы дает возможность судить об их историко-этнографических характеристиках. Однако современные этнокультурные, этносоциальные, этноязыковые процессы среди этих групп населения до последнего времени оставались практически не изученными.

Справедливости ради подчеркнем, что уникальные языки народов шахдагской группы всегда привлекали лингвистов, и в отличие от этнографов, представители этой научной дисциплины довольно часто выбирали объектом своих исследований эти языки. В советское время языковедами, среди которых стоит указать Ю.Д. Дешериева, Ш.М. Саадиева, А.Е. Кибрика, С.В. Кодзасова, И.П. Оловянникову (*Шаумян* 1940; *Дешериев* 1959; *Саадиев* 1972; *Кибрик и др.* 1972; *Талибов* 2007) и др., было опубликовано немало исследований, посвященных шахдагским языкам. Немало исследований, где анализируются эти языки, особенно их современное состояние, проведено и западными лингвистами (*Authier* 2009; *Clifton J.M. and etc.* 2005a; *Clifton J.M. and etc.* 2005b; *Clifton J.M. and etc.* 2005в).

Языки шахдагской этнической группы относятся к нахско-дагестанской группе северокавказской языковой семьи. Из них будугский и крызский, а также имеющие тесные родственные отношения с ним хапытский, аликский и джекский близки между собой и находятся в генетическом родстве с языками лезгинской подгруппы. Что касается хыналыгского, то он занимает особое место, хотя и относится к северокавказской языковой семье (*Дешериев* 1959: 3). Кроме своего родного языка, представители этих общностей говорят на азербайджанском языке, который используется как для общения между собой, так и для общения за пределами своей общины.

Если исключить упоминание названия «Хыналыг» арабским географом VIII в. Якутом Хамави, то вплоть до начала XIX в.

об отдельных народах шахдагской группы ни в каких источниках не упоминалось. Относительно этнической истории этих народов выдвигались и продолжают выдвигаться различные версии, которые требуют еще дополнительной аргументации. Так, согласно Г. Гейбуллаеву, каждая из этих общностей имеет тесные этногенетические связи с отдельными албанскими племенами (*Гейбуллаев* 1986: 47). Имеются попытки связать происхождение этих народов с тюркскими корнями (*Будуглу-Пириев* 1994). Эти предположения основывались на стремлении найти сходство упоминаемых в исторических источниках названий племен с названиями некоторых шахдагских народов. Однако эти предположения пока так и не получили серьезного научного обоснования. В связи с этим наиболее вероятным предположением о происхождении народов шахдагской группы остается давно утвердившееся в этнографической науке мнение о том, что шахдагцы находятся в этногенетическом родстве с другими народами лезгинской подгруппы языков и корнями уходят в глубины многоплеменного состава Кавказской Албании. Так, согласно М.М. Ихиллову, «языки лезгинский, табасаранский, рутульский, цахурский, агульский вместе с языками шахдагской подгруппы: удинским, хиналугским, крызским, будугским – имеют общее происхождение» (*Ихиллов* 1967: 37). (См. цв. вклейку.)

Помимо родовых сел этих этносов – Хыналыга, Будуга, Грыза (Крыза), Хапыта, Алика и Джека, представители этих народов широко расселились на обширной территории северо-восточного Азербайджана. Суровые природно-климатические условия, нехватка земель для хозяйственного использования обуславливали на протяжении последних двух столетий переселение отдельных семей и родственных групп шахдагцев на равнинные территории. В результате таких переселений, особенно интенсивно происходивших в XIX – начале XX в., на территории нынешнего Губинского, а также Хачмазского, Исмаиллинского районов страны появилось немало селений, основанных различными группами шахдагцев. Этот процесс, возможно, был также связан с тем, что вплоть до 1920-х годов шахдагцы фактически жили в условиях феодального строя, а в результате распада больших патриархаль-

ных семей шел процесс образования отселков, в которые выселялись отдельные члены больших семей.

Каждая из этих этнических общностей имеет богатую и, вместе с тем, все еще недостаточно изученную историю. Хыналыгцы, население одноименного высокогорного села, говорят на своеобразном языке, место которого в системе северокавказской языковой семьи лингвисты пока никак не могут определить (*Кибрик и др.* 1972). Это язык, на котором говорят жители только этого села. При этом в нем отсутствуют диалекты и говоры, хотя, как отмечают некоторые языковеды, в речи жителей верхней, средней и нижней части селения наблюдаются некоторые различия (главным образом фонетические) (*Дешериев* 1959: 5–6). По мнению Ю.Д. Дешериева, причины этих различий могут быть обусловлены тремя возможными факторами: заселением Хыналыга носителями различных диалектов и говоров этого языка; заселением Хыналыга носителями двух различных языков; наконец, вероятностью возникновения этих различий внутри самого села и связанных со сложностью межродовых отношений (*Дешериев* 1959: 6). Примечательно, что в ходе наших экспедиций в селение Хыналыг 2000-х годов некоторые из местных жителей объясняли незначительные различия в говоре принадлежностью населения этих частей села к различным родам.

Другим народом шахдагской группы, наиболее многочисленным по сравнению с другими, являются грызы (крызы). Об истории этого народа также практически ничего не известно. Сведения о них появляются в основном в российских статистических изданиях XIX в. (Списки населенных мест 1870). Исторически основным занятием грызов, как и хыналыгцев, было овцеводство, что было обусловлено природно-географическими условиями территории их проживания. Несмотря на богатую и своеобразную этническую культуру, грызы до сих пор не были объектом специального этнографического исследования. Отдельные исследования по грызам в основном касались языка и некоторых аспектов материальной культуры этого народа.

Также малоизученными в историческом и этнографическом отношении являются будуги. Кроме фундаментального моногра-

фического исследования В. Пириева об истории будугов (*Будуг-лу-Пириев* 1994), в котором содержатся и ценные этнографические сведения, научных публикаций по этнографии этого народа практически нет.

Несмотря на то что языки народов шахдагской группы являются в какой-то мере уникальными, в их языках очень много лексических и фонетических заимствований из азербайджанского языка (*Кубатова* 1992). Азербайджанский язык активно функционирует в среде хыналыгского, грызского и будугского народов. Большую роль в широком распространении азербайджанского языка играет характер хозяйственной деятельности этих народов, а именно отгонное овцеводство. Кроме того, система образования на азербайджанском языке обуславливает расширение сферы его функционирования. Помимо языка, процессы интеграции культуры этносов шахдагской группы охватывают и другие аспекты системы жизнеобеспечения народов.

В последние годы сотрудниками отдела этносоциологических исследований (ныне Центр антропологии) Института археологии и этнографии Национальной академии наук Азербайджана проводились исследования в регионе проживания шахдагцев, проводился сбор полевого материала для изучения современных этнокультурных и этносоциальных процессов среди этих этнических общностей. Изучались демографические процессы, степень функционирования родного языка как в этнически однородной, так и в полиэтнической среде, состояние этнической идентичности. (См. цв. вклейку.)

Обращает на себя внимание высокий уровень миграционной подвижности представителей этих групп населения, особенно мужчин. Высок и уровень миграционных ожиданий. Так, довольно много мужчин трудоспособного возраста уезжают на заработки как в города страны, так и за пределы Азербайджана. Согласно проведенным интервью в селах региона, у большинства респондентов имеются родственники, выехавшие из страны в поисках работы. По информации жителей селения Хыналыг, трудовые мигранты из этого села, выезжающие в Российскую

Федерацию, очень часто обосновываются в городе Сургут. В этом городе, по информации респондентов, проживает около 30 семей из Хыналыга. (См. цв. вклейку.)

Кроме того, наблюдается значительный миграционный поток населения, выезжающего на постоянное место жительства в равнинные села Губинского и Хачмазского районов. Следует отметить, что в этих селениях ассимиляционные процессы среди представителей шахдагских народов идут более интенсивно, чем в родовых селах. В первую очередь это касается языковой сферы. В новых местах проживания в семьях шахдагцев с детьми говорят на азербайджанском языке, что ведет к потере знания родного языка среди молодого поколения.

Одной из интересных проблем при изучении шахдагской этнической группы является вопрос об их этнической идентичности. Если в отношении хыналыгцев и будугцев ответ на этот вопрос во многом очевиден, поскольку представители обеих этих общностей, независимо от места проживания, идентифицируют себя как хыналыгцы и будугцы, то в случае с грызами и близкими к ним хапытами, аликцами и джекцами вопрос не совсем очевиден. Как было отмечено выше, грызский язык относится к лезгинской подгруппе нахско-дагестанской группы северокавказской семьи языков. Многие исследователи, среди которых есть и этнологи, и лингвисты (в частности, А. Мустафаев, Дж. Клифтон), считают, что этот язык имеет несколько диалектов (*Мустафаев* 2009: 20; *Clifton J.M. and etc.* 2005в). По их мнению, на этих диалектах говорят жители уже упомянутых селений Грыз, Хапыт, Алик, Джек. Исследования некоторых языковедов, в частности Ж. Отье, во многом повторяют эти предположения. Исходя из того, что общий грызский язык имеет диалекты, носителями которых являются жители Хапыта, Алика и Джека, делается вывод о принадлежности хапытов, аликцев и джекцев к грызам. При этом очевидно, что не учитывается такой важный фактор, как этническая идентичность, этническое самоопределение самих жителей этих сел.

В российских источниках XIX в. отмечалось, что «языки хыналыгцев, грызов, джекцев, будугов и хапутов, расселенных

в Губинском, и отчасти в Шемахинском и Нухинском уездах, отличаются друг от друга» (Списки населенных мест 1870: 93). В ходе наших экспедиционных работ в регионах компактного проживания хапытов, аликецев, джекцев и грызов опрашиваемые нами местные жители особо подчеркивали родство их языков, достаточно высокий уровень понимания языков друг друга. Тем не менее представители каждой из этих общностей не признавали свою принадлежность к грызам. То есть хапыты, аликецы, джекцы и грызы четко осознают свое отличие друг от друга и идентифицируют себя только со своей этнической общностью. Во время интервью с местными жителями и наблюдений в Шахдагской зоне мы обращали внимание на тот факт, что, рассказывая о своих селениях, обычаях и традициях, нормах поведения, исторических личностях, они четко использовали диспозицию «мы – они» не только в отношении соседних этнических общностей, в частности будугов, хыналыгцев, татов, лезгин, но и в отношении своих ближайших соседей по региону, а именно грызов, хапытов, аликецев и джекцев.

Первичный анализ накопленного в Шахдагском регионе материала дает основание полагать, что имея диалектные различия в языке, традиционно занимаясь схожей хозяйственной деятельностью, имея похожие исторические судьбы, грызы, аликецы, джекцы и хапыты тем не менее считают себя представителями различных этнических общностей. Таким образом, как нам кажется, есть основания не соглашаться с утверждениями некоторых исследователей, что указанные общности по сути составляют один этнос.

Если члены определенной общности имеют собственное самоназвание, на основе внутригрупповой солидарности осознают себя членами группы, отличной по тем или иным параметрам от других подобных групп, то причислять их к этнической общности, с которой они себя не идентифицируют, было бы, по крайней мере, нелогично. Во многом по этим причинам грызов, аликецев, джекцев и хапытов можно назвать близкородственными, но различными этническими группами. В то же время следует учитывать, что продолжающиеся в этом направлении исследования мо-

гут в дальнейшем прояснить ситуацию и предоставить дополнительные аргументы в пользу той или иной версии.

Важным фактором устойчивости этнической культуры локальных этнических общностей является степень функциональности их языков. В связи с этим в ходе наших исследований большое внимание обращалось на различные аспекты использования родного языка. Наблюдения и интервью с местным населением свидетельствуют о том, что для всех возрастных групп значимость родного языка в большой степени актуальна и сегодня. Во всех этих этнических общностях, особенно родовых селах, родным языком в той или иной степени пользуются все группы населения. Однако собранный в ходе экспедиций материал дает основание полагать, что степень использования родного языка во многом определяется такими факторами, как размер населенного пункта, территория, где расположен населенный пункт, этнический состав населения, возраст человека, а также уровень его образования.

В родовых селах шахдагских народов, т.е. в Хыналыге, Грызе, Будуге, Джеке, Алике и Хапыте, для жителей в возрасте 40 лет и старше родные языки являются основным средством общения между собой, хотя использование ими азербайджанского языка в общении между собой также имеет место. В более молодых же возрастных группах наряду с родными языками широко используется и азербайджанский язык. Особенно это касается общения молодых людей между собой. При общении же с представителями старшего поколения молодежь часто отдает предпочтение родному языку. Такое различие в языковом поведении между возрастными группами можно объяснить тем, что азербайджанский язык является языком образования и по этой причине родители в общении с детьми предпочитают чаще говорить по-азербайджански, нежели на своем родном языке. Кроме того, молодые люди значительно мобильнее старшего поколения, что обуславливает их частые передвижения в различные населенные пункты страны и, следовательно, использование азербайджанского языка в качестве основного средства общения. Все эти наблюдения дают основания для предположений о тенденции явного

снижения функциональности родных языков во всех обследуемых этнических группах.

Указанная тенденция в еще большей степени проявляет себя в селах, исторически основанных грызами, джекцами, аликами и хапытами, выходцами из родовых сел. Как уже отмечалось выше, нехватка земель, высокие темпы роста населения, полукочное скотоводство как основной вид хозяйственной деятельности во многом обуславливали постепенное переселение горцев в равнинные регионы и основание здесь сначала временных, а затем и постоянных поселений. Уже в российских источниках XIX в. имеется довольно много сведений о таких поселениях, называемых *оба* (Материалы для изучения 1886).

В местах своих зимовок (*гышлагов*), первоначально на равнинах Мюшкюр и Шабран, а с середины XIX в. Ширване и Мугани они основывали отселки, в дальнейшем превратившиеся в достаточно большие селения. В настоящее время в Хачмазском, Губинском, Шабранском, Исмаиллинском районах имеется немало сел, происхождение которых идет от Грыза, Хапыта, Алика и Джека. Примечательно, что жители бывших отселков, особенно старшее поколение, считают села, откуда происходят их предки, своей родиной и продолжают поддерживать тесные отношения с живущими там сородичами. Значительное число жителей этих новообразованных селений, многие из которых имеют полиэтнический состав населения, также четко определяют свою этническую принадлежность, называя себя грызами, аликами, джекцами и хапытами. Это касается главным образом представителей старшего поколения.

В настоящее время эти поселения превратились в большие селения с достаточно смешанным в этническом плане населением. Во многом по этой причине в этих населенных пунктах функциональность родных языков существенно снизилась. В целом те, кто знает родной язык и говорит на нем, относятся к возрастной группе 55–60 лет и старше. В более молодых возрастных группах число людей, имеющих достаточное для общения знание родного языка, исчисляется единицами. Вполне вероятно, что основной причиной такой ситуации является полиэтнический характер

населения этих поселений, наличие в них большого числа этнически смешанных браков, образование на азербайджанском языке и в целом абсолютное доминирование азербайджанского языка в социокультурном и информационном пространстве.

В ходе интервью респонденты сообщали, что в этнически однородных семьях дети дошкольного возраста понимают и отчасти говорят на родном языке. При поступлении в школу дети уже свободно говорят на азербайджанском языке. Например, директор школы в селе Дахна Грыз (один из первых отселков родового села Грыз) Халил Саркаров сообщал, что из одиннадцати учеников класса начальной школы, в котором он преподает, трое понимают по-грызски, остальные же вообще не знают этого языка, хотя по этническому происхождению являются грызами. По словам этого информанта, уже и люди старших возрастов между собой говорят на азербайджанском языке. Учитель этой же школы 70-летний Сабир-муаллим отметил, что дома со своей женой он говорит по-грызски, однако со своим сыном и невесткой общается по-азербайджански. Внуки же его уже не знают грызского языка.

Что касается тех групп гызов, джекцев, аликецев, хыналыгцев и хапытов, которые мигрировали в отдельные населенные пункты страны, то у них функциональность родного языка чрезвычайно низка. Например, в селении Сусай (Губинский район) есть грызский квартал, состоящий из примерно десяти хозяйств. Следует отметить, что это селение расположено на пути кочевки из Грыза на зимние пастбища. Это обстоятельство сыграло большую роль в формировании между этими двумя обществами близких, соседских отношений. Так, в этом грызском квартале старшее поколение (старше 60 лет) еще говорит по-грызски, однако более молодое поколение уже не говорит на родном языке. Примерно аналогичное положение наблюдается среди шахдагцев, мигрировавших в различное время в город Губа. Те, кто переселились в этот город в середине XX в., уже не говорят на своих родных языках. Среди мигрантов, переселившихся в Губу в последние 10 лет, старики еще говорят на родных языках, но среднее и молодое поколение этими языками уже не пользуются.

Собранный в ходе полевых исследований материал дает основание полагать, что в настоящее время практически среди всех шахдагских общностей мы наблюдаем процесс складывания многоступенчатой этнической идентичности. С одной стороны, есть осознание принадлежности к общеазербайджанской этнокультурной общности; вместе с тем, с другой стороны, наблюдается четкое осознание необходимости сохранения собственной этнической идентичности, сохранения традиционной культуры. Таким образом, современные процессы модернизации, охватившие практически все сферы жизнедеятельности населения Азербайджана, не обходят стороной и представителей малочисленных этнических общностей, для которых остро стоит вопрос сохранения своих этнокультурных особенностей в стремительно меняющемся мире.

Литература и источники

Березин 1849 – Березин И. Путешествие по Дагестану и Закавказью. Казань, 1849. Ч. I.

Броневский 1823 – Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные С. Броневским. М., 1823. Ч. 2.

Будуглу-Пириев 1994 – Будуглу-Пириев В. Будуг и будугцы. Баку, 1994 (на азерб. яз.).

Бутков 1869 – Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа, ч. II. СПб., 1869.

Волкова 1980 – Волкова Н.Г. Хыналыг // КЭС. М., 1980. Вып. VII.

Гейбуллаев 1986 – Гейбуллаев Г.А. Топонимия Азербайджана: историко-этнографическое исследование. Баку, 1986.

Гулиев 1962 – Гулиев Г. Народы шахдагской группы // Народы Кавказа. М., 1962. Т. 2. (Серия «Народы мира»).

Дешериев 1959 – Дешериев Ю.Д. Грамматика хыналыгского языка. М., 1959.

Джавадов 2000 – Джавадов Г.Д. Малочисленные народы и национальные меньшинства Азербайджана. Баку, 2000 (на азерб. яз.).

Ихилов 1967 – Ихилов М.М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967.

Кибрик и др. 1972 – Кибрик А.Е., Кодзасов С.В., Оловяникова И.П. Фрагменты грамматики хиналугского языка. М.: Издательство МГУ, 1972.

Кубатова 1992 – Кубатова А.Б. Взаимоотношения азербайджанского языка и шахдагско-лезгинской группы языков (На материале литературных языков и диалектов): Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. Баку, 1992.

Легкобытов 1836 – Легкобытов В.Л. Кубинская провинция // Обзорение Российских владений за Кавказом. СПб., 1836. Ч. IV.

Материалы для изучения 1886 – Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Тифлис, 1886. Т. 2.

Списки населенных мест 1870 – Списки населенных мест Российской империи по Кавказскому краю. Тифлис, 1870. Т. LXV: Бакинская губерния.

Мустафаев 2009 – Мустафаев А. Грызы – отголоски этнической истории Азербайджана // IRS-Наследие. 2009. № 2(38).

Шахбазов 1981 – Шахбазов И.Г. Материальная культура народов шахдагской группы в XIX – начале XX в. (историко-этнографическое исследование): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Баку, 1981.

Шаумян 1959 – Шаумян Р.С. Яфетические языки «шахдагской подгруппы» (предварительное сообщение) // Язык и мышление. М.; Л., 1940. Вып. X.

Саадиев 1972 – Саадиев Ш.М. Опыт исследования гыргызского языка. Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. Баку, 1972.

Талибов 2007 – Талибов Б.Б. Будухский язык. М., 2007.

Authier 2009 – Authier G. Grammaire kryz (Langue caucasique d'Azerbaïdjan, dialecte d'Alik). Leuven; Paris: Peeters, 2009.

Clifton J.M. and etc. 2005a – Clifton J.M. and etc. The Sociolinguistic Situation of the Budukh in Azerbaijan. SIL International. 2005. <https://www.sil.org/resources/archives/9084>

Clifton J.M. and etc. 2005b – Clifton J.M. and etc. The Sociolinguistic Situation of the Khinalug in Azerbaijan. SIL International, 2005. <https://www.sil.org/resources/archives/38862>

Clifton J.M. and etc. 2005в – Clifton J.M. and etc. The Sociolinguistic Situation of the Kryz in Azerbaijan. SIL International, 2005. <https://www.sil.org/resources/archives/9143>

ИСЛАМ В ИНГУШЕТИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Наряду с попытками укоренения среди ингушей христианской веры происходило и проникновение к ним ислама со стороны Чечни, Дагестана и Кабарды. Проповедники ислама пытались утвердить свое влияние в регионе, где еще не было четко устоявшихся норм монотеистических религий. Исламская традиция зачастую не вытесняла в массовом сознании нравственные требования язычества, а накладывалась на них или с ними синтезировалась (Манкиева 2016: 136). Это обстоятельство и обусловило значительную вариативность форм бытования ислама в регионе.

Обращение к истории проникновения ислама позволяет провести определенную реконструкцию религиозных процессов. Многие местные религиоведы считают, что ислам стал проникать к вайнахам (ингушам и чеченцам) со времени завоевательных походов арабских полководцев на Дагестан (VII в.). В свете последних исследований стало понятно, что в этот же период он стал проникать к балкарцам и кабардинцам (Аккиева 2009: 12).

Следует отметить, что исламизация большей части Дагестана и всего Кавказа проходила непрерывно в течение семи веков. Это было обусловлено многообразием политических образований средневекового Дагестана, а также тем, что на определенных этапах ислам столкнулся с христианством, занимавшим в некоторых районах господствующее положение (Шихалиев 2007).

Арабский полководец Абу-Муслим, распространитель ислама среди дагестанцев, вел военные действия как на территории Дагестана, так и за его пределами (709–710 и 732–731 гг.), в частности, в области Бал-ал-Кист, т.е. на территории, где проживали кистины (ингуши, чеченцы. – М.А.).

Исходя из этого можно выдвинуть версию о том, что в начале VIII в. Абу-Муслим добивался исламизации части горцев Дагестана, Чечни и Ингушетии. В этой связи любопытно отметить, что среди ингушей распространены легенды об их исламизации

арабским полководцем Абу-Муслимом и о том, что полководец похоронен в горной Ингушетии (*Оздоева* 2007: 12).

Некоторые исследователи склонны связывать проникновение ислама с пребыванием монголо-татар в плоскостных районах современной Ингушетии. Их стоянки располагались на равнине между Тереком и Сунженским хребтом. Влияние Золотой Орды до конца XIII в. было сравнительно слабым. Лишь с приходом к власти хана Узбека (годы правления 1313–1340) исламизация стала вестись более интенсивно (*Бабич* 2003: 7).

В.Б. Виноградов считает, что ставка хана Узбека находилась в районе современных ингушских селений «Плиево и Карабулак, мавзолея Борга-Каш и на дороге к Ачалукам с их горькими источниками» (*Виноградов* 1966). Грузинские источники сообщают, что до нашествия Тамерлана на Северный Кавказ в 1395 г. ингуши были христианами, но, покорив их страну, завоеватель обратил их в ислам и назначил мулл. Определенную роль в исламизации ингушей в XVI–XVII вв. сыграли кабардинские феодалы, контролировавшие значительные территории равнины и предгорий Северного Кавказа. Есть информация о том, что в 1774 г. ингуши действовали на Тереке против царских войск в составе отрядов крымского хана (*Ахмадов* 2001: 399).

Часть ингушей, переселившаяся на равнину в XVII в., приняла ислам. Известно, что жители с. Ангушт (от названия этого селения произошел этноним *ингуши*) являлись мусульманами-суннитами (*Шавхелишвили* 1963: 128), однако в сообщаемом это источнике отсутствуют уточнения, какого *тариката* они придерживались. Б.М. Мужухоев писал: «В отличие от горцев-ингушей, плоскостными ингушами ислам начинает приниматься с XVI в., а период его широкого распространения падает на XVIII в.» (*Мужухоев* 1979: 131). Большое влияние на религиозные убеждения ингушей оказала деятельность уроженца чеченского селения Алды шейха Мансура (1760–1794 гг.). «В своих проповедях он призывал народ отказаться от греха и пороков, призывал к духовному и нравственному совершенству. Стремился на основе шариата к изменению социальных и нравственно-духовных отношений в горском обществе» (*Акаев* 1994: 12).

В 1785 г. Мансур поднял восстание, в котором приняли участие чеченцы, ингуши, дагестанцы, кабардинцы. В этот период насильственная христианизация настроила против этой религии значительную часть местного населения, в связи с чем влияние мусульманских миссионеров стало возрастать. Жители некоторых селений, располагавшихся по Сунже, начали строить мечети, отращивать бороды и делать мальчикам обрезание (АКАК 1872. Т. IV. Д. 1368. Л. 891). В донесении военному министру А.И. Чернышеву сообщалось, что вера горцев Северного Кавказа представляет собой «смесь христианства с идолопоклонством, но тагаурские старшины и почетные ингуши почти все исповедуют мухамеданскую веру омаровой секты («омаровой сектой» именовались сунниты. – М.А.), которую, однако, не строго соблюдают» (АКАК 1878. Т. VII. Д. 303. Л. 370).

В первой половине XIX в. значимую роль в укоренении среди ингушей тариката накшбандийа сыграла деятельность имама Дагестана и Чечни Шамиля. В период Кавказской войны этот тарикат стал официальной идеологией имамата, так что и некоторые ингушские общества – карабулаки, галашевцы, ранее не признававшие шейха Мансура, стали последователями учения имама Дагестана.

Ингуши не принимали активного участия в событиях Кавказской войны. В тот период среди них велась активная пропаганда двух мировых религий – ислама и христианства. Миссионеры с той и другой стороны пытались обратить народ в лоно своей религии. Реакция на эти процессы в обществе была различной.

Так, в 1821 г. многие местные жители выразили протест против насильственного обращения в христианство (АКАК 1875. Т. VI. Ч. 1. Д. 537. Л. 405–406). Это вызвало гнев российской администрации, которая ультимативно объявила назрановцам (той части ингушского общества, которая сравнительно недавно переселилась в равнинные районы у крепости Назрань), что такие действия приведут к насильственному возвращению их на прежнее место жительства. Назрановцы ответили, что «у них ни мулл, ни мечетей не имеется, а хотя в некоторых семействах по человеку и по два только производят богомоление по обряду мухамме-

данскому, но не есть совершенные мусульмане, и если изгнать оных, то каждое семейство лишится отца, брата или сына, да и прочие, будучи связаны родством, будут принуждены последовать за ними или принять общую участь вместе с помянутыми мухаммеданами» (АКАК 1875. Т. VI. Ч. 1. Д. 537. Л. 405–406). Известно, что первый имам Дагестана и Чечни Гази-Мухаммед сумел привлечь под свои знамена и ингушей, вследствие чего летом 1832 г. российские войска провели в Ингушетии карательную экспедицию (Парова 1995: 19).

Следует отметить, что в рассматриваемый период ингушское общество было разделено на несколько лагерей, преследовавших свои интересы. Так, «демократические силы держались ориентации на имама, принимая участие в движении, “верхи” же из “лучших” фамилий стояли за русскую ориентацию, тем более что отдельные лица и группы за выдающиеся заслуги перед “отечеством” получали от официальных представителей последнего офицерские чины, земли, деньги» (Мартиросиан 1933: 28).

В этот сложный исторический период на территории Ингушетии можно было встретить язычника, мусульманина и христианина. Принявшие святое крещение не видели в своих действиях ничего предосудительного, тогда как другая часть населения была возмущена их выбором, в результате чего произошел раскол местного общества. Конфликт, назревавший многие годы на религиозной почве, произошел 3 апреля 1836 г. Для умирения сторон были введены войска, зачинщики были арестованы, их отправили в Анапу на крепостные работы и в финляндские линейные батальоны в солдаты (АКАК 1881. Т. VIII. Д. 605. Л. 710; РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 292. Л. 4).

Подобные меры не привели к кардинальным изменениям в обществе, так как миссионерская работа активно велась со всех сторон и всеми доступными средствами. Имам Шамиль не оставлял надежды обратить всех ингушей в ислам. Созданный им Имамат был разделен на несколько округов, которые назывались наибствами. В каждом округе был назначен наиб, который строго следил за исполнением всех указаний имама. Не остались в стороне от его влияния и ингуши, на их территории им были созда-

ны наибства Ингуш, Галгай и Галат, но они остались для ингушей периферийными и существовали недолго (*Деттмерин* 2011: 47). При Шамиле был создан Верховный совет, казна, некое подобие армии и военные чины. Исследователи отмечают: «Кавказская война стала событием, ускорившим принятие ислама прежде всего как инструмента идеологической консолидации и этнокультурной дифференциации» (*Нефляшева* 2007: 153).

В.Б. Скитский писал: «Страх перед русской властью, надежды на материальные блага (землю, службу) за лояльность по отношению к ней склонили их в пользу русских, но жестокость власти, несправедливость и злоупотребления ее толкали их к Шамилю. Магометанская вера становилась знаменем в этой борьбе с экономическим и политическим гнетом русских. Всякая попытка русской власти насильственно нарушить традиционный уклад жизни, согнать с насиженных мест и построить быт на новых началах возбуждала подозрительное и враждебное отношение со стороны руководящих групп общества» (*Скитский* 1930: 16).

Активными сторонниками имама Шамиля были карабулаки (этническое подразделение ингушского народа). Назрановское общество в своем прошении на имя военного министра А.И. Чернышева от 24 июля 1842 г. писало, что Шамиль разорил их жилища, уничтожил хлеб и направил на них «друзей и родных наших карабулаков» (РГИА. Ф. 1269. Оп. 1. Д. 292. Л. 4–4 об.).

В этот непростой период духовного развития, когда ингушское общество, по большому счету, находилось в замешательстве, проповедническую деятельность стал осуществлять Кунта-хаджи Кишиев (1812–1867), сумевший обратить в ислам ту часть ингушей, которая пребывала в неопределенности. Так в этот регион пришел кадирийский тарикат, который проповедовал Кунта-хаджи Кишиев, – новое, ранее не известное в Ингушетии учение, имеющее принципиальные отличия в обрядовой практике.

Считается, что последними ислам приняли жители с. Гвелети (Гелатхой) в 1861 г.

Укрепление позиций ислама настораживало власти. После окончания Кавказской войны под предлогом паломничества в Мекку постарались переселить горцев в Турцию. Некоторые

категорически отказывались покинуть родину, но были и такие, кто надеялся на лучшую долю в стране, где живут братья-мусульмане. Переселение в Турцию в 1865 г. возглавил генерал-майор, осетин Мусса Алхазович Кундухов, с которым решило покинуть родину ингушское племя карабулаков во главе с штабс-капитаном Алико Цуровым (*Дзагуров* 1925: 54).

Следует отметить, что благодаря деятельности мусульманских миссионеров позиции ислама неуклонно укреплялись, ингуши овладевали основами ислама и постепенно освоили арабскую графику. Во многих населенных пунктах Ингушетии строились мечети и мусульманские школы.

В ингушском обществе сформировалась мусульманская элита, игравшая важную роль в общественной и культурно-просветительской деятельности во второй половине XIX – начале XX в. в лице Батал-хаджи Белхорова, Хусейн-хаджи Гарданова, Гайрбек-хаджи Евлоева, Татре Албогачиева, Юсуп-хаджи Плиева, Дугуз-хаджи Бекова, Мус-Мулла Дударова-Мохлоева, Абдурахман-хаджи Актолиева, Тешала Ужахова, Магомеда Куркиева, Ильяса и Исмаила Озиевых, Терсмейл-хаджи Гагиева, Исхак-Муллы Чапанова, Осман-Муллы Барахоева, Хаджи-Али Чумакова, Ахмеда Арапханова и многих других (*Дударов* 2015: 99).

Укрепление позиций ислама в регионе вызывало недовольство властей. По отношению к духовным лидерам народа применялись репрессивные меры; все шейхи кадирийского тариката (Бамат-Гирей Митаев, Абдул-Азиз Шаптукаев (Докка), Батал-хаджи Белхороев, Кана-хаджи Чимирза, мулла Магома) в ноябре 1911 г. были высланы из Чечни и Ингушетии (*Сумбулатов* 2010: 239).

В 1915 г. начальник Терской области сообщал, что «предоставленные самим себе, магометане поневоле черпают понятия о религиозных истинах во время ежегодного паломничества в Мекку» (ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 15. Д. 20. Л. 86 об.). Для изменения ситуации тогда же было принято решение об учреждении во Владикавказе Богословско-педагогических курсов для подготовки мусульманских духовных лиц. Власти пытались таким образом проводить грамотную духовно-просветительскую работу среди местного населения. Ингуши с нескрываемым восторгом приняли

это предложение. Однако эти курсы не успели развернуть свою работу. Началась Февральская революция, которая давала надежду на защиту интересов народа. В основу Декларации прав народов России (2 ноября 1917 г.) и Декларации прав трудящегося и эксплуатируемого народа (январь 1918 г.) были положены принципы равенства всех наций и народностей и признание права наций на самоопределение. Неприкосновенными объявлялись верования, обычаи и традиции, национальные и культурные учреждения народов Поволжья и Крыма, Сибири и Туркестана, Северного Кавказа и Закавказья.

В мае 1917 г. во Владикавказе по инициативе Временного Центрального комитета объединенных горцев открылся Первый съезд горских племен Кавказа, религиозная секция которого решила ввести в судах по всем делам мусульман шариат, учредить должность Кавказского муфтия с резиденцией во Владикавказе для мусульман Терской, Кубанской и Дагестанской областей, Черноморской губернии, ногайцев, караногойцев и туркмен Ставропольской губернии.

Программа религиозной секции определяла порядок выборов и деятельности сельских кадиев и имамов. Важной сферой религиозной жизни съезд считал проблемы религиозного образования. Для подготовки кадров в каждом округе планировалось организовать работу медресе, а во Владикавказе – высшего учебного заведения – Юридической академии шариатских наук.

После окончания Гражданской войны поведение большевиков изменилось коренным образом. С одной стороны, начались преследования мусульман внутри Советского Союза, а с другой, коммунистическая пропаганда на мусульманском Востоке не настаивала больше на большевизации чужих стран, а выдвигала на первый план право каждой нации на освобождение от чужого владычества и на полную государственную самостоятельность.

С 1922 г. мусульмане (как и православные) стали подвергаться гонениям. «В советской идеологии и атеистическом дискурсе борьба с религией рассматривалась как фактор революционного преобразования мира, а религия осмысливалась как “тормоз культуры и прогресса”, орудие угнетения социальных низов.

Практики строительства советского атеистического государства, отделения церкви от государства, культурной революции и первых советских преобразований вели к маргинализации духовенства и провоцировали антирелигиозные движения. Эта парадигма охватывала как христианство, так и ислам, за исключением того, что целенаправленное разрушение исламских институтов началось приблизительно на десятилетие позже. Такая разница во времени объяснялась тем, что в условиях краха идеи мировой революции в Европе была сделана ставка на революционизирование Востока, а ислам пока еще, в середине 1920-х годов, рассматривался как религия союзников угнетенных народов» (Нефляшева 2017: 430).

О степени религиозности мусульман Ингушетии Г.К. Мартиросиан писал: «Наблюдения мои в Нагорной Ингушетии летом 1926 г. привели меня к заключению, что степень религиозного чувства жителей остается почти прежней. Молитва совершается несколько раз в день и людьми пожилыми, и среднего возраста, и юношами. Даже один из председателей исполкомов ингушских обществ в горах не раз прерывал деловую беседу со мною и удалялся на время с тем, чтобы совершить молитву. Впрочем, у части населения отношение к религии несомненно только формальное» (Мартиросиан 1928: 58).

В Ингушской автономной области, имевшей 75 000 населения, было 146 мечетей. При некоторых из них функционировали медресе. Особо одаренные и хорошо освоившие знания выпускники медресе становились имамами мечетей и возглавляли нелегально функционировавшие шариатские суды. Последнее было обусловлено религиозным сознанием населения, не мыслившего своего существования без основ шариата. Партийные и комсомольские организации были не в состоянии провести необходимую антирелигиозную кампанию на местах. К концу 1930-х годов была провозглашена «безбожная пятилетка», в соответствии с которой к 1 мая 1937 г. на всей территории страны не должно было остаться ни одного молитвенного дома.

Тотальные репрессии 1937 г. прокатились и по Чечено-Ингушетии. За полтора года республика была фактически обез-

главлена. Подверглись арестам почти все руководители, начиная от ответственных работников республиканского масштаба и кончая председателями сельсоветов, колхозов, рядовыми партийными функционерами. Репрессировали многих ученых, врачей, инженеров, деятелей культуры и народного просвещения и местное духовенство. В числе последних были имамы мечетей, которые рассматривали спорные вопросы, основываясь на мусульманской правовой системе. Особенно преследовались последователи учения Кунта-хаджи Кишиева.

Начавшаяся Великая Отечественная война нарушила и без того сложную обстановку в регионе. В сентябре 1942 г. немцы перешли границу Ингушетии на Северо-Западе, в Малгобекском районе, и оккупировали город нефтяников Малгобек. Захватчики встретили упорное сопротивление войск Закавказского фронта и двухтысячной армии добровольцев, что сорвало план прорыва фашистов к нефтяным запасам Кавказа и дальнейшее их продвижение (История 2011: 408–409).

Несмотря на заслуги перед Отечеством жителей республики, в 1944 г. Чечено-Ингушскую АССР упразднили. Чеченцы и ингуши были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан как «предатели Родины», а бойцов указанных национальностей, награжденных правительственными наградами за мужество и отвагу, снимали с фронта и вместе с родственниками отправляли в ссылку в Казахстан: Акмолинскую, Актюбинскую, Алма-Атинскую, Восточно-Казахстанскую, Джамбульскую, Карагандинскую, Кызыл-Ординскую, Кокчетавскую, Кустанайскую, Павлодарскую, Северо-Казахстанскую, Талды-Курганскую и Южно-Казахстанскую области.

Необходимо отметить, что некоторая часть духовенства вынуждена была сотрудничать с НКВД во время подготовки выселения ингушей и чеченцев и после нее. Об этом свидетельствуют официальные документы. Так, в телеграмме Л. Берии И. Сталину от 22 февраля 1944 г. говорится: «Была проведена беседа с наиболее влиятельными в Чечено-Ингушетии высшими духовными лицами Б. Арсановым, А.-Г. Яндаровым и А. Гайсумовым, они призывали оказать помощь через мулл и других местных

авторитетов». Факт активного сотрудничества духовных лидеров с советской властью некоторыми современниками сегодня расценивается негативно. Однако их участие в событиях 1944 г. сыграло немаловажную роль в сохранении многих людей от физического истребления: по свидетельствам очевидцев, религиозные деятели республики уговорили людей, готовых сопротивляться, сложить оружие и выполнять требования властей (Чабиева 2012: 45).

В районах депортации, где тоже проживали мусульмане, они получали поддержку и помощь. Это спасло жизнь многим переселенцам, когда депортированные страдали из-за отсутствия жилья, еды и элементарных условий человеческого общежития. Они должны были соблюдать строгий режим с ежемесячной явкой в комендатуру и запрет на самовольный выезд из мест ссылки, нарушение которого каралось 25 годами работ в лагерях ГУЛАГа.

Известно, что до ссылки обрядовые практики у депортированных народов не имели широкого бытования из-за атеистической пропаганды в советском обществе. Депортация вызвала полное разочарование в советской идеологии и посеяла недоверие к существующему строю. В обстановке отчаяния и безысходности стали обновляться процессы социорелигиозной поляризации вокруг имени того или иного известного шейха. «Ощущение того, что “мы” – это прежде всего “мусульмане”, но и мусульмане “другие” по сравнению с местным казахским населением, усилилось и окрепло именно в ссылке. Уважение, оказываемое местным населением ссыльным, свободно отправляющим свои ритуалы, тогда как им это было запрещено, укрепляло самоуважение ссыльных и улучшало социальный климат вокруг них в принимающей среде» (Хизриева 2009: 137).

В то время, когда многие мусульмане Кавказа были депортированы, началась так называемая «амнистия» религии. Верующим было предоставлено право образовывать религиозные общества. Они могли регулярно собираться для проведения богослужений, крестить детей или взрослых, совершать религиозное бракосочетание, употреблять предусмотренную ритуалом пищу или воздерживаться от нее. Оказывалась помощь в предоставлении по-

мещений для молитвенных собраний и ремонте молитвенных зданий. Появились периодические издания на религиозную тематику. Осуществлялся выпуск богослужебных книг, молитвенников, требников, религиозных календарей (БСЭ 1948: 1950). Между тем в период этого «религиозного рассвета» депортированные народы не могли реализовывать большую часть предложенных возможностей, так как они были в ссылке, вдали от родины, где были их мечети, медресе, типографии, школы и многое другое.

Депортированным ингушам и чеченцам спустя 10 лет, в 1954 г., было разрешено поступать в высшие учебные заведения. В 1955 г. их освободили от ежемесячной явки в комендатуру; в 1956 г. – сняли все ограничения по их передвижению по стране, за исключением поездок на Кавказ. К этому времени оставшиеся в живых депортированные достаточно хорошо обустроились, имели возможность учиться, работать и передвигаться по стране, но не могли посещать свою историческую родину.

В результате депортации пострадала духовная и материальная культура ингушского народа (были разрушены и разграблены культовые сооружения, уникальные башенные комплексы и домовладения и т.д.), уничтожена духовная элита, обладавшая глубокими мусульманскими знаниями. Работники НКВД безнаказанно сжигали духовную литературу из частных рукописных собраний, библиотек мечетей и государственных архивов и т.д.

Долгие 13 лет депортированные народы соблюдали свои традиции, обычаи; хоронили покойников по мусульманским канонам. План «стирания с карты» ряда народов Северного Кавказа и растворения их в советском обществе не удался. После смерти Сталина репрессии ослабли (Шабаяцук 2014: 16). Запрет возвращения на родину был отменен 9 января 1957 г. указом Президиума Верховных Советов СССР и РСФСР.

После возвращения из ссылки деятельность суфийских братств перешла на нелегальный уровень, муллы обучали детей и подростков тайно, в собственных домах. Запрещалось исполнение любых мусульманских обрядов. А.И. Шамилев отмечал: «Теперь нет ни одной действующей мечети на территории Чечено-Ингушской АССР» (Шамилев 1963: 93).

Местное население было недовольно таким положением дела. Яркой иллюстрацией этого периода является секретная докладная записка о религиозной обстановке в ЧИ АССР, предназначенная для членов ЦК КПСС. «Проблема отсутствия зарегистрированных мусульманских мечетей в ЧИАССР, при наличии двух православных церквей, молитвенного дома баптистов, в наши дни переросла рамки чисто религиозной проблемы. Она обсуждается не только верующими, но и широкими кругами интеллигенции, молодежи и нередко воспринимается ими как ущемление национальных прав, как сохранившееся недоверие к ним; на этом играют и определенные зарубежные круги» (ЦХСД. Ф. 5. Оп. 62. Д. 38. Л. 8 об.). Необоснованный отказ в регистрации религиозных объединений обострял отношения между верующими и должностными лицами.

Не афишировалась и деятельность неофициальных мулл. Тем не менее они осуществляли культовые практики в домах членов вирда, имевших просторные комнаты, где могли разместиться мюриды. Были и те, кто открыто выражал протест против существовавшей политики воинствующего атеизма. Так, в 1970-х годах в доме Джабраила Мусиевича Албогачиева в с. Сурхахи собирались мюриды, а сам хозяин, поднимаясь на крышу дома, пять раз в день кричал призывную молитву (*азан*). За это его несколько раз арестовывали, но он был непреклонен (Албогачиева 2007: 163).

Советская власть предпринимала немало усилий с целью вытеснить религию с идеологического и политического поля жизни граждан, но эксперимент не принес желаемых результатов. Атеистический период нанес удар по религии, но не вытеснил ее из жизни народов.

Деятельность духовенства Ингушетии советского периода изучена недостаточно, но несомненно, что сохранение традиции тарикатного ислама в это время могло быть достигнуто только благодаря представителям духовенства.

Как известно, в тот период во всех учебных заведениях республики проходили атеистические чтения и лекции. В 1970 г., с апреля по июль, в населенных пунктах Назрановского, Малгобекского и Сунженского районов Чечено-Ингушетии проводи-

лись запланированные партийными организациями сходы жителей с осуждением пережитков прошлого (многоженство, уплата калыма, похищение девушек, отправление религиозных обрядов) (Патиев 2007: 18). Судебные преследования священнослужителей и наиболее активных верующих не прекращались на протяжении всего периода с 1957 по 1990 г., однако они уже не носили такого массового характера, как в 1930–1940-е годы. Все эти процессы происходили с молчаливого согласия созданного в 1944 г. Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК). С самого начала его утверждения на Кавказе духовенство разделилось на два противоположных лагеря – на «официальное» (зарегистрированное) и «неофициальное» (незарегистрированное). «Обе категории духовенства функционировали в рамках жёсткого антирелигиозного законодательства о религиозных культах. Вместо того чтобы найти общий язык и вместе решать вопросы догматического характера и добиваться у власти религиозной свободы, официальное и неофициальное духовенство конфликтовало между собой. Власти нередко подогревали противоречия между ними, чтобы контролировать их деятельность» (Сулаев 2010: 6). Суфийский ислам был поводом для нападок и критики Духовного управления мусульман Северного Кавказа, которое даже издавало фетвы против «народного ислама», который имел широкое бытование в регионе.

Несмотря на такое явное противостояние, местные суфийские практики сохранялись, а большая часть общества продолжала непублично соблюдать исламские традиции, которые проявлялись в исполнении традиционных религиозных обрядов. В это время не все верующие открыто соблюдали религиозные обряды, боясь преследования властей. Вместе с тем для значительной части общества исламские законы и нормы обычного права были стержнем, вокруг которого они выстраивали свою этнокультурную идентичность. Двойственность положения, которую не понимали (или не принимали) центральные власти, состояла в том, что многие ингуши искренне считали себя одновременно правоверными мусульманами и «советскими» людьми, принимая в быту, в семье исламские нормы и нормы обычного права, а во

«внешнем мире» – на работе, при общении с людьми другой национальности, вне Чечено-Ингушетии – советские нормы (Кузнецова 2005: 86).

Такое положение продолжалось до 1980-х годов. На территории Ингушетии не существовало «официального» ислама, не было ни одной действующей мечети, шариатских судов и поездок в хадж. Первым из ингушей хадж совершил Ахмед-хаджи Магомедович Белхороев (1930–1998) – внук Батал-хаджи Белхороева. Он с раннего детства получал религиозное образование у ингушских алимов. В 1970-е годы он переехал в Азербайджан и работал бухгалтером мечети, где и произошло его знакомство с Зяудинаханом ибн Эшон Бабахановым, муфтием Средней Азии и Казахстана (1957–1982). Именно благодаря этому знакомству при содействии Бабаханова в 1974 г. Ахмед Магомедович совершил хадж в Священную Мекку и стал одним из первых ингушей, совершивших хадж после депортации.

В 1976 г. Ахмед-хаджи Белхороев стал активно заниматься восстановлением мечетей Ингушетии. Неоднократные обращения в органы власти ЧИАССР позволили ему добиться разрешения на реконструкцию и открытие соборной мечети в родном селе Сурхахи. После получения разрешения в сентябре 1977 г., не дожидаясь окончания восстановительных работ в соборной мечети, основанной еще его дедом Батал-хаджи Белхороевым, жители с. Сурхахи стали собираться в частном доме Джабраила Албогачиева, который отдал свой дом под здание мечети, где регулярно стали проводиться пятничные молитвы.

В сентябре 1980 г. Советом по делам религии при Совмине СССР в числе первых была зарегистрирована Барсукинская мечеть, которая спустя некоторое время была сожжена. Таким образом, можно считать, что первая мечеть открылась в селении Сурхахи. Ее имамом был избран Башир-хаджи Магомедович Аушев, получивший высшее духовное образование в Ташкенте и Бухаре. Он также был одним из самых авторитетных духовных лидеров Ингушетии. До самой своей гибели в 2002 г. он решал разнообразные спорные вопросы, примирял кровников и делал все возможное для укрепления норм шариата в Ингушетии (Албогачиева 2007: 87).

Постепенная легализация ислама и активизация религиозной жизни началась в 1989 г., когда в Чечено-Ингушетии впервые после Великой Отечественной войны лидером Коммунистической партии стал чеченец Доку Завгаев. Началось подлинное возрождение ислама: строили мечети, восстанавливали «святые места», открывали исламские институты (*Роцин* 2009: 223). В октябре 1990 г. были приняты Закон СССР «О свободе совести и религиозных организаций» и Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий». В обществе стало модным говорить о вере, религии, стремительный рост религиозного вектора общественного мнения обернулся настоящим религиозным бумом (*Аккиева* 2009: 20).

С началом перестройки у людей появилась возможность открыто выражать религиозные чувства и соблюдать нормы ислама. После образования Республики Ингушетия произошли еще более значительные изменения в религиозной жизни (*Албогачиева* 2007: 102). Власть Ингушетии стала целиком контролировать, опекать и поощрять религиозную жизнь. Более того, ислам был включен в систему власти и подчинялся власти, находя взаимоприемлемые варианты сотрудничества.

Литература и источники

Акаев 1994 – *Акаев В.Х.* Шейх Кунта-хаджи: Жизнь и учение. Грозный: НИИ гуманитарных наук ЧР, 1994.

АКАК – Акты Кавказской археографической комиссии, Тифлис.

Аккиева 2009 – *Аккиева С.И.* Ислам в Кабардино-Балкарской Республике / Под ред. А.В. Малашенко. М.: Логос, 2009.

Албогачиева 2007 – *Албогачиева М.С.-Г.* Ингуши в XX в.: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: традиционное сельское сообщество: социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб., 2007.

Ахмадов 2001 – *Ахмадов Я.З.* История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века: Пособие для изучающих историю родного края. М.: Мир дому твоему, 2001.

Бабиц 2003 – *Бабиц И.Л.* Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия. М.: Тип. Рос. Гос. б-ки, 2003.

БСЭ 1948 – Большая советская энциклопедия. М.: ОГИЗ, 1948. Стб. 1950.

Виноградов 1966 – Виноградов В.Б. И слава пережила его (Биография научного поиска) // Грозненский рабочий. 1966. 19 нояб.

Деттмерин 2011 – Деттмерин К. Исламизация Ингушетии, идеология ненасилия и особая роль Батал-хаджи Белхароева // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Сборник материалов межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.; Магас, 2011.

Дзагуров 1925 – Дзагуров Г.А. Переселение горцев в Турцию. Ростов н/Д: [Б.и.], 1925.

Дударов 2015 – Дударов А.-М. Письменность как компонент этнокультуры ингушей (становление и функционирование): Дисс. ... к.и.н. СПб., 2015.

История 2011 – История Ингушетии. Магас; Нальчик: Тетраграф, 2011.

Кузнецова 2005 – Кузнецова А.Б. Этнополитические процессы в Чечено-Ингушской АССР в 1957–1990 гг.: последствия депортации и основные аспекты реабилитации чеченцев и ингушей: Дисс. ... к.и.н. М., 2005.

Манкиева 2016 – Манкиева Э.Х. Женщины Северного Кавказа в изображении русских писателей XIX века. М.: Akademia. 2016.

Мартirosиан 1928 – Мартirosиан Г.К. Нагорная Ингушетия. Социально-экономический очерк // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1928. Т. 1.

Мартirosиан 1933– Мартirosиан Г.К. История Ингушетии. Орджоникидзе: Сердало, 1933.

Мужухоев 1979 – Мужухоев М.Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979.

Нефляшева 2007 – Нефляшева Н.А. Исламская составляющая современной политики в Адыгее // Вестник Евразии. 2007. № 3.

Нефляшева 2017 – Нефляшева Н.А. Республика Адыгее: риски и вызовы исламского радикализма (1990–2015 гг.) // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. М., 2017. Вып. 2: Северный и Южный Кавказ.

Оздоева 2007 – Оздоева Р.М. Арабизмы в ингушской лексике: Дисс. ... к.филол.н. М., 2007.

Парова 1995 – Парова Л.М. Акты, собранные Кавказской археографической комиссией как источник истории ингушского народа // Акты Кавказской археографической комиссии об Ингушетии и ингушах. Назрань: Республиканская типография при правительстве РИ, 1995.

Патиев 2007 – *Патиев Я.* Хроника истории ингушского народа. Махачкала: Лотос, 2007.

Роцин 2009 – *Роцин М.* Ислам в Чечне // Ислам в Европе и России / сост. и отв. ред. Е.И. Деминцева. М.: Изд. Дом Марджани, 2009.

Скитский Б.В. Назрановское возмущение 1858 г. Владикавказ: Растдзинад, 1930.

Сулаев 2010 – *Сулаев И.Х.* Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений: Дисс. ... д.и.н. Махачкала, 2010.

Сумбулатов 2010 – *Сумбулатов А.* Вечно гонимые // Шейх-овлия Батал-хаджи Белхороев / Авт.-сост. Р-Х. Ш-Х. Албогачиев. Нальчик: Эльфа, 2010.

Хизриева 2009 – *Хизриева Г.* Социальная организация мусульманских общин вирдовых братств тариката Кадирийа в свете исследований некрополей Ингушетии // Ислам в Европе и России / Сост. и отв. ред. Е.И. Деминцева. М.: Изд. дом Марджани, 2009.

Чабиева 2012 – *Чабиева Т.С.* Религиозные воззрения ингушей в XX – начале XXI в.: Дисс. ... к.и.н. М., 2012.

Шабациук 2014 – *Шабациук А.* Политика Российской Федерации в отношении Северного Кавказа // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности / Под ред. М. Арсанукаевой, А. Гиль, А. Шабациук. Люблин; Майкоп: КУЛ, изд-во Института Центрально-Восточной Европы в Люблине+, 2014.

Шавхелишвили 1963 – *Шавхелишвили А.И.* Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный: Чечено-ингушское книжное изд-во, 1963.

Шамилев 1963 – *Шамилев А.И.* К вопросу о христианстве у чеченцев и ингушей // Изв. Чечено-Ингушского НИИИЯЛ. Грозный, 1963б. Т. 3. Вып. 1.

Шихалиев 2007 – *Шихалиев Ш.Ш.* Исламизация Дагестана в X–XVI веках: историко-культурные аспекты: Дисс. ... к.и.н. Махачкала, 2007.

ИСЛАМСКИЕ НЕОФИТЫ В ИНГУШЕТИИ

В последние десятилетия в Северокавказском регионе участились случаи принятия ислама приверженцами других конфессий. «Неофит» в переводе с древнегреческого означает «недавно насажденный», т.е. новый приверженец, новообращенный какой-либо религии, учения, общественного движения. В ингушском обществе новообращенного, принявшего ислам, называют *«им дыла»* – «принявший религию».

Само появление неопитства как явления характерно для постсоветского периода. Широкая волна реисламизации, прокатившаяся по всей стране, вызвала рост числа приверженцев ислама не только в регионах, но и среди жителей крупных мегаполисов.

Что касается Северного Кавказа и в частности Ингушетии, то единичные случаи неопитства встречались и раньше, но в большей степени этот процесс начался с 1990-х годов, когда распался СССР и начался отток русскоязычного населения из республики. Официальной статистики по учету неопитов нет, но о росте их числа свидетельствуют данные, приводимые имамами мечетей, и сведения, полученные в ходе проведенных в Республике Ингушетия социологических исследований. Поэтому важно понять, что из себя представляют современные неопиты, что является причиной смены ими религии, какие проблемы стоят перед ними.

Принимая ислам, неопиты (в Ингушетии это в большинстве случаев русские) зачастую не вполне осознают сложности этой новой для них религии и, став мусульманами, сталкиваются со многими проблемами, о которых прежде и не подозревали. Несответствие личных представлений и догм новой религии порождает внутренний конфликт, приводит к проблемам с самооценкой и психологическим срывам. Неопиты отличаются от этнических мусульман тем, что не могут сразу получить необходимую информацию об исламе, выстроить свое поведение в соответствии с нормами новой для них религии.

Женщины надевают хиджаб и в целом одежду, соответствующую нормам ислама, мужчины отращивают бороды и начинают

носить костюм мюрида, если они стали последователями Кунта-хаджи Кишиева, т.е. кадирийского тариката. Известно, что для его адептов характерно ношение специальной одежды и выполнение завещанных им вирдовых заданий (Албогачиева 2011а).

Неофиты, живущие в Ингушетии, в основном являются приверженцами кадирийского тариката, основание которого связывают с именем Абдул-Кадира аль-Джилани, или Гилани (1077–1166 гг.). Необходимо отметить, что ислам на Кавказе утвердился повсеместно достаточно поздно. Длительный путь утверждения ислама – итог стечения многих обстоятельств: борьбы местного населения против попыток установить господство и навязать новую религию вместо глубоко укоренившихся здесь языческих представлений, поскольку пантеон ингушских языческих божеств отличался особой сложностью и многообразием. Таким образом, процесс исламизации сравнительно небольшой территории Центрального Кавказа затянулся на многие столетия.

Следует также отметить, что именно суфизм для некоторых неофитов является привлекательным течением ислама. Идеи суфизма стремительно распространились по всему мусульманскому миру еще в середине XI в., несмотря на жестокую борьбу с ним официального ислама. Именно в этот период суфизм элиты превращается в суфизм народных масс. Возникают различные движения – *тарикаты* (от арабского – путь), основывающиеся на постулате «наставник – ученик». Действительно, большинство нынешних суфийских братств в Ингушетии ведут свое происхождение от вирда Кунта-Хаджи. Для кадирийских братств важно четкое и регулярное выполнение завещанного шейхом *вирда* – задания. Поскольку такое задание выполняется коллективно, то и община мюридов, объединенная общей практикой выполнения задания – *вирда*, носит здесь наименование *вирд*, при этом к этому слову прибавляется имя своего наставника. В народе приверженцев отдельных вирдов называют Кунтахаджинцами, Арсановцами, Гардановцами, Баталхаджинцами и т.д.

Но в большинстве своем неофиты придерживаются норм традиционного ислама, – и, как следствие, – норм исламского права – Шариата. Тем не менее некоторые не только принимают мазхаб,

но и стараются выучить ингушский язык, усвоить обычаи и традиции ингушского народа. Происходит своего рода наложение местных обычаев на традиционную религию. Неофиты считают, что такая форма поведения позволит им быстрее адаптироваться среди ингушей.

«Национальная и религиозная принадлежность являются наиболее распространенной формой групповой и индивидуальной идентификации, так как ничто так не объединяет, равно и разъединяет людей, как религиозные чувства и этническая общность» (Дудова 2005: 247). Таким образом, складывается особая мировоззренческая система северокавказского мусульманина, в которой два этих начала совмещены. Примечательно, что этнические мусульмане не всегда выполняют предписания и фетвы местного Муфтията, но для новых мусульман – это неукоснительное требование. Они стараются придерживаться всех предписаний Муфтията даже более рьяно, чем местное население. За основу принимается фетва, принятая на конференции мусульман Республики Ингушетия 2010 г. (Албогачиева 2011б: 480–488).

При анализе вопроса о том, как происходит переход этнических русских, и не только их, в лоно ислама, можно выделить несколько путей и способов, благодаря которым происходит этот процесс. Первый путь – это принятие и усвоение национальной культуры, языка, обычаев, традиций, а затем уже, через это – принятие религиозной составляющей культуры этого народа. Второй путь – принятие только религиозной составляющей, при этом без принятия и изучения языка и культуры. Видимо, это связано также с тем, что в ингушском обществе новообращенным по возможности оказывают всяческую помощь и поддержку, что не характерно для современного мира, где «каждый сам за себя».

Существуют и другие варианты, когда переход из одной религиозной группы в другую происходит не вследствие духовного поиска, который характерен для каждого неофита, но из-за желания быть рядом с любимым человеком. Чаще всего это происходит с теми, кто был далек от религии и жил, не задумываясь о какой-либо религиозной идентичности. Для таких людей переход в другую религию продиктован личными интересами, кото-

рые он ставит выше своей конфессиональной принадлежности. Этой категории людей легче пройти этот путь, в отличие от тех, кто был истинно верующим человеком; в последнем случае выбор спутника жизни иного вероисповедания ставит его перед непростым решением. В отличие от двух первых путей, о которых говорилось выше, этот путь не сопряжен с духовным поиском, а скорее является адаптацией к создавшейся ситуации.

Практически каждый неофит сталкивается со множеством проблем, с которыми он не всегда в состоянии справиться в одиночку.

Среди тех проблем, с которыми встречается современный мусульманин-неофит, можно выделить проблемы внешнего (информационные, организационные, экономические) и внутреннего (психологические, коммуникативные и др.) характера. Информационная проблема состоит в том, что новичку в исламе приходится ориентироваться в большом потоке исламской литературы и подчас сложно самому найти ответы на интересующие его вопросы. Кроме того, недостаточная информированность неофита в сочетании с небольшим религиозным опытом приводит к конфликтам с окружающими, когда он, основываясь на выборочных фетвах, пытается отстаивать свою позицию.

Под организационными проблемами понимается неразвитость мусульманской инфраструктуры в некоторых регионах, неорганизованность мусульманского сообщества. Не говоря уже о повышенном внимании к неофиту со стороны членов уммы, что не может не создавать для него определенные неоднозначные ситуации.

Экономическая проблема состоит в том, что неофит, приняв ислам, нередко становится изгоем для собственной семьи, родственников, друзей и не может рассчитывать на их поддержку. В Северокавказском регионе мусульманское сообщество хорошо организовано в части материальной помощи «новичкам» в исламе. Новым членам уммы оказывается всесторонняя поддержка, доходящая иногда до помощи при строительстве дома или содействии в выборе супруга или супруги.

Что касается психологических проблем, возникающих у неофитов, то понятно, что им необходимо некоторое время для

осмысления своего места и своего предназначения в этом мире. На начальном этапе у новообращенных наблюдаются неуверенность в себе, чувство одиночества, отчужденности. Новый круг общения еще не сформировался, старый утрачен; формируются новые ценностные ориентиры и поведенческие реакции, особенно в отношениях с противоположным полом.

Существуют еще и бытовые проблемы, в частности, касающиеся брачных отношений. К примеру, ингушские семьи неохотно выдают своих дочерей за неофитов, но достаточно положительно смотрят на женитьбу своих сыновей на новообращенных девушках. Это связано в первую очередь с консерватизмом, закрытостью ингушского общества.

Неофиты в ингушском обществе делятся на тех, кто использует русский язык для общения с единоверцами, и на тех, кто говорит на ингушском языке, т.е. языке народа, исповедующего ислам. Здесь следует отметить, что первой категории неофитов приходится сложнее в выстраивании отношений с членами мусульманской общины. Видимо, причина кроется в специфике этноконфессионального самосознания ингушей, в котором национальное превалирует над религиозным (Тутаева 2017: 302–307). Данная специфика в значительной степени характерна для этого региона.

Как отмечали наши информанты, в исламе их привлекали не только духовные основы этой религии и глубокая вера в Аллаха, но и внешние атрибуты: чистота, опрятность, коллективизм, строгая дисциплина. Как видно из вышеизложенного, у современных неофитов много разных причин для принятия новой религии.

Несмотря на то что ислам – мировая религия, в каждом регионе она имеет свои особенности. «Вера и учение, как и “богослужение” на арабском языке являются общими для всех мусульман, но религиозные обычаи, традиции, обряды, напротив, имеют ясно выраженные черты региональных культур» (Антее 1991: 26).

Ту же мысль высказал российский ученый С.М. Прозоров: «сращивание “нормативного” ислама с местным духовным субстратом разных культур привело к сложению региональных форм

его бытования, опиравшихся, однако, на общеисламские принципы» (Прозоров 2011: 79).

Наши исследования позволяют сделать вывод, что в ингушском обществе адаптация новых мусульман (неофитов) происходит менее болезненно, чем в других регионах, поскольку, во-первых, здесь на это явление смотрят положительно, а во-вторых, Ингушетия является моноконфессиональной республикой, т.е. регионом с комфортным «мусульманским климатом».

Еще одна причина безболезненности перехода в ислам в ингушском обществе – то, что неофиты вначале социализируются, адаптируются в новом для них этнокультурном и религиозном пространстве, а затем уже принимают традиционную религию местного этноса.

Социологические исследования показали, что неофитов к смене религии чаще всего приводит жизнь в мусульманской среде, будь то проживание в моноконфессиональных республиках, либо в общежитиях учебных заведений крупных российских городов, где мусульманские диаспоры привлекают их своей сплоченностью и взаимовыручкой.

Неофиты относятся к разным возрастным группам. Прийти к новой религии можно и в 18 лет, и в 25, и в достаточно зрелом возрасте. Социальное положение их также неоднородно: среди них есть и состоявшиеся ученые, и уверенные в себе бизнесмены, и рабочие, и безработные. Одним словом, социальный статус неофитов различен.

Как свидетельствует наша практика общения с местными неофитами-мусульманами, случаев «ухода из ислама» в другие религии не наблюдается. Конечно, здесь имеет значение то обстоятельство, что Ингушетия моноконфессиональная и мононациональная республика.

Исследователи отмечают, что для мусульман «характерны активная деятельность в жизни общины» (Излученко 2013: 281–282), это же качество присуще и неофитам. Стоит указать и на такой факт: некоторые неофиты считают многих мусульман – членов своей общины, непоследовательными в религии, поскольку они

позволяют себе нарушение некоторых постулатов. Для неопитов же характерно буквальное следование религиозным канонам.

«В любой религиозной системе этические нормы не поддерживают попыток принуждения адептов к смене религиозной идентичности. Ислам в этом отношении не является исключением» (Кимпаев, Измайлова 2013). Однако для ислама в последнее время становятся характерными прозелитизм, стремление мусульман-миссионеров обратить других в свою веру, а также деятельность, направленная на достижение этой цели через интернет-форумы, онлайн-проповеди и выпуск исламской литературы. К слову сказать, в некоторых странах переход из одной религии в другую запрещается, приравнивается к государственной измене.

В настоящее время тема неопитства в исламе открыта для обсуждения на различных площадках, в различном формате. Проводятся конференции, семинары, создаются различные центры помощи неопитам. Главной целью этих мероприятий является интеграция неопитов в российское мусульманское сообщество. И эта работа начала приносить свои результаты. Как следствие, мы наблюдаем дерадикализацию исламских неопитов. Мусульмане-неопиты не представляют террористической угрозы обществу, а если и представляют, то не более, чем представители иных конфессиональных групп. Можно предположить, что их категоричность в высказываниях, излишнее рвение в вопросах религии связаны с тем, что они пытаются доказать окружающим, что они такие же члены мусульманской общины, как и все остальные.

Мир изменился. Сегодня юноши с бородой и девушки в хиджабах уже не вызывают такого отрицательного отношения к себе, как, например, лет десять-двадцать назад. При приеме на работу работодателя не отпугивает их внешний вид, значение имеют только профессионализм и компетентность.

В наши дни наблюдается массовое принятие ислама в Европе, что является своего рода средством выражения несогласия с образом жизни западного общества. Появление такого феномена, как «евроислам», основанного на западноевропейских ценностях – права человека, власть закона и гендерное равенство, та легкость, с которой человек может стать мусульманином, делают ислам до-

ступным убежищем для всех недовольных. Для этого достаточно лишь произнести шахаду в присутствии двух свидетелей.

Обращение в ислам можно считать своего рода формой социального протеста, поскольку он задает определенные границы в обществе вседозволенности. Возможно, это свидетельствует о том, что обществу все же необходимы определенные нормы и правила, которыми следует руководствоваться в повседневной жизни.

Таким образом, рассмотрение представленных материалов позволяет сделать вывод, что неофитство – это явление, которое требует внимательного и детального изучения.

Литература

Албогачиева 2011а – *Албогачиева М.С.-Г.* Адепты Кунта-хаджи Кизибаева: Бамат-гирей хаджи Митаев, Батал-хаджи Белхороев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чим-мирза Таумерзаев, Мани-шейх Назиров и Вис-хаджи Загиев // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Сборник материалов межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхороева. СПб.; Магас, 2011а. С. 28–35.

Албогачиева 2011б – *Албогачиева М.С.-Г.* Конференция мусульман Ингушетии // Антропологический форум. 2011 б. № 14. С. 480–488.

Антее 1991 – *Антее П.* Ислам в современном мире // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире / сост. С.М. Червонная. Под ред. М.Н. Губогло. М.: ЦИМО ИЭА РАН, 1991.

Дудова 2005 – *Дудова С.С.* Ислам у народов Карачаево-Черкесии: традиции, современное состояние, тенденции развития: Дисс. ... канд. ист. наук. Карачаевск, 2005.

Излученко 2013 – *Излученко Т.В.* Ислам: современное положение и тенденции развития // Вестник Красноярского государственного педагогического университета. Красноярск, 2013. № 1. С. 281–282.

Кимпаев, Измайлова 2013 – *Кимпаев С.К., Измайлова С.И.* Прозелизм в исламе // Исламоведение. 2013. № 1.

Прозоров 2011 – *Прозоров С.М.* Заметки об исламе // Исламоведение. 2011. № 1.

Тутаева 2017 – *Тутаева Л.О.* Психология неофита // Материалы Первой всероссийской научно-практической конференции. М., 2017. С. 302–307.

МОЛЕНИЕ СВЯТОМУ ГЕОРГИЮ ЛОМИССКОМУ – САКРАЛЬНЫЙ ЛОКУС В ГОРАХ ЦЕНТРАЛЬНОГО КАВКАЗА¹

В данной статье на основании литературных и полевых материалов, а также данных интернет-ресурсов рассматриваются вопросы возникновения и особенности современного функционирования праздника Ломисоба в грузинском горном регионе – Мтиулету, и в Российской Федерации – Северной Осетии.

В горных районах Восточной Грузии до настоящего времени сохраняется традиция почитания святых мест, святылец (груз. *хати*, *джвари*²), которые посвящены главным образом христианским святым, но их происхождение исследователи связывают также и с древнейшими верованиями грузин, с древнейшими местными божествами. Одним из подобных мест является святыльце св. Георгия Ломисского (Ломисас хати) у селения Млета, в Мтиулету (ныне регион Мцхета-Мтианети, Душетский муниципалитет), где на праздник Ломисоба, который приходится на первую среду после Троицы (на седьмой неделе после Пасхи) в последние годы собираются тысячи паломников. Ломисас хати располагается на водораздельном хребте (Ломиси, или Алеви), отделяющем Ксанское ущелье от Арагвского, на высоте около 2200 м над уровнем моря.

¹ Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы Северного и Южного Кавказа: цивилизационные и этнокультурные взаимодействия».

² У грузин-горцев терминами *хати* (груз. икона, образ) и *джвари* (груз. крест), по мнению В.В. Бардавелидзе, обозначались и общинно-племенные божества, и святылища в их честь. Согласно лингвистическим изысканиям Н.Я. Марра, и грузинский термин *хати*, и армянский термин *хач* (арм. крест) восходят к грузинскому названию дерева (*хе*, *дзели*). Опираясь на исторические сведения о почитании деревьев в древней Грузии и древней Армении, Н.Я. Марр приходит к выводу, что термины *хе* и *дзели*, а также *джа* («дерево» на мегрельском языке) первоначально означали культовое дерево; в частности, дуб и липа были связаны с астральным миром. В.В. Бардавелидзе, анализируя этнографические материалы, также устанавливает связь местных божеств восточногрузинских горцев с почитанием священного дерева (Бардавелидзе 2015: 19).

В период Средневековья здесь располагался богатый монастырь св. Георгия Ломисского, которому оказывали покровительство грузинские цари и местные правители – эриставы; о нем имеется немало как исторических, так и этнографических свидетельств. Сохранившийся до настоящего времени храм (именно его в народе его именуют святилищем – *Ломисас хати*), по мнению специалистов, был возведен в IX–X вв., хотя народное предание связывает его возникновение с событиями начала XIII в. Это каменная зальная церковь, сейчас она включена в список памятников культуры Грузии национального значения. В настоящее время это один из самых высокогорных монастырей Грузии; выше расположен только монастырь Ламарии в Сванети (2300 м).

В.В. Бардавелидзе, анализируя древнейшие религиозные верования горцев Восточной Грузии и сакральную иерархию, пришла к выводу, что Ломисас хати был одним из «племенных божеств», под влиянием христианства был отождествлен с именем св. Георгия и считался «общим покровителем» грузин горных регионов Мтиулет и Гудамакари (мтиулов и гудамакарцев) (Бардавелидзе 2015: 22).

Этнограф С.И. Макалатия называет св. Георгия Ломисского «величайшим святилищем Мтиулет», замечая, что «молящиеся приходят на этот праздник со всех уголков Восточной Грузии» (Макалатия 1930: 166). Судя по имеющимся материалам, этот монастырь был в запустении уже к началу XIX в., но традиция почитания святилища и проведения праздника Ломисоба никогда не прерывалась. В 1920-е годы Ломиса выглядел следующим образом: «В ограде храма много развалин келий, помещений для монахов, колокольни, хлебов, жилых строений и др. Их окружает каменная ограда. Во дворе храма тут и там зарыты кувшины (*квеври*) *сазедаше*³» (Макалатия 1930: 167).

Происхождение святыни Ломиса народное предание связывает с нашествием иноземцев, когда в первой половине XIII в. в Грузию вторглись «хорезмийцы» (хорасанцы – груз. *хораснеле*

³ *Зедаше* – вино, специально изготовленное для церковного, календарного, семейного праздника; *сазедаше* – букв. «для зедаше».

би) и увели в плен 7000 грузин-мтиулов⁴. Эти пленники унесли с собой главную икону Мтиулети – св. Георгия Гзованского (Гзовани – название горной вершины возле Пасанаури). Эта сильная икона отомстила врагам за пленение своих «подданных» и «связала» Хорасанскую страну, лишив ее землю плодородия. Долгое время стояла сильная засуха, люди и скот стали бесплодными, страна оказалась на краю гибели. Чтобы узнать причину этих бедствий, султан обратился к предсказателям, которые разъяснили ему, что причиной этого стала грузинская (гурджистанская) икона. Тогда султан приказал бросить икону в яму, где обжигали известь. Но слегка опаленная огнем икона вылетела из ямы и очутилась на рогах появившегося откуда ни возьмись могучего белого быка. Султан собрал грузин-пленников, чтобы отпустить их на родину, но бык и икона все равно не сдвинулись с места. Оказалось, что не хватало последней из пленниц – хромой женщины, которую один хорасанец взял к себе прислужницей. Султан стал спрашивать народ, где хромая грузинская женщина? Когда ее нашли, бык с иконой на рогах в сопровождении 7000 пленников двинулся в Грузию. По дороге, там, где бык останавливался отдохнуть, народ возводил *ниши* (небольшие каменные постройки, где можно возжигать свечи, с каменным крестом наверху) во имя св. Георгия.

Когда пленники достигли Мтиулети, бык не пошел туда, где икона пребывала ранее, но взошел на вершину Ломисского хребта и испустил дух, а икона (*хати*) св. Георгия опустилась на землю, встав вертикально. Все 7000 человек растянулись цепью от вершины до реки Арагви и приступили к возведению храма Ломиса, передавая из рук в руки камни из русла реки наверх. Само название храма (Ломисас хати), по народной легенде, связывается с именем этого чудесного быка, которого звали Лома (груз. *ломи* – лев). По свидетельству С.И. Макалатия, уже в 1920-е годы древней, опаленной огнем иконы Ломиса в Мтиулети не бы-

⁴ *Хораснелеби, хвараснелеби* или известные в грузинских летописях *хваразмелни* (хорезмийцы) под предводительством султана Джалал-Аддина дважды вторгались в Грузию, в 1226 и в 1229 гг. Хорезмийцы опустошили Восточную Грузию и почти сравняли ее с землей (Столетняя летопись 2008: 345).

ло. Служители святилища (груз. *деканози*) говорили, что в опасные времена эту икону спрятали, и взамен отчеканили из серебра похожую, но впоследствии спрятанную святыню не смогли найти, хотя деканозы продолжали ее поиски (*Макалатия* 1930: 167–171).

Последние столетия служителями святилища были представители местной фамилии Бурдули. О том, как они обрели эту привилегию, говорит народное предание-*андрези* (груз. *андрези* – букв. завет): когда девять братьев Бурдули хитростью и силой смогли избавить мтиулов от набегов соседей-осетин, они потребовали за свои заслуги: «Пусть мы будем слугами святыни Ломиси, пусть из нашего рода будут деканозы. [...] Этим и одарили их на все времена. И еще одарили их сверх того. Решили: “Человек из рода Бурдули к столу незванным может являться и девушку любую в жены выбрать”. [...] Громкое было имя у рода Бурдули. И жертвенную скотину мы⁵ резали всегда. [...] Коли не Бурдули, не мог зарезать жертвенную скотину никто» (*Андрези* рода Бурдули 1973: 201–203).

Святилище Ломиса было известно своими реликвиями, которым приписывалась способность творить чудеса. Так, в храме сквозь земляной пол местами просачивалась вода, которую в народе называли «слезами Ломиса». С дубовой дверью храма, обитой железом, связано предание о том, как св. Георгий наказал святотатцев, покусившихся на его владения. Якобы здесь остановился отряд царских войск, и поскольку дров поблизости не было, они по приказу командира стали рубить дверь храма, чтобы приготовить еду. Внезапно все они ослепли, и только после обращенной к Ломисскому св. Георгию молитвы вновь обрели зрение. Предводитель войска обратился с мольбой к Ломиса: «Верни нам свет очей, и мы обобьем твою дверь железом». Отметим, что и до настоящего времени считается, что святилище помогает излечить болезни глаз.

Одна из наиболее известных реликвий Ломиса – тяжелая железная цепь с ошейником, длиной 2.8 м, весом около 50 кг, состав-

⁵ Записано фольклористом Е. Вирсаладзе в 1946 г. у З. Бурдули, бывшего деканоза в Ломиси (*Грузинские народные предания* 1973: 348).

ленная из 20 крупных звеньев. В 1920-е годы тот, кто давал обет, с цепью на шее, на коленях, трижды обходил центральный столп храма. В настоящее время цепь обычно несут на плечах несколько человек, трижды обходя храм внутри против часовой стрелки.

О появлении цепи имеется несколько преданий, но в обоих главным персонажем является женщина. Так, согласно одному преданию, эту цепь принесла с равнины, надев на шею, некая «очень грешная» женщина из знатной княжеской фамилии Дадиани во искупление своих прегрешений. В другом предании говорится, что раненый молодой воин бежал из плена, из Османской земли, с тяжелой цепью на шее, но в пути его ранил лев и раны загноились. Никто из лекарей не смог ему помочь, но ему сказали, что в Ломисском монастыре он сможет исцелиться. Юноша не имел сил подняться в монастырь, и его сестра взяла эту тяжелую цепь и с молитвами, босиком поднялась в монастырь и молилась в этом храме о выздоровлении брата. Цепь она оставила в дар монастырю, а по возвращении домой увидела, что брат чудесным образом исцелился.

Об этой цепи говорится в песнопении в честь Ломиса, которое исполняют деканозы и паломники в день праздника:

Висит цепь Ломиса, никто не знает, чья она,
Пришла женщина и плачет: «Это цепь моего брата,
С войны принесенная ...» (*Макалатия* 1930: 173).

В литературе упоминаются также принадлежащие святилищу серебряные кресты (Ломисас хатеби), выкованные из серебра и украшенные цветными камнями. Два из них имеют позднюю (XVII в.) надпись на *хуцури* (древнегрузинское письмо), где упоминается фамилия Бурдули. Третий крест, прототипом которого, возможно, был древний Ломисский крест, надписей не имеет. Ломиса имеет также знамя (груз. *бавраки*) и флаг (груз. *алами*). На *бавраки* было красное полотнище («бавраки был облачен в красную ткань»), сверху подвешен колокольчик. Флаг (*алами*) был трехцветным: на нем были красное (шелк), белое и синее (сатин) полотнища, а наверху крепился латунный шар с копьем, со следующей надписью: «Алами во имя Ксанского и Арагвского

св. Георгия Ломисского пожертвовал [...] Баадур Казибег 1859 года июня 6 дня» (*Макалатия* 1930: 170).

Уже в 1920-е годы указанные реликвии – знамя, флаг и три креста – находились в течение года в нижней церкви св. Георгия в сел. Квемо Млета, возведенной в XIX в., а накануне праздника Ломисоба деканозы несли их к верхнему храму, сопровождая это шествие специальным песнопением в честь Ломиса.

В советское время, несмотря на негативное отношение властей ко всем религиозным практикам, почитание святилища св. Георгия Ломисского сохранялось. По традиции, накануне праздника, ночью, или в день праздника рано утром совершалось восхождение паломников к верхнему храму, где приносили в жертву баранов, телят и птицу. На этот праздник приходили и из соседних селений, и из дальних мест, где жили выходцы из этого региона, в том числе из Северной Осетии.

По представлениям горцев, у каждой фамилии имелось родовое святилище, где необходимо было совершать обряды «приобщения к святилищу» (груз. *гарева*, *хатиши гарева*) детей по достижении года (или ранее, но после крещения) и невесток после заключения брака. Для мальчика считалось обязательным принести кровавую жертву, для девочки обычно обходились подношением свечей и пирогов-*када*. Кроме того, в случае болезни ребенка или взрослого человека в святилище проводили обряд «*хатит галахва*» – «побивание иконой»: человек ложился лицом вниз, а деканоз ставил ему на поясницу «знамя» (*бавраки*) святилища, или же надавливал «крестом/иконой Ломиса» на его поясницу, голову и плечи и перепрыгивал через него.

Здесь были также известны различные ритуалы, исполнявшиеся в том случае, если гадалка определяла, что болезнь человека была вызвана «гневом святилища» (такого человека называли «*дамизезебули*», от груз. *мизези* – причина). По обету для излечения производили «опоясывание» храма шерстяными или шелковыми нитями, босиком или в железных *каламани* трижды обходили храм, женщины снимали все свои украшения (серьги, ожерелья и др.) и оставляли в церкви. Жертвовали св. Георгию и там же выпускали на волю голубей и петухов. Бездетные жертво-

вали святилищу колыбели-*аквани*, которые деканозы продавали, а деньги использовали на нужды святилища. Считалось, что святилище помогало и тем женщинам, у которых пропадало грудное молоко: со стены храма деканоз соскребал известь, ее растворяли в воде и давали выпить кормящей женщине, чтобы к ней «пришло молоко» (*Макалатия* 1930: 170, 174; Полевые материалы 1983 г.).

В постсоветское время известность и популярность этого святилища в значительной степени возросла, чему способствовали изменение роли церкви в обществе, усиление роли религии в формировании этнической идентичности, активное освещение праздника Ломисоба в СМИ, а также расположение этого святилища недалеко от автомобильной трассы. На месте святилища был возобновлен мужской монастырь. Отметим, что по-прежнему деканозами являются представители фамилии Бурдули.

В настоящее время праздник Ломисоба проходит на двух площадках, где совершаются жертвоприношения – у нижнего храма св. Георгия (построен в XIX в.) в Квемо Млета и на горном хребте, у верхнего храма IX–X вв., к которому ведет крутая каменная тропа длиной более 4 км.

В течение суток, начиная с ночи накануне праздника, к храму поднимаются тысячи паломников со всей Грузии; с собой ведут жертвенных животных. Нередко на праздник идут целыми семьями. Ночью освещают себе путь фонарями или мобильными телефонами. Процессия сопровождается песнопениями. Трудный путь выбирают не только молодые и здоровые, но и тяжелобольные, которым помогают родственники. Нередко паломники идут босиком по каменистой тропе, чтобы усилить молитвенное настроение и понести большие испытания в надежде получить прощение грехов и Божью благодать. Нередко это делают по обету, который был высказан св. Георгию в том или ином случае (бездетность, болезнь, исполнение желания и т.д.). Например, один из журналистов, совершавший восхождение к храму, увидел, что перед ним шли босиком молодые женщина и мужчина с маленьким ребенком. Оказалось, что они совершали этот трудный путь «в знак благодарности», поскольку после нескольких лет ожидания «благодаря силе этого святилища» у них родился

ребенок (*Каджришвили* 2017). Считается, что если человек идет к святылищу, преодолевая трудности, оно принимает его «как свое дитя», а пришедшего без мучений – «как гостя». Некоторые мужчины поэтому, чтобы потрудиться во славу св. Георгия, несут в святылище тяжелые бревна, которые пойдут на дрова для монастыря. Любопытно, что у нижнего храма св. Георгия специально для паломников подготовлена поленница дров с объявлением: «Просим поднимающихся на вершину паломников отнести одно полено для запасов монастыря на зиму».

Под утро зажигают костры, разбивают палатки и готовятся к праздничному застолью. Сотни баранов, телят и кур приносят в жертву, обращаясь с просьбой о благополучии семей, а также целых общин (Ломисоба – древний обычай 2016).

Следует отметить, что почитание этого святого было с древности распространено и в других регионах Грузии. Так, средневековые храмы во имя св. Георгия Ломисского имеются недалеко от города Ахмета (Кахети), в селении Кавтисхеви Каспского района (Картли) и т.д. Во многих селениях, особенно в окрестностях Мтиулети, имеются *ниши* этого святого. В 2018 г. в Западной Грузии, в селении Чкуми Цагерского муниципалитета, в ознаменование 40-летия интронизации Католикос-Патриарха всея Грузии Илии II, был освящен монастырский комплекс во имя св. Георгия Ломисского; в Тбилиси, в Глдани, также имеется храм во имя этого святого. Несколько лет назад в храм в селении Млета из Чхороцку (Западная Грузия, Самегрело) была принесена в дар большая икона св. Георгия Ломисского, изготовленная местным мастером Эмилиане Джикиа; на иконе изображен также и бык Лома, упомянутый в предании.

Таким образом, св. Георгий Ломисский, как написал в комментарии один из почитателей этого святого, это «покровитель всей Грузии и каждого грузина».

В литературе есть сведения, что на Ломисоба в прежние годы приходили паломники-осетины из селений соседнего Ксанского ущелья и даже из Северной Осетии. В настоящее время, с появлением государственных границ, это стало редким явлением. Тем не менее журналисты, посетившие Ломисоба, встречали там па-

ломников-осетин из Южной Осетии, посещающих традиционно почитаемое жителями Ксанского ущелья святилище. Отметим, что и во многих других грузинских селениях Южной Осетии издавна имелись *ниши* св. Георгия Ломисского. Неслучайно статья корреспондента газеты «Квирис палитра» («Палитра недели») называется: «Это единственный праздник, когда грузины и осетины вместе отмечают Ломисоба» (Каджришвили 2017).

Видимо, еще большую популярность праздник Ломисоба приобретает и благодаря тому, что он активно освещается в различных интернет-ресурсах. Это связано и с обычными новостными публикациями в период проведения праздника, и с публикациями различных туристических компаний, которые «популяризируют» монастырь Ломиса и праздник Ломисоба как некие туристические объекты, тем более что это место расположено недалеко от популярного горнолыжного курорта Гудаури, а вдоль Военно-Грузинской дороги располагается немало мест, куда направляются экскурсии из Тбилиси и других городов. Например, в 2016 г. на сайте «Новости-Грузия» была опубликована заметка «Ломисоба – древний обычай или пережиток прошлого?», где Ломисоба называется «одним из самых загадочных народных праздников» и указывается, что в 2015 г. монастырь посетило около 10 тысяч паломников. Автор заметки отмечает, что туристический сайт Gudauri.travel публикует фоторепортаж с праздника Ломисоба под названием «Ломисоба – праздник монастыря, названного в честь быка, который был назван в честь льва» (Ломисоба – древний обычай 2016). Имеется сайт «Ломисис кмеби» («Слуги Ломиса»), где размещена разнообразная информация (на грузинском языке) о древнем святилище, о истории фамилии Бурдули, о празднике Ломисоба, в том числе фотографии, аудио- и видеозаписи (<https://lomisasi.jimdofree.com>).

Вместе с тем резкое увеличение числа паломников на празднике Ломисоба создает ряд проблем и трудностей, которых не было в прежние времена. Из-за сложного горного рельефа при восхождении к святилищу неподготовленные люди нередко получают повреждения – переломы, ушибы и т.д. В последние годы на празднике обязательно дежурят спасатели, которые выносят на

носилках (или выводят) пострадавших к той зоне, куда может подъехать «Скорая помощь». За время праздника до 20 человек получают различные травмы (Ломисоба – жертвы легенды 2017).

Полиции приходится регулировать также поток транспорта в направлении селения Млета, где паломники оставляют свои машины перед восхождением к храму, чтобы обеспечить безопасность движения транспорта и предотвратить заторы на дороге. Накануне Ломисоба МВД Грузии обращается к туристическим агентствам: в день праздника «с 08:00 до 18:00 воздержаться от передвижения в направлении Казбеги на автобусах вместимостью 30 или более мест» (МВД Грузии 2019).

Еще одна проблема возникла в связи с большим числом приносимых в жертву животных (в некоторые годы бывает до 2000 жертвенных животных). В связи с этим некоторые считают праздник Ломисоба пережитком прошлого, проявлением невежества и слишком жестоким обычаем, «не отвечающим духу христианства». Группа активистов уже несколько лет пытается запретить массовый ритуальный забой животных на Ломисоба. Накануне праздника Ломисоба в 2016 г. была проведена акция возле парламента под названием «Нет жертвоприношению». Подписи под петицией на имя президента и председателя парламента Грузии с призывом запретить убийство животных на празднике Ломисоба собирают уже несколько лет. Авторы петиции отмечают, что Ломисоба – это «варварский и бессмысленный ритуал, проявление жестокости к животным, что плохо сказывается на обществе и может травмировать детей, а также негативно влияет на развитие туризма» (Ломисоба – жертвы легенды 2017).

С 2010-х годов традиция принесения в жертву животных все чаще стала подвергаться критике со стороны зоозащитников, но местные жители отклоняют все призывы отказаться от нее, обосновывая это тем, что этот обычай идет от предков и они не видят в этом ничего предосудительного. Грузинское православное духовенство заняло нейтральную позицию и заявило, что церковь «предпочитает бескровные жертвоприношения», но не запрещает традицию умерщвления животных и сопутствующего застолья (Топуриа, Гогуа 2015).

В последние десятилетия праздник Ломисоба стал широко отмечаться (можно сказать, на республиканском уровне) и в соседней с Грузией республике Российской Федерации, Северной Осетии – Алании (Бутаев 2017). В первую очередь это связано с грузинской диаспорой, которая формировалась в этом регионе на протяжении последних столетий. На сегодняшний день это одна из наиболее значительных и старейших грузинских диаспор на территории Российской Федерации. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в республике проживает 9095 грузин; грузины являются шестым по численности этносом в республике. В основном они проживают во Владикавказе, Моздоке, а также в населенных пунктах, расположенных у границы с Грузией – в селениях Балта, Чми и Нижний Ларс. Среди регионов Российской Федерации это четвертая по численности грузинская диаспора после Москвы (38 934 чел.), Краснодарского края (17 826 чел.) и Московской области (10 556 чел.); всего грузин в России – 157 803 чел. (Социально-демографический 2012: 87, 94–96).

Исследователи выделяют две основные предпосылки возникновения и существования компактных грузинских поселений на Северном Кавказе. Первой причиной было бедственное состояние Грузии. Набеги на территорию Восточной Грузии, организуемые со стороны Дагестана, имели следствием захват пленных с целью получения выкупа или использования их в качестве рабов. «Уведенные насильственно на северный склон Большого Кавказа малыми группами жители Грузии спасались от плена и рабства бегством в российские пределы. Конечно, это удавалось лишь малой части пленных» (Гамрекели 1968: 93).

К другим формам этнической миграции относят добровольные переселения, изгнания, бегство от гнета или от кровной мести. Социально-экономические условия Грузии в течение всего XVIII в. давали немало поводов для подобных перемещений жителей Грузии на Северный Кавказ. Вследствие этого, оказавшись в сложной ситуации у себя на родной земле, либо в неволе на северном склоне Кавказа, часть представителей грузинского этноса была заинтересована в обретении свободы и новой родины.

Второй предпосылкой возникновения грузинских поселений была экспансия России на Кавказ. Расширяя свои границы на юге, государство было заинтересовано в благонадежном населении, которое и было представлено в лице исповедующих христианство грузин и армян.

Формирование грузинской диаспоры в Северной Осетии стало в основном результатом миграций из соседних районов Грузии (Мтиулет, Хеви, Рача). Грузины селились во Владикавказе, в Моздоке, в слободе Алагир. Особенно активными стали миграции во второй половине XIX – начале XX в. Только в 1870–1880-е годы в Алагир переселились 200 семей рачинцев: здесь шло строительство завода по переработке серебра и свинца и требовалось много рабочих – столяров, плотников, пильщиков, специалистов по обжигу извести (Канукова 2009; Синанов, Соловьева 2020).

Во Владикавказе грузины жили на протяжении всей его истории, еще с того времени, когда он имел статус крепости. К началу XX в. грузины – крупные торговцы, предприниматели, владельцы гостиниц жили в центре города. Основная масса грузинских переселенцев обосновалась во Владимирской, Молоканской, Осетинской слободах и на Шалдоне. Грузины жили также в селениях Ларс, Чми, Балта, расположенных вдоль Военно-Грузинской дороги. Экономическая состоятельность грузинской общины позволяла ей создавать диаспорную структуру (школы, библиотеки, храмы). Так, в 1888 г. была открыта грузинская школа во Владикавказе, в 1899 г. – в Алагире (Канукова, Федосова 2011; Канукова 2009).

Как показывают современные полевые материалы, грузины, живущие в Северной Осетии, сохраняют немало традиционных элементов духовной культуры (народные верования, семейная и календарная обрядность и т.д.). Прочно сохраняются этническая идентичность, знание грузинского языка и использование его в быту; отчасти это связано с тем, что во Владикавказе работает общеобразовательная грузинская школа.

Предки грузин, живущих в селениях Нижний Ларс и Чми, в основном являются выходцами из Хеви; предки грузин селения Балта – переселенцы из Мтиулет и Ксанского ущелья. Из рас-

сказов предков местные жители знают, что в те годы, когда их деды и прадеды переселялись сюда (некоторые только в начале XX в.), здешние места были малонаселенными. По словам информантов, до настоящего времени у жителей этих сел сохраняются определенные особенности моховского (Нижний Ларс, Чми) и мтиульского (Балта) говоров.

Следует отметить, что переселившись в новые места, грузины не прерывали связей с теми регионами, откуда они были родом. Постоянные контакты с местами выхода были связаны с тем, что поддерживались тесные связи с родственниками; считалось необходимым время от времени посещать селения своих предков в дни праздников, которые были связаны с почитанием фамильных и сельских святынь. Грузины также совершали паломничества в наиболее почитаемые региональные святыни – Ломисас хати в селении Млета в Мтиулети и Гергетис Самеба (Гергетская Троица) в Хеви.

Особо почитаемым святыней этого региона было *Ломисас хати*, о котором речь шла выше. В народе и сейчас верят, что св. Георгий Ломисский способен даровать плодородие земле и плодovitость людям и скоту, помочь бездетным и тяжелобольным, обеспечить благополучие семьи. Живущие в Северной Осетии грузины традиционно посещали этот праздник.

По рассказам информантов, паломничества к этим святыням (как региональным, так и локальным) совершались, несмотря на отрицательное отношение к этому советских властей. Сохранялась и сохраняется до настоящего времени традиция принесения в жертву животных, что нередко совершается по обету. Крещение детей также обычно происходило в дни больших церковных праздников. Так, по словам жителей Нижнего Ларса, многие посещали Казбеги (Степанцминда) в сентябре, когда там отмечали праздник Иваноба, который считался «детским праздником», в основном в это время там крестили детей. Крещение приурочивали также к празднику Атенгеноба, который приходился на начало августа.

Жители грузинских селений помнят, как их старшие родственники ходили на богомолье в свои родовые (или региональ-

ные) святилища, расположенные на территории Грузии. Так, Элгуджа Павлиашвили (деканоз из с. Балта) вспоминает, как его отец Симон (груз. форма имени – *Симона*) ходил на моление в свое родовое святилище св. Георгия Ломисского в с. Павлиани и вел туда на заклание трехлетнего бычка. Причем он отметил интересную деталь: по его словам, скотина, которую ведут на заклание, обычно идет спокойно, не сопротивляясь. Его отец часть пути шел пешком, и бычок «охотно» шел за ним, не доставляя никаких хлопот. В некоторых случаях, исполняя обет, необходимо было посещать то или иное святилище и приносить там жертву в течение трех лет.

Но с течением времени многие фамилии стали уже на новом месте, в Северной Осетии, возводить святилища в честь тех святых, которые имелись на родине их предков.

Например, в селении Балта большинство фамилий (Бутхузи, Карелидзе, Миделашвили, Павлиашвили, Тиникашвили и др.) имеют свои святилища. Если фамилии считаются родственными, например, происходящими от двух братьев, то у них общее святилище. Эти святые места расположены в окрестностях Балта, в лесу, и представляют собой *ниши* – небольшие каменные постройки, где можно возжигать свечи, с каменным крестом наверху, традиционные для горных регионов Восточной Грузии. Иногда здесь имеются рельефные изображения на камне (например, Богоматерь с младенцем на святилище Мариамоба). Служителями святилищ (*деканози*) избирают обычно старших, добропорядочных представителей данной фамилии. Аналогичная ситуация характерна и для других грузинских селений Северной Осетии.

Один из наших информантов так сказал о святилищах в с. Балта: «Все, что у нас было в нашем селе в Ксанском ущелье, мы все перетасили сюда». Подобная практика, как отмечают исследователи, была повсеместно распространена среди грузин-горцев. Одной из главных причин этого, как правило, были миграции. Как пишет В.В. Бардавелидзе, «по древнему обычаю грузины во время переселений брали с собой какую-нибудь реликвию своего святилища – горсть земли, небольшой обломок с ниши, либо камушек, священную чашу или что-либо другое и

помещали его на культовую “башню”, которую выстраивали во имя своего исконного покровителя на новом месте жительства». Например, переселение хевсур и пшавов в Тушети было «одним из путей внедрения культа их божеств» в этом регионе (Бардавелидзе 2015: 26).

Видимо, с этой традицией связано возведение грузинами на новом месте жительства «филиалов» их родовых святилищ. Ведь они стали появляться еще тогда, когда между Северной Осетией и Грузией не было государственной границы и можно было спокойно добраться до фамильного святилища в Мтиулети, Хеви, в Ксанское ущелье. В этом можно видеть именно стремление грузин-переселенцев сакрально «освоить» территорию в окрестностях селения, «приблизить» своего «покровителя» – святилище, к месту их нового обитания.

Истоки традиции празднования Ломисоба в Северной Осетии связаны с этим же явлением: возведением в окрестностях селения Балта святилища – *ниши* Ломиса. По рассказам местных жителей, в начале 1950-х годов один из местных жителей, Симон Павлиашвили, перенес несколько камней из святыни в Грузии в окрестности своего села, где им было сооружено *ниши* св. Георгия Ломисского. Симона Павлиашвили в народе почитали как ясновидящего и называли «мона» (букв. «раб», «невольник»; так у горцев называли также тех, кто имел способность впадать в транс и предсказывать будущее); по свидетельству односельчан, он мог «говорить с Богом», и по указанию свыше Симон находил места, где следует возвести святилище. (См. цв. вклейку.)

Предки Симона Павлиашвили происходили, судя по рассказам его потомков, из селения Павлиани Ксанского ущелья. В этом селении тоже было святилище св. Георгия Ломисского, и деканозов там выбирали именно из фамилии Павлиашвили. Симон, следуя указаниям высших сил, начал возводить в окрестностях селения Балта еще несколько святилищ – Эртабрдзанеблоба и Мариамоба. Видимо, из Грузии он принес и серебряный крест с посвятительной надписью: «Крест пожертвовал Павлиашвили Симона во славу Великого Ломиса. 1950 г.». Сейчас этот крест и еще три металлических креста других святилищ, которые ранее

хранились у деканозов разных фамилий, находятся в часовне св. Георгия. (См. цв. вклейку.)

Это произошло в 1950-е годы, когда власти не только закрывали христианские храмы, но и боролись с почитанием святых мест. Судя по рассказам местных жителей, Симон Павлиашвили также пострадал от властей и даже провел несколько лет в заключении (Синанов, Соловьева 2020, 188–198).

В советские годы паломники из селений Северной Осетии на праздник Ломисоба шли в основном в Грузию. Но святилище, возведенное около с. Балта, также глубоко почиталось местным христианским населением и его посещали, чтобы обратиться с молитвами к св. Георгию. Но число приходивших сюда паломников было относительно немногочисленным.

Здесь полагалось соблюдать определенные правила: например, с территории вокруг святилища нельзя было ничего брать; из мяса принесенных в жертву животных нельзя было жарить шашлыки – его обязательно варили; сюда не полагалось приносить водку или араку, только вино или пиво. В народе известно немало случаев, когда нарушение правил, неподобающее поведение в святилище и поблизости от него приводили к неприятным событиям, которые воспринимались как наказание за совершенный проступок. По народным представлениям, нельзя было нарушать обет, который давали в том или ином случае. По местной традиции, когда по обету приносили в жертву барашка, то полагалось делать это три года подряд. Сохраняются и традиционные ритуалы – приношение в жертву баранов (белого или «красного»), пива или вина, пирогов «гулиани када» (пироги с начинкой из сыра и пережаренной на топленом масле муки), возжигание восковых свечей. В отличие от Ломисоба в Млета, здесь не принято жертвоприношение домашней птицы в форме «гапрена» (груз. «гапрена» – «улететь», «полет»), т.е. кур или голубей подбрасывали в воздух, выпускали возле храма или святого места, позволяли им «улететь».

Рост числа паломников, приходивших на Ломисоба в с. Балта, приходится на конец 1990-х – начало 2000-х годов. В 1998 г. около с. Балта, рядом со святилищем, были возведены часовня

во имя св. Георгия Победоносца и звонница. Они строились на народные средства, при помощи спонсоров. Многие грузины, особенно профессиональные строители, в свободное время участвовали в этих работах (Грузинское национально-культурное 2001: 73). Впоследствии обустройство территории вокруг святилища продолжилось, были построены кладовая для хранения припасов и инвентаря, навес для праздничного застолья. В настоящее время в часовне в дни праздников священнослужители проводят богослужения, совершают таинство крещения. Таким образом, к народным формам почитания св. Георгия, которые здесь осуществлялись, добавилась возможность совершать таинство крещения, что также увеличило число направлявшихся сюда паломников.

Следует отметить, что обычно на праздник к местным сельским святилищам приходят несколько десятков человек. Например, так было на праздновании Мариоба/Мариамоба (Успение Пресвятой Богородицы) в селении Балта в 2019 г.

В отличие от большинства местных праздников, в последние годы праздник Ломисоба, который проводится в первую среду после дня Святой Троицы, стал очень многолюдным и привлекает тысячи человек. Причиной этого можно считать не только наличие государственной границы и связанные с этим препятствия к посещению Ломисоба в Грузии, но и привлечение к участию в празднике более широких кругов населения Северной Осетии и окрестных регионов. (См. цв. вклейку.)

Определенную роль в проведении Ломисоба играют грузинские национально-культурные общества: республиканское «Эртоба» («Единство») и «Иверия» Моздокского района (Сайт газеты «Северная Осетия»). Корреспондент ГТРК «Алания» передает слова Роберта Цинделиани, председателя грузинского национально-культурного общества «Эртоба», который так характеризует этот праздник: «Это многонациональный праздник, который можно сравнить с великим осетинским праздником – днем Хетага. Количество людей примерно такое же. Каждая семья совершает жертвоприношение. И молятся Богу, чтобы до следующего года было пополнение в семье, здоровье, мир» (В Балте отметили 2013).

Видимо, определенную роль играет отношение к этому событию республиканских властей. Праздник оценивается как важное событие не только для представителей грузинской диаспоры Северной Осетии и соседних регионов, но и для всей республики; в день праздника это святое место посещают в основном христиане – грузины, осетины, русские, армяне. Как значительное явление общественной жизни республики праздник находит широкое отражение в СМИ и социальных сетях.

Часто СМИ подчеркивают именно такую деталь, как участие в празднике Ломисоба представителей разных национальностей: «Ломисоба – праздник единения народов, которые связаны друг с другом вековой дружбой и общими традициями»; «На осетинской земле его отмечают уже на протяжении шести десятков лет. За это время праздник стал многонациональным. Празднуют Ломисоба вместе с грузинами представители самых разных национальностей» (В Балте отметили 2013). Праздник посещают также представители правительства республики (например, министр по вопросам национальных отношений), которые дают ему следующую оценку: это «еще одно доказательство единения всех наций, живущих в республике», «национальные культурные центры сегодня отмечают вот этот праздник, который объединяет все нации, которые здесь проживают. Сегодня мы радуемся, поздравляем друг друга – это говорит о сплоченности народов, которые проживают в РСО-Алания» (Бутаев 2017).

На праздник республиканские власти приглашают гостей, которые в это время находятся в Осетии. Так, в 2009 г. на празднике побывала делегация Российской академии государственной службы при Президенте РФ, и один из ее участников так описывает свои впечатления от него: «Меня, уроженца высокогорного Рутульского района Дагестана, горами и этноконфессиональной мозаикой сложно удивить. Однако то, чем порадовали нас гостеприимные хозяева, добавило к моим знаниям о Кавказе немало нового и увлекательного. [...] Праздник служит удивительным примером единения народов. [...] Говорили на грузинском, осетинском, русском, кабардинском языках. [...] В этом году на торжества по случаю праздника съехались этнические грузины

со всех уголков Осетии, осетины, кумыки, кабардинцы, русские. Также гостями на празднике были министр по делам национальностей республики Т. Касаев, благочинный православных церквей РСО-А протоиерей Владимир Самойленко, штатный клирик владикавказского храма Покрова Пресвятой Богородицы протоиерей Николай Жуков и алтарник того же храма Георгий Тиникашвили» (Семедов 2009).

Характерно, что приехавших из Грузии гостей-грузин нередко удивляет, что Ломисоба в Северной Осетии отмечают с таким размахом. Например, Гуча Неберидзе, главный врач одной из клиник Тбилиси, побывавший впервые на празднике в Балте в 2013 г., по его словам, «даже предположить не мог, что здесь Ломисоба отмечают так масштабно»: «Все прекрасно. У меня дрожь по телу, когда я увидел здесь, во Владикавказе, с российской стороны такую вот настоящую душу. Чтобы вот так отмечали православный, христианский праздник» (В Балте отметили 2013).

После возведения часовни св. Георгия Победоносца сценарий праздника расширился: наряду с традиционными служителями святилища (деканозами) важными действующими лицами стали священники, которые во время праздника Ломисоба стали проводить богослужения и совершать таинство крещения. Так, в 2011 г. на официальном сайте Владикавказской и Аланской епархии сообщалось о празднике Ломисоба в Балте: «В этот день праздничный молебен в часовне совершил настоятель храма Архангела Михаила селения Кадгарон иерей Георгий Кучиев. После молебна состоялось Таинство Крещения, которое традиционно проводится в этот день и привлекает десятки желающих присоединиться к Православной Церкви» (Ломисоба 2011). (См. цв. вклейку.)

Одновременно с богослужением в часовне возле *ниши* св. Георгия Ломисского деканозы выполняют традиционный ритуал. Деканоз держит в руках серебряный крест, окропляет паломников святой водой, благословляет их и принесенные ими пожертвования: пироги, напитки, жертвенных животных. В зависимости от национальности паломника, деканоз произносит молитву и

благословение на грузинском, осетинском или русском языке (Ломисоба 2009).

К ветвям дерева, которое растет около святилища, паломники привязывают ленточки и загадывают желания, об исполнении которых они обращаются с молитвой к св. Георгию. Восковые свечи возжигают и в часовне, и возле святилища, прилепляя их к каменной постройке.

После заклания жертвенных животных пришедшие на праздник начинают готовить угощение. Обычно на праздник приезжают целыми семьями, здесь встречаются родственники и друзья, устраивают совместную праздничную трапезу. Застолье сопровождается музыкой и танцами.

Характерно, что хотя число посещающих Ломисоба и, соответственно, число приносимых в жертву животных в последние годы стало весьма значительным, в Осетии, в отличие от Грузии, нет выступлений против этого обычая.

* * *

Анализ материалов, связанных с проведением праздника Ломисоба в Грузии (Мтиулети) и Северной Осетии (селение Балта), свидетельствует о стойком сохранении традиционных религиозных представлений грузин, многочисленных практик почитания местных/региональных святилищ и глубокого почитания образа св. Георгия Победоносца – самого популярного среди христиан Грузии и Осетии персонажа.

В настоящее время день Ломисоба стал заметным явлением общественной жизни не только жителей указанных регионов, но и более широкого круга населения. Во многом этот праздник основан на традиционных представлениях (формы паломничества, виды жертвоприношений, правила поведения в святилище, почитание реликвий и т.д.). Вместе с тем современные реалии вносят определенные новшества в порядок его проведения, и в том числе следует отметить в этом определенную роль государства, что ранее не наблюдалось. Так, в Грузии, в связи с многотысячным паломничеством, возникла необходимость регулировать движение транспорта, организовать службу спасателей. В Северной Осетии

этот праздник позиционируется как свидетельство дружеских отношений между народами республики, в связи с чем здесь появилась «официальная часть» – участие в празднике не только богомольцев и паломников, но и представителей правительства и различных национально-культурных организаций республики. Отметим, что праздники в большинстве полиэтничных регионов Кавказа, как правило, всегда создавали благоприятные условия для общения представителей не только разных народов, но и разных конфессий. Как свидетельствуют собранные материалы, эту особенность традиционной культуры сохраняет и праздник Ломисоба – как в Грузии, так и в Северной Осетии.

Что касается главной причины функционирования этого праздника и его дальнейшего развития – это, прежде всего, сохранение в народе глубокой веры в могущество св. Георгия Ломисского, уверенность, что он оказывает покровительство тем, кто обращается к нему в сложных обстоятельствах, вера в действенность различных форм поклонения ему.

Следует отметить также гармоничные взаимоотношения между священнослужителями православной церкви и традиционными служителями святилища – деканозами, между официальными церковными практиками и народными формами религиозной жизни сельских/региональных сообществ (почитание местных святилищ). Негативные высказывания священнослужителей в их адрес практически отсутствуют. Даже по такому вопросу, как жертвоприношения животных, против которых в последние годы начались активные выступления, представители грузинской церкви высказываются очень толерантно, что же касается Северной Осетии, то там этот вопрос даже не поднимается.

Литература и источники

Андрези рода Бурдули // Грузинские народные предания и легенды / сост., перев., предисл. и примеч. Е.Б. Вирсаладзе. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1973. С. 201–203.

Бардавелидзе 2015 – *Бардавелидзе В.В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен / отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе, Л.Т. Соловьева. М.: Наука – Восточная литература, 2015. 445 с.: ил. – (Этнографическая библиотека / редколл.: В.А. Тишков (пред.) и др.).

Бутаев 2017 – Бутаев К. В селении Балта отметили грузинский религиозный праздник Ломисоба. © ГТРК «Алания», 2013–2018 гг. <http://alaniatv.ru/vesti/?id=14196>. Дата обращения: 28.03.2018.

В Балте отметили 2013 – В Балте отметили праздник Ломисоба. <http://vladikavkaz.bezformata.ru/listnews/balte-otmetili-prazdnik-lomisoba/12493455/>. 28.06.2013. Дата обращения: 28.03. 2018.

Гамрекели 1968 – Гамрекели В.Н. Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII в. Тбилиси, 1968.

Грузинские народные предания 1973 – Грузинские народные предания и легенды / сост., перев., предисл. и примеч. Е.Б. Вирсаладзе. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1973. 367 с.

Грузинское национально-культурное 2001 – Грузинское национально-культурное общество «Эртоба» // В Осетии – семье единой. Владикавказ: Проект-Пресс, 2001. С. 67–78.

Каджришвили 2017 – Каджришвили Т. «Это единственный праздник, когда грузины и осетины вместе отмечают Ломисоба» (на груз. яз.). <https://kvirispalitra.ge/article/35382-qes-erthaderthi-dghesastsaulia-roca-qarthvelebi-da-osebi-erthad-aghnishnaven-lomisobasq/>. Дата обращения: 28.12.2021.

Канукова 2009 – Канукова З.В. Диаспоры в Осетии: Исторический опыт жизнеустройства и современное состояние. Владикавказ, 2009.

Канукова, Федосова 2011 – Канукова З.В., Федосова Е.В. Этнокультурное пространство Северной Осетии. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2011. 296 с.

Сайт газеты «Северная Осетия» – Сайт газеты Северная Осетия. Перевыборы в «Эртобе». <http://sevosetia.ru/Article/Index/231220>. Дата обращения: 28.03.2018.

Семедов 2009 – Семедов С. Ломисоба – праздник мира. В Северной Осетии издревле почитают грузинские традиции. <https://www.sb.by/articles/lomisoba-prazdnik-mira-v-severnoy-osetii-izdrevle-pochitayut-gruzinskie-traditsii.html>. Дата обращения: 28.03. 2018.

Синанов, Соловьева 2020 – Синанов Б.А., Соловьева Л.Т. Грузинская диаспора на Северном Кавказе: некоторые аспекты духовной культуры // Вестник антропологии. 2020. № 4. С. 188–198.

Ломисоба 2009 – Ломисоба – праздник мира. <https://www.souzveche.ru/articles/community/7245/>. Дата обращения: 28.03.2018.

Ломисоба 2011 – Ломисоба. 17 июня 2011 г. Владикавказская и Аланская епархия © 2011–2013. <http://old.blagos.ru/home/item/388-lomisoba>. Дата обращения: 28.03.2018.

Ломисоба – древний обычай 2016 – Ломисоба – древний обычай или пережиток прошлого? 22 июня 2016 г. // Новости-Грузия © Тбилиси, 2018 <https://www.newsgeorgia.ge/31567-2/>. Дата обращения: 28.03.2018.

Ломисоба – жертвы легенды 2017 – Ломисоба – жертвы легенды. <https://sova.news/2017/06/08/lomisoba-zhertvy-legendy/>. Дата обращения: 15.12.2020.

МВД Грузии 2019 – МВД Грузии призвало туркомпании во время праздника «Ломисоба» воздержаться от передвижения в направлении Казбеги на больших автобусах – <https://sputnik-georgia.ru/georgia/20190619/245624922/Spasateli-i-politsiya-mobilizovany-v-Vostochnoy-Gruzii-v-svyazi-s-Lomisoba.html>. Дата обращения: 15.12.2020.

Социально-демографический 2012 – Социально-демографический портрет России: По итогам Всероссийской переписи населения 2010 года / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. 183 с.

Столетняя летопись 2008 – Столетняя летопись // Картлис цховреба (История Грузии) / гл. ред. Р. Метревели. Тбилиси: Артануджи, 2008. С. 331–411.

Топуриа, Гозуа 2015 – *Топуриа Т., Гозуа Г.* Ломисоба – традиция жертвоприношения. <https://www.radiotavisupleba.ge/a/lomisoba/27055231.html> 2015 . Дата обращения: 28.12.2021.

ИНСТИТУТ РОДСТВА У ЧЕЧЕНЦЕВ

Система родства чеченцев относится ко все еще недостаточно изученным проблемам истории Чечни (Ахмадов 2006). В данной статье мы предпринимаем попытку рассмотрения форм родства у чеченцев.

Кавказ является регионом, где обитает большое число этнических и конфессиональных групп; родственные объединения составляют важную часть каждой этнической группы, их существование основывается на общих представлениях о единстве своей истории, культуры, традиций, семейно-брачных отношений. При изучении населения горного Кавказа именно Чечня привлекает особое внимание исследователей прочностью традиционных социальных институтов. Родство – тот феномен, на фундаменте которого главным образом основывались социальные институты традиционной чеченской культуры. В чеченском языке имеются термины родства классификационного и описательного характера, определяющие степень родства и статус каждого члена родственной группы в системе родства и свойства чеченцев (Джавахадзе 1968: 226–236).

По народным представлениям, каждый чеченец должен был знать имена семи своих предков (*ворх да*); в каждой семье велась родословная, которая обозначалась термином *силсила* (Исмаилов 2005: 346). Понятие «родство» в чеченском языке обозначается термином *гергало* – родство, близость (Исмаилов 2005: 58), который, в свою очередь, в зависимости от степени родства подразделяется на *чуьрагергало* (внутреннее родство, близкое по крови родство) и объединяет 4–5 поколений по отцовским линии, членов кровнородственной группы *цхана цIийна нах* (букв. «люди одного дома, люди одной крови»). Последующие формы родства у чеченцев – *арарагергало* – «внешнее родство», охватывает родственников 5–8 степени родства, и *генарагергало* – «далекое родство», начинается с 9-й степени родства по отцу.

Понятие «родственники» – *гергара нах*, в зависимости от степени близости и дальности родства, имеет свои терминологиче-

ские обозначения: *чуьрагергара нах* («люди внутреннего родства»), *арарагергара нах* («люди внешнего родства»), *генарагергара нах* («люди дальнего родства»). Родственники по отцу классифицируются термином *дехой*, родственники по матери – *ненахой*. Родство (*гергало*), возникающее через посредство семейно-брачных отношений, обозначается термином *захало* (букв. «сватовство»). Термином для обозначения свойства является *захали*. Родственники мужа для жены обозначаются словом *марзхой*, родственники жены для мужа именуются *стуницхой*. Родственники мужа, с одной стороны, а с другой – родня жены обозначаются термином *захали* – «сваты, сватья».

Исследователь чеченского тайпа М.А. Мамакаев составил следующую схему степени родства чеченцев: *добзал* – семья, *да-нана* – родители, *ваша-йиша* – брат/сестра, *шича* – двоюродный брат/сестра, *мьыхча* – троюродный брат/сестра, *вовхтар/йовхтар* – четвероюродный брат/сестра, *юккьйовкьарг* – разделяющий середину, *цлейоцург* – безыманный, *гергарниг* – близкий/родственный, *кхочушверг/кхочушерг* – причастный/причастная (Мамакаев 1973: 31).

Этнолог С.-М.А. Хасиев пятую степень родства по боковой линии обозначает термином *карша/хариша*, шестую степень – *безг/пезг*, *кхочург* – причастный; замыкает кровное родство термин *чапал-чоьхьара* (Хасиев: 4). Интерес представляет система родства кистин – чеченцев, живущих в Грузии, за пределами чеченского этнокультурного массива. Узы родства кистин подразделяются на три части: близкие по крови родственники – *чуьргергарлуа*, внешние родственники – *арарагергарлуа*, дальние родственники – *генарагергарлуа*. Затем следуют члены *тайпа* – фамилии. Примечательно и то, что у кистин *тайп* имеет обозначение *гоор* – Кавтар-гоор, Дуй-гоор, Маргей-гоор, в этом случае первая часть термина означает имя эпонима, вторая – потомство (Маргошвили 1990: 62).

Родство у кистин выражается термином *гергарлуа*: *чуьрагергарлуа* («родство внутри»), *аараргергарлуа* («родство вне внутреннего») и *генарагергарлуа* («далекое родство»), т.е. в первом случае имеется в виду родство по крови до второго колена,

во втором – родство до четвертого колена, в третьем – дальнейшее родство. Вместо выше указанных терминов Н.В. Джавахадзе приводит следующие, соответственно: *цлий гергарлуа* *икхочур-гергарлуа* (от *цлий* – «кровь» и *кхочур* – «доводиться родственником») (Маргошвили 1990: 181). В качестве терминов они не употребляются, хотя в разговорной речи кистин ими можно выражать родственные отношения. Другой термин, приводимый Н.В. Джавахадзе, – *ехтур*. В данном случае, видимо, имеется в виду термин *йовхтар*, который употребляется в речи чеченцев вместо кистинского термина *теер*, обозначающего четвероюродных братьев и сестер. Л.Ю. Маргошвили считает, что *ехтур* – это турецкое слово, обозначающее «нет, не существует», поэтому употребление его в качестве термина нам представляется ошибкой (Маргошвили 1990: 181).

Не менее интересны другие термины системы родства кистин: *тайпанйош* – «сестра по фамилии», *хийргергарлуа* – «далекое родство», *чурдеелгергарлуа* – «родство, идущее изнутри», т.е. из семьи, *тайп-гоор* – фамилия, *некъие* (в широком понимании), *техъие* – поколение, потомство одного человека, *цхъанц/уехарнах* – «люди одной крови», *цхъана цлийн нах* – «люди из одного дома». В Веденском районе бытует термин *йукъиекъарг*, который является синонимом кистинского *теер* и шатоевского *йовтар/йовхтар* (букв. «поделившиеся», от *йукъ* – середина, *йекъар* – деление). В настоящее время в кистинском диалекте чеченского языка можно найти довольно большое число заимствованных из грузинской лексики терминов, которые обозначают родственные отношения: *мамидаа* – тетя по отцу (ср. груз. *мамида*), *бидзаа* – дядя (ср. груз. *бидза*), *деди* – мама (ср. груз. *деда*), *nlanla* – дедушка (ср. груз. *nlanla*), *баай* – бабушка (ср. груз. *бебиа*) (Маргошвили 1990: 182).

В чеченской номенклатуре терминов родства есть понятие *йиша-ваша*, родня. Есть также термины *тайпан ваша* – «брат по тайпу», *вошалла* – братство, *ишшалла* – посестримство. Эти термины не обозначают кровное родство, но со временем обрели социальный характер и являются категориями института род-

ственной солидарности чеченцев, выходцев из конкретных обществ и братств, имевших своего единого мифического предка.

Искусственное родство у чеченцев возникает, как и у других народов Кавказа, через институты усыновления, побратимства – *стубийна ваиа, дуй биина доттагла*; куначество – *хьошалла*, а также аталычество, которое имело свою специфику у чеченцев, как и у других горцев Кавказа.

Еще один термин – *цхъана тIирга нах* («люди одной веревки») сопоставим с древнерусскими «вервь», «вира», «вирник», аналогичный термин был и в германском праве – «виргельд». Термин *цхъана тIирга нах* служит для обозначения членов религиозных братств – суфийских тарикатов в Чечне.

В чеченской системе родства немаловажную роль играет и уровень поддержки родственных, дружеских, приятельских отношений, обозначающихся терминами *тIекаренаи* – уровень отношений, возникающих между дальними родственниками, знакомыми и приятелями (Ахмадов 2006: 53). *Чукаренаи* – взаимоотношения на уровне дружбы домами, с обязательствами соучастия при свадебных и иных обрядах. В русском языке наиболее близкий аналог слову *тIекаре* – «шапочное знакомство»; вместе с тем *тIекаре* и *чукаре* – сложные термины, состоящие из двух частей. Общий для обоих слов корень можно перевести как «найденное». Частица «*тIе*» означает «нечто, лежащее вне, снаружи», в то время как частица «*чу*» служит для обозначения того, что лежит внутри. Таким образом, *тIекаре* – это «найденное снаружи» или «находящееся вне», в то время как *чукаре* – «нечто, что находится внутри», т.е. близкое, родное (Ахмадов 2006: 53).

Как нам представляется, в этнографических исследованиях, посвященных Чечне, еще не полностью решена проблема определения параметров, признаков родственных и кровнородственных групп у чеченцев. На наш взгляд, устарели точки зрения, рассматривающие все родственные группы как кровнородственные, включая в это определение *тайп* – первобытный род, *гара* – ветвь рода, *цIа* – союз родовых общин, *некъи* – родовая община, *некъи* – большая патриархальная кровнородственная семья, *вар/варис* – синоним *некъи*.

Нами сделана попытка определения структурных параметров и социальных функций групп и выделения отличительных признаков между родственными и кровнородственными группами как структурных звеньев тайпа.

Цхъанацлийна нах (фамилия, клан). Рассмотрим термин, обозначающий кровнородственную группу «*цхъанацлийна нах*» – *люди одной крови*, или, как иногда интерпретируют, *люди одного дома*. Чеченские слова «*цла*» (дом), «*цле*» (огонь), а также «*цле*» (имя), «*цлий*» (кровь) имеют один и тот же корень «цл». Основной ячейкой социальной структуры чеченцев, со времени переселения чеченцев на равнину в XVI–XVII вв., является семья (*довзал*), состоящая из 2–3 поколений, а термином «*цла*» обозначалась кровнородственная группа из 4–5 поколений родственников по отцу. В чеченской традиции для обозначения и локализации большой семьи (отцовской семьи) использовался термин «*цла*». Для локализации малой семьи в чеченском языке используется термин «*хлусам*», образовавшийся из «*хлу*» (семья) и «*са*» (угол), т.е. пространство или отдельное жилье. Поскольку с женитьбой сын выделялся из семьи, для него строилось отдельное жилье в пределах семейной усадьбы, при возможности дом на отдельном участке. Институт выделения доли из семейной собственности сыну при его женитьбе обозначается термином «*бевваккхар*», т.е. «отделение», «отделиться». Кровное родство в системе родства чеченцев, по нашему мнению, заканчивается в 5 поколении родства по коллатеральной линии. Родственник этой степени в номенклатуре терминов родства чеченцев имеет обозначение «*юкькъасториг*» и имеет семантику «разделяющий середину», т.е. эта степень родства пограничная между формами родства чеченцев «*чуьрагергарло*» – внутренним родством, и «*арарагергарло*» – внешним родством. Брак между представителями группы «*цхъанацлийна нах*» адатами чеченцев табуировался.

Некье. В этнографической литературе семантика термина *некье* трактуется как «линии», «путь», «сопутствующие». По мнению М.А. Мамакаева, название группы *некье* – производное от чеченского слова *некъ* – путь. По нашему мнению, историческая семантика термина «*некье*» – потомство (чеч. *тlаьхье*).

У чеченцев существовала особая седмица предков-родственников *ворх да* – «семь отцов». Каждому чеченцу полагалось знать имена семи своих предков. В нашем представлении термин «*некъе*» служил для дефинирования восьмипоклонной родственной группы, восходящей к имени эпонима, например, *Тултанекъе*, т.е. потомство (чеч. *mlaxъie*). По нашему мнению, предлагаемая нами версия семантики термина «*некъе*» более близка к истине, чем «*путь, сопутствующие*», как было принято переводить этот термин в кавказоведческой литературе, и в силу того, что традиционно родственная группа «*некъе*» получала свое название по имени седьмого предка, в народной традиции группа «*некъе*» состояла из восьми поколений родственников по отцовской линии. Наряду с мужчинами в это объединение входили и женщины. Кровнородственная группа *некъе* по своей социальной сущности, по нашему определению, это генеалогия, институт родственной солидарности и регулятор семейно-брачных отношений у чеченцев. *Некъе*, как кровнородственная группа, экзогамна. Внутри чеченского *тайпа* брак между мужчиной и женщиной допускался лишь в 9-м поколении родства по отцу в пределах родственной группы *гара*, а с родственниками по материнской линии – лишь с пятого поколения родства.

Гара. В народной традиции *гара* – это ветвь *тайпа*, Термин происходит от чеченского слова «га» – ветка, ветвь. Мнения лингвистов относительно семантики термина «*гара*» также близки: в словаре А.Г. Мациева «гара» – род, поколение (Мациев 1961: 99); по мнению И.Ю. Алироева, «*гар*» – род, ветвь тайпа (Алироев 1994: 99).

В этимологическом словаре чеченского языка А.Д. Вагапова этот термин трактуется следующим образом: «гара – 1. плаха, полено; 2. род, поколение» (Вагапов 2004: 22). Р.Л. Харадзе писала: «термином *накъе* обозначалось родство *цхъа да витина*, т.е. “через одного отца”. В процессе естественного развития и размножения членов данной родственной организации *гара* перерастал в *тайпа*, *некъи* в *гара*, а доьзал в *накъе*» (Харадзе 1968: 175).

Анализ системы родства чеченцев и социальных функций структурных подразделений чеченского тайпа позволяет прийти к следующим выводам.

1. *ЦхъанацIийна нах* появляется как кровнородственная группа, которую можно соотнести с кланом у индоевропейских народов. Эта группа включает четыре-пять поколений родственников по отцу, пятая степень родства имеет название *юккъасторг* – «разделяющий середину», это промежуточная степень родства между группами *цхъанацIийна нах* и *некъе*. Круг родственников, входящих в группу *цхъанацIийна нах*, определяется формой родства *чуьрагергалло* («внутреннее родство»), а круг людей, выходящих за пределы этой группы, обозначается термином *арарагергалло* («внешнее родство»). Этим термином объединяются родственники с пятой по восьмую степень родства, которые входят в родственную группу *некъи*.

2. *Некъе* – это кровнородственная группа, генеалогия, объединяющая родственников восьми поколений, получающая свое название от имени седьмого предка, например, Султан *некъе* – потомство Султана. *Некъе* – экзогамная группа, т.е. брак между представителями, входящими в эту группу, запрещен.

3. *Гара* – это структурное подразделение *тайпа*, которое начинается в девятом поколении родства по отцу по системе родства у чеченцев; эта группа эндогамна и включает в себя родственников, относящихся к кругу *генарагергалло* – «дальнее родство».

Социальные функции структурных подразделений чеченского тайпа эволюционировали и трансформировались в ходе исторических процессов, происходивших в чеченском обществе. В современный период функции *тайпа*, *гары* и *некъе* номинальные. Роль кровнородственной группы *цхъана цIийна нах* в качестве клана актуальна в общественном быту чеченцев и в новейшее время.

Рассмотрим типологические характеристики чеченской системы родства. По мнению Н.В. Джавахадзе, по основным принципам группировки родственников термины родства панкисских кистов соответствуют одной из основных моделей – IV типу, социальная организация которого совпадает с периодом разложе-

ния поздних форм патронимии и формированием моногамной семьи как основной ячейки современного общества (*Джавахадзе* 1986: 91).

Компонентный анализ кровнородственной терминологии родства чеченцев показал следующие структурные особенности системы терминов родства чеченцев.

1. Все термины разделены по принципу поколения.
2. Во всех поколениях прямые родственники разграничены от боковых.
3. Половая дифференциация альтеров выделена во всех поколениях. В нулевом и первом нисходящем поколениях родственники различаются по полу связующего родственника.
4. В +I, в нулевом и –I поколениях агнатическое родство разграничено от родства по материнской линии.
5. Индивидуальные термины распространяются только на ближайших родственников, входящих в индивидуальную семью.
6. Различные линии коллатерального родства дифференцируются друг от друга, например: *шича* – двоюродный брат, имеет описательные обозначения: *девешин клант* – сын брата отца, *дейишин клант* – сын сестры отца, *ненанвешин клант* – сын брата матери, *ненанйишин клант* – сын сестры матери.
7. Соблюдается критерий возраста, в основном посредством вокативных терминов родства.
8. Термины, обозначающие свойственников мужчины и свойственников женщины, имеют классификаторский характер, а для конкретизации степени родственных отношений используются описательные термины родства.
9. Индивидуальный характер терминов родства, обозначающих членов моногамной семьи.
10. Наличие специфичности искусственного родства в системе родства чеченцев (*Джавахадзе* 1986: 91).

Литература

Ахмадов 2006 – *Ахмадов М.* Чеченская традиционная культура и этика // Вайнах. 2006. № 3.

Джавахадзе 1968 – *Джавахадзе Н.В.* Термины родства у горных ингушей // КЭС. Тбилиси, 1968. Вып. II.

Джавахадзе , *Чиковани* 2003 – *Джавахадзе Н.В., Чиковани Г.Д.* Чеченская тейпа // Адат: Традиции и современность. М., 2003.

Исмаилов 2005 – *Исмаилов А.* Дош. Грозный, 2005.

Мамакаев 1973 – *Мамакаев М.А.* Чеченский тайп в период его разложения. Грозный, 1973.

Маргошвили 1990 – *Маргошвили Л.Ю.* Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX – начале XX в. Тбилиси, 1990.

Мацев 1973 – *Мацев А.Г.* Очерк лексикологии современного чеченского языка. Грозный, 1973.

Мацев 1961 – *Мацев А.Г.* Чеченско-русский словарь. М., 1961.

Хасиев – Хасиев С.-М.А. Шкала ценностей чеченцев (рукопись).

Джавахадзе – Джавахадзе Н. Грузино-вейнахские параллели в типологии систем родства // КЭС. Тбилиси, 1986. Вып. VI: Очерки этнографии Горной Чечни.

Алироев 1994 – *Алироев И.Ю.* История и культура чеченцев и ингушей. Грозный, 1994.

Вагапов 2004 – *Вагапов А.Д.* Этимологический словарь чеченского языка. Грозный, 2004.

Харадзе – Харадзе Р.Л. Некоторые стороны сельско-общинного быта горных ингушей // КЭС. Тбилиси, 1968. Вып. II: Очерки этнографии Горной Ингушетии.

Приложение

Генеалогическое дерево фамилии Мамакаевых тайпа Чертой.
(См. цв. вклейку.)

ЗАПРЕТНОЕ В СОЦИУМЕ – ДОПУСТИМОЕ В ПОГРАНИЧЬЕ

В горных районах Восточной Грузии еще до вступления в брак стороны неизбежно должны были считаться с теми брачными запретами и ограничениями, которые были выработаны в культуре в течение столетий. Брачные ограничения – самый живучий элемент старинного горского комплекса обычаев. Возможность заключения браков ограничивалась не только фамилно-родственной экзогамией, но и общинной, поскольку брачные отношения в пределах одного селения запрещались.

Интересные отношения, с точки зрения традиций бракосочетания, имели место в одном из труднодоступных микрорегионов Хевсурети, который носит название Мигмахеви (он граничит с Северным Кавказом, в частности с Чечней). Жители Мигмахеви старались заключать браки с представителями своего микрорегиона, чтобы брачные контакты не выходили далеко за пределы его границ.

К Мигмахеви (ущелье Муцо-Хахабо) и ее жителям хевсуры других общин относились несколько свысока, считая себя выше их по социальному положению. Как показывают наши полевые материалы (экспедиции в Хевсурети 1960–1970-х годов), для этого региона было характерно определенное своеобразие норм заключения брака: в отличие от других местностей Хевсурети, здесь, согласно местным обычаям, допускались браки внутри села между представителями разных фамилий. Наши информанты-хевсуры так оценивали обычаи, которых придерживались жители Муцо-Хахабо: «Мигмаhevцы в вопросе брачных отношений не придерживаются хевсурского порядка»; «Мигмаhevцы имеют кистинские¹ обычаи: братья женятся на сестрах (здесь подразумевается разрешение заключать браки в пределах села. – Л.М.).

¹ Кистинами грузины называли чеченцев; этот этноним происходит от названия чеченской местности Кей-Йиста. В грузинском произношении топоним «Кей-Йиста» превратился в экзоэтноним «кистины», груз. «кисти».

Из хевсурок в тот край замуж может выйти только нарушительница обычаев. Верная обычаям туда не пойдет» (Полевые материалы автора 1968 г. Хевсурети. Балиаури Натела).

Действительно, в ущелье Мигмахеви явно прослеживается присутствие в прошлом кистинского элемента. Например, существует предание о том, что в былые времена в Муцо, в многоэтажной башне, на одном этаже жил кистинец, на другом этаже – хевсур, на следующем этаже – опять кистинец и т.д. В селении Муцо имеются кистинские надгробья; жители знают кистинский язык; на праздниках вместе с хевсурами можно было видеть и кистин (чеченцев), которые переходили сюда из Чечни и вместе с местными жителями участвовали в празднике, который устраивали в святилище (*Харадзе* 1941: 29–30). Об этом же свидетельствует собранный нами в этом регионе полевой этнографический материал. По-видимому, ущелье Мигмахеви являлось местом тесных этнокультурных контактов жителей двух регионов – Грузии (Хевсурети) и Чечни.

Пирикитские хевсуры (общины Шатели, Гуро, Кистани, Лебаискари) в случае, если девушку из их селений выдавали замуж в Мигмахеви, требовали от жениха дополнительных материальных выплат – «сагвармето» – так назывался выкуп за родовое или фамильное преимущество (от груз. *гвари* – род, фамилия). Если сторона жениха соглашалась на выплату «сагвармето», то жених обязан был заколоть быка.

Мигмаhevцы, в свою очередь, противились требованиям пирикитских хевсур и отказывались платить этот выкуп. Согласно нашим материалам, зафиксирован случай, что старейшина Муцо Ростом Шетегаури потребовал: «Кто из мигмаhevцев будет отдавать девушку в Шателиони, Гуро, Кистани и Лебаискари, непременно должен взять от жениха *сагвармето*». Сам Ростом выдал свою дочь замуж в Шатели и заставил семью зятя заколоть быка, как и положено при согласии на выплату *сагвармето*. По-видимому, со временем мигмаhevцам все же удалось поднять авторитет своей общины, и они не позволяли относиться к ним, как к общине «низшего сорта». Чтобы добиться этого, мигмаhevцы

обратились к старым хевсурским традициям, обратив последние в свою пользу. Этим они продемонстрировали свое «освобождение» от неравенства по отношению к другим хевсурским общинам.

Согласно одному из вариантов местного мифологического предания, некогда Сагина из села Гиоргцминда женился на девице из семьи Джалабаури, проживающей в Шатили. В виде *сагвармето* Сагина отдал трех дойных коров, но Джалабаури этим не удовлетворились. Уже после заключения брака они продолжали отнимать у жениха все, даже дичь, которую он добывал на охоте, оставляя его детей голодными. Из этого видно, что Джалабаури заставили Сагину не только уплатить *сагвармето*, но и в течение довольно долгого времени обирали его, оставляя его детей голодными (*Очиаури* 1947: 348).

В этом предании еще раз подчеркивается особое, привилегированное положение общины Шатилиони. Известны были и другие хевсурские фамилии, подчеркивавшие свое привилегированное положение и требовавшие от других за согласие заключить брак *сагвармето*, однако число их было невелико.

С этой точки зрения представляет интерес фамилия Гудушаури из региона Хеви, которая всегда получала от других *сагвармето*. В.Д. Итонишвили справедливо замечает, что, «по-видимому, “сагвармето” является в Хеви более древним институтом, чем азнаурство (дворянство), которое было даровано Гудушаури [...] После упразднения “азнаурского” звания эта фамилия смогла сохранить “сагвармето” только потому, что причиной его взимания они называли “породистость и первенство в общине Хеви”» (*Итонишвили* 1960: 220–227). Согласно этнографическим материалам, право на получение *сагвармето* в основном имели первопоселенцы, коренные жители села. Возможно, причиной возникновения привилегий у фамилии Гудушаури стало именно это обстоятельство (вспомним предание о родоначальнике Гудушаури по имени Сно, который, поселившись в этих краях, основал селение Сно) (*Итонишвили* 1960: 49). В дальнейшем эта фамилия закрепляла свои привилегии и другими способами. Это соображение подкрепляет и сравнительный чеченский материал, согласно которому представители фамилии пришельцев не имели

права брать в жены девушку из местной коренной фамилии (Меликишвили 1979: 2). Видимо, именно таким образом «основные» (коренные) фамилии и утверждали свой престиж и привилегированное положение.

Анализируя этнографический материал отдельных регионов Кавказа, мы пришли к убеждению, что первичной формой подобных отношений следует признать чеченский вариант, когда между фамилиями первопоселенцев селения и пришельцев браки вообще запрещались. Следующим этапом является хевсурская и гудамкарская форма, где подобные браки допускались, однако в качестве компенсации за нарушение обычая выплачивался выкуп *сагвармето*. Хевская форма представляется следующим (третьим) этапом, где *сагвармето* использовалось фамилиями, высоко стоявшими на социальной лестнице. Этот обычай, возникший вследствие социального неравенства родов по признаку «коренной житель» или «пришелец», был впоследствии использован при дифференциации общества, а затем сохранил свое традиционное значение, когда после утраты дворянства («азнаурства») Гудушаури все же продолжали принимать *сагвармето*. Итак, как видим, выкуп *сагвармето* на протяжении всего своего существования был традиционным признаком престижности фамилии, и «Гудушаури мотивировали получение “сагвармето” тем, что они издревле являлись знатной и породистой фамилией» (Итонишвили 1960: 227).

Мигмаhevцы почти всегда облагались своего рода «пошлиной» как со стороны пирикитских хевсур, так и со стороны кистин. Об этом свидетельствует собранный нами полевой материал и отраженная в поэзии действительность. Здесь же следует сказать, что у чеченцев и хевсур, а также у пшавов и тушин, было много точек соприкосновения, что проявлялось как во враждебных столкновениях, так и в мирных контактах. Не лишенным интереса представляется и то, что в поэзии хевсур селение Шатили часто упоминается как место обитания кистин. «По преданию, в старое время, до царствования царицы Тамар, в Шатили, оказывается, жили кистины, которые притесняли хевсур. Последние не смогли стерпеть это, напали на Шатили, истребили кистинцев,

построили дома-крепости и поселились здесь навсегда. С этих пор Шатели стал северными воротами Хевсурети и Грузии. По тому же преданию, во времена царицы Тамар северные границы Грузии не шли дальше Шатели» (*Котетишвили* 1934: 344). Об этом свидетельствует также одно хевсурское стихотворение, в котором повествуется о том, что «хевсур Апарека оседлал коня, надел доспехи, опоясался мечом и поехал в Шатели к кистинам и обезоружил их» (*Котетишвили* 1934: 58).

Следовательно, на территории Шатели в историческом прошлом существовал кистинский элемент, что, конечно же, не исключает того, что и хевсуры были здесь коренными жителями.

Как указывают исследования по данному вопросу, пограничная территория в разные периоды времени являлась местом непрерывных миграций с обеих сторон. Отсюда интенсивные этнокультурные контакты хевсур и кистин, которые выражались не только во враждебных столкновениях и добрососедских отношениях, но и в наличии общих святилищ и религиозных праздников (*Джалабадзе* 2006).

Судя по имеющимся материалам, регион Мигмахеви, по-видимому, был территорией, которая вследствие своего пограничного расположения превратилась в зону контактов двух регионов, своего рода буферную зону, и являлась «посредником», хранителем мира между этими этническими группами. Хотя интересные нас вопросы изучены еще недостаточно, однако некоторые выводы все же можно сделать.

Приведем данные исследования этого региона, проведенного в 1970-е годы этнографом В.М. Чиковани: «Кистинские и хевсурские поселения были расположены в пограничной зоне и представляли собой транзитные форпосты распространения и выявления интерэтнических принципов. Такие контакты, кроме положительных явлений, характеризовались и рядом отрицательных. Все это наложило определенный отпечаток на местный быт. Вражда, возникшая из-за спорных вопросов между соседствующими племенами, приняла особо острый характер после широкого распространения среди вайнахов магометанства. Это отрицательно отразилось на взаимоотношениях соседей. Все это должно

было создать предпосылки для утверждения отношений на твердой основе добрососедства. Упорядочение этого вопроса отвечало жизненным интересам обеих сторон, так как вражда между противоборствующими регионами значительно ухудшила их бытовые условия.

Соседям надо было найти общий язык, чтобы в меньшей степени зависеть от изменчивого характера взаимоотношений между регионами. Поэтому в пограничных районах должно было сложиться нечто подобное буферной зоне, что должно было создать нормальные условия для существования в одном регионе разных этнических групп. Эти потребности, возникшие в локальном окружении, проистекали из интересов людей, находящихся в непосредственном контакте. Но тут же встает вопрос: насколько допустимым считала основная масса представителей этих этнических групп установление таких отношений, ибо пограничные деревни, населенные их соотечественниками, оказывались в роли отступников от их общих позиций. Особого анализа не требует утверждение, что в условиях Центрального Кавказа это было допустимым и в то же время обязательным. Наоборот, можно сказать, что основная масса этнических групп была заинтересована в создании подобных зон. Эти буферные зоны давали возможность кистицам и хевсурам, лишенным активных контактов с равниной, производить регулярный товарный обмен между собой, что несколько восполняло экономический и культурный дефицит, вызванный географической изоляцией. Существование подобных зон играло значительную роль в регуляции многих вопросов взаимоотношений соседних общин» (Чиковани 1977: 15–16).

На Кавказе засвидетельствовано существование нескольких подобных контактных зон. Г.С. Читая именует их «лимитрофными зонами» (Читая 1955: 393).

По-видимому, в таких зонах более активно происходили миграционные процессы. Появлявшиеся в таких «буферных», или «лимитрофных» зонах чужеродные соседние элементы чувствовали себя более свободно и комфортно. С течением времени в таких зонах формировался особый местный культурный колорит, который часто предстает в виде смешанных элементов куль-

туры. В свое время, т.е. в тот период, когда существование таких зон было вызвано необходимостью и вполне оправданно, они оказывались в центре внимания, так как от них зависели многие вопросы взаимоотношений двух этнических групп. А после того как исторически (политически) такое положение дел меняется, эти зоны лишаются своего основного назначения и замыкаются в себе, оказываясь в изоляции. Этнически смешанное население, культура, быт и т.д. становятся инородными элементами для граничащих друг с другом регионов. В результате этой изоляции в «лимитрофной зоне» происходит нарушение многих обычаев, даже таких, как обычаи, связанные с заключением брака.

Наряду с указанными выше причинами нарушения в области этой обрядности, следует напомнить, что для жителей Мигмахеви было характерно совместное с пшавами почитание святилищ, что налагало дополнительные запреты на заключение браков с жителями тех или иных селений. Поэтому не удивительно, что Мигмахеви оказалось изолированным, и здесь поневоле пришлось нарушать те рамки экзогамии, которые неуклонно соблюдались хевсурами в иных местностях изучаемого нами региона.

Итак, если в горной части Восточной Грузии внутри одной общины, в рамках полигенного (т.е. населенного представителями нескольких фамилий) села, заключение браков было запрещено, то в Мигмахеви прослеживаются нарушения этого запрета. То, что этот обычай не появился здесь под влиянием Северокавказского, в частности чечено-ингушского региона, видно из того, что здесь этот обычай был распространен еще до принятия ислама: «У чеченцев и ингушей брак был строго экзогамным, несоблюдение чего вызывало осуждение. Браки запрещались и между членами семейно-родственных коллективов, которые установили искусственное родство, а также в пределах квартала (куп) села, а в далеком прошлом – и целого селения» (Хасбулатова 1982: 78).

Как следует из представленных материалов, одну из причин нарушения экзогамии в пределах полигенного села следует искать в изоляции данного поселения.

Анализ этнографических материалов и исторических источников позволяет сделать вывод, что причинами нарушения экзогамии в некоторых микрорегионах Кавказа являются следующие.

1. Демографические (род растёт, размножается, вследствие чего он распадается на несколько родов).

2. Идеологические: (а) влияние ислама; (б) раскол одной фамилии на несколько по причине совершения греха, преступления (хотя следует отметить, что в некоторых случаях такие фамилии на почве распри, раздора не вступали между собой в брак).

3. Социально-экономические (заключение брака между кузнецами в высших слоях общества; на примере равнинных районов – царский двор, левират, сорорат).

Обычай экзогамии являлся одной из важных составных частей общественной жизни и подчинялся законам развития социума; нормы экзогамии видоизменялись и развивались, но по своим внутренним законам. Экзогамные запреты не могли существенно перемениться только в результате подражания соседям, под влиянием обычаев, бытовавших в соседних регионах. В интересующем нас микрорегионе (Мигмахеви) причины нарушения экзогамии в пределах поселения следует искать в изоляции самого региона, а не в подражании соседним народам.

Таким образом, к ранее известным причинам нарушения экзогамии можно добавить фактор географической изоляции, который обуславливал невозможность заключения брака за пределами микротерритории.

Литература и источники

Джалабадзе 2006 – Джалабадзе Н.Г. Динамика грузино-вайнахских отношений: Чеченский феномен в грузинских реалиях. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.).

Итонишвили 1960 – Итонишвили В.Дж. Из истории семейных отношений грузин-горцев. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.).

Котетишвили 1934 – Котетишвили В. Народная поэзия. Кутаиси, 1934 (на груз. яз.).

Меликишвили 1979 – Меликишвили Л.Ш. Брачные обряды в Чечне. 1979 г. Рукопись // Архив отдела этнографии Кавказа Института археологии и этнологии АН Грузии.

Очиаури 1947 – *Очиаури А.А.* Пшавские народные праздники. 1947 г. Рукопись. Тетрадь № 6 // Архив отдела этнографии Кавказа Института археологии и этнологии АН Грузии.

Харадзе 1941 – *Харадзе Р.Л.* Отчет о командировке в Пирикитскую Хевсуретию // Известия ИЯИМК. Тбилиси, 1941. Вып. XI (на груз. яз.).

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

Чиковани 1977 – *Чиковани В.М.* Институт «каи кма» в Пирикит Хевсурети (Шатильская община). 1977 г. Рукопись // Архив отдела этнографии Кавказа Института археологии и этнологии АН Грузии.

Читая 1955 – *Читая Г.С.* Этнонимические народные предания // Труды Института истории. Тбилиси, 1955. Т. I.

К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ЧЕЧЕНЦЕВ С РУССКИМ И КАВКАЗСКИМИ НАРОДАМИ

В XVI в. этническая карта Чечни стала меняться: русские стали поселяться на ее северных территориях. Новые естественно-географические условия, особенности организации переселенцев, местное этническое окружение (как главный фактор), характер установившихся отношений и некоторые другие причины способствовали превращению гребенских и терских казаков в своеобразную группу русского населения.

Примечательно, что чеченцы в ходе длительного исторического развития выработали довольно успешные для своего времени приемы и способы ведения хозяйства и относительно совершенные орудия труда, которые были идеально приспособлены к местным природным условиям.

Русские, переселившиеся на Терек, были заинтересованы в связях с горцами, в том числе и с чеченцами. Справедливо утверждение, что «отнюдь не война, а мирное сосуществование было характерно для отношений между гребенскими казаками и соседними горцами (чеченцами. – *З.Х.*)» (*Фадеев* 1959: 21).

Примечательно, что казаки, переселившиеся из России на Кавказ, на земли Чечни, перенимали у своих соседей некоторые орудия труда и приемы ведения хозяйства в местных условиях. Гребенские казаки стали применять в земледелии плуг кавказского типа, молотильные доски, распространенные у горских соседей. Двухколесную горскую арбу казаки называли «чеченской». Казаки переняли у горцев некоторые зерновые культуры (просо, а позже и кукурузу), освоили традиции садоводства и виноградарства.

Историки, занимавшиеся изучением казачества, считают, что казаки в начальный период не занимались земледелием. «Только с приходом в край за казаком, воином-профессионалом, земледельца-профессионала, выходца из традиционных, сугубо земледельческих районов России, где процветали общинные традиции в их классической форме, на Терек пришла земледельческая эпоха со всеми вытекающими отсюда явлениями и институтами,

со своим своеобразием», – пишет исследователь терского казачества Л.Б. Заседателева (Заседателева 1974: 227).

А.П. Пронштейн в своей работе, указывая на относительно слабое развитие земледелия у донского казачества, как и у терских казаков, писал: «Ввиду того, что земля находилась под угрозой непрерывных разорений от набегов, она эксплуатировалась очень слабо и не превратилась еще в основное средство производства» (Пронштейн 1969: 317). У чеченцев же, судя по археологическим данным, занятие земледелием прослеживается с глубокой древности.

Л.Б. Заседателева в своей работе подчеркивает промысловый характер хозяйства терского казачества: «охота, рыбная ловля, сбор дикорастущих плодов, которыми так богат край, имели сначала большее значение, чем приусадебное земледелие огороднического типа» (Заседателева 1974: 187).

Гребенские и терские казаки, оказавшись в новых природных условиях, стали заниматься обработкой земли, познакомились с ранее неизвестными им видами сельскохозяйственного производства, заимствовали у горцев некоторые сорта зерновых, орудия труда и трудовые навыки (Потто 1904: 213).

Примечательно, что чеченцы никогда не жили изолированно от окружающих их соседних народов и, общаясь с ними, воспринимали лучшее, и наоборот – соседние народы также заимствовали некоторые элементы культуры чеченцев. Чеченцы и терские казаки оказывали друг на друга значительное влияние. С самого начала появления казачества между ними и горцами установились дружественные отношения. Чеченцы свободно посещали казачьи городки, а казаки – горные селения. Нередкими были случаи, когда горцы, в том числе и чеченцы, по разным причинам уходили к казакам.

Дореволюционный исследователь, описывая быт и занятия терских казаков, писал: «Казачьи войска сыграли главную роль в территориальном расширении государства и в открытии его для культурных влияний новых мест и народностей, но сами казаки, по крайней мере в числе древнейших своих представителей (терцах и гребенцах), не несли этого культурного влияния, а напро-

тив, заимствовали культуру покоряемых ими народностей» (Максимов 1890: 33).

Казачи вместе с горцами (в том числе и чеченцами) достаточно успешно защищали пограничные рубежи русского государства: они совместно строили военные крепости, совместно занимались земледелием, взаимно выполняли функции переводчиков.

С конца XVII в. и на протяжении всего XVIII в. царское правительство, стремясь подчинить кавказские народы, в том числе и чеченцев, стремилось использовать и использовало в этом деле и терское казачество, но, с другой стороны, следует отметить, что горское население и простое казачье население всегда стремились к сближению друг с другом в экономическом общении, а также к восприятию многих элементов быта и нравов друг друга, влияли друг на друга на социально-бытовом уровне.

Влияние чеченцев и других горцев достаточно хорошо проявлялось в материальной культуре. В начальный период своего поселения на Тереке в городках казаки жили в землянках, полуземлянках; спустя же определенное время они начинали строить себе жилища, похожие на горские сакли. Строились также турлучные жилища с земляной крышей. В старейших станицах гребенского казачества наряду с традиционными русскими жилищами встречались постройки чеченского образца, что являлось показателем чеченского влияния на быт казаков.

Л.Б. Заседателева в процитированной выше монографии, привлекая значительный этнографический и исторический материал, смогла проследить эволюцию терских построек, что дало ей возможность сделать следующий вывод: «В общем жилище терских казаков как по планировке, так и по конструкции сложилось всецело по общим закономерностям развития жилища восточных славян со значительными кавказскими влияниями» (Заседателева 1974: 417). Чеченское влияние наблюдается и в способах изготовления самана и турлука, в устройстве двускатной крыши с отверстием на фронте, в возведении высоких глухих заборов, внутреннем убранстве дома и назначении помещений (Заседателева 1974: 417).

У терских казаков жилища типа горской сакли появились позднее, они заменили их землянки и полуземлянки. А. Ригельман, оставивший описание быта гребенских казаков первой половины XVIII в., засвидетельствовал некоторые характерные особенности жилища гребенских казаков. Он писал: «Оные гребенские казаки в поселении домов своих не весьма против великороссийского построения сходственно чтоб быть могло; понеже более не строят как черную избу с приделыванием сеней, которые наиболее в чистоте имеют, нежели как в избах; украшают те сени старинными образцами, а более литыми и медными; чуланов не имеют, и делают широкие лавки, которые по азиатскому (манеру) обыкновению в подобие полатей, токмо весьма низкие, в довольных постелях и подушках, на которых убранные наволочки из разных шелковых материев и лоскутов шахматно с пестротой шьют и надевают, и на тех лавках сундуки и коробки становят» (*Косвен* 1961: 246–247). Таким образом, подводя итог сказанному, укажем, что длительная мирная совместная жизнь привела к усвоению казаками методов планировки и постройки жилища, домашней утвари горцев.

Дореволюционный исследователь И. Попко отмечал, что «гребенские казаки ставили свои дома по-русски; но они взяли у Кабарды внутреннее убранство домов: в одном углу – оружие и доспехи, развешанные по стене, в другом – постели и одеяла, сложенные правильными кипами, а на самом видном месте на полочках посуда, тщательно вычищенная и нарядно расставленная. Удержались однако же русская печь, русские лавки и высокий стол, а в красном углу – киот с образами» (*Попко* 1880: 112).

Другой исследователь XIX в. также писал о взаимоотношениях терского казачества с чеченцами и другими северокавказскими народами. Он указывал: «вы видите и чеченские низкие сакли, стоящие рядом и на одном дворе с русской избою. В Гребенской станице нет широкой улицы русского села. Домашняя обстановка еще более поражает оригинальностью. Первая комната напоминает скорее чеченскую, нежели жилище русского казака: на стенах развешаны кинжалы, шашки и разное другое оружие кавказского горца; на полу стоят пестрые сундуки, а на них разложены

перины, ковры и коврики азиатского образца и изделия». Сакли, стоявшие рядом с русской избой, были очень похожи на горские. «Образов никаких не видно, и из мебели в ходу чаще чеченская треногая скамеечка, нежели стул или русская скамья» (Статистические монографии 1881: 234).

Таким образом, почти все убранство внутри жилища, помимо планировки, представляло подражание горскому. Также следует отметить, что терские казаки, как и чеченцы, при выборе места для строительства дома соблюдали обычаи, которые были характерны и для чеченцев, т.е. искали «счастливое» место. Например, как и у чеченцев, счастливым считалось то место для постройки хаты, где располагался на отдых рогатый скот (*Хасбулатова* 1984: 123).

Примечательно, что русские, пришедшие на Кавказ, заимствовали, как было сказано, не только планировку жилища и внутреннее убранство дома, но также и более удобную горскую одежду, что могло произойти только в результате жизни по соседству и повседневных контактов. Одежда горца была приспособлена к природным и бытовым условиям Северного Кавказа. Так, исследователь быта наурских казаков писал, что «самый бедный наурец скорее готов остаться несколько дней без куска хлеба... нежели не иметь черкески, в которой он мог бы выйти на улицу, в люди, в церковь по праздникам» (*Востриков* 1904: 253).

Тот же П.А. Востриков писал, что гребенские казачки «носили свех юбки и кофточкн чернй сатиновй бешмет с широкими с отворотами рукавами. Бешмет подпоясывался серебряным поясом, а на груди нанизывались на цепочку серебряные монеты. Костюм казачки вполне походил на костюм, который носят осетинки или местные чеченки» (*Востриков* 1904: 259–260).

Известно, что для чеченца-скотовода важным компонентом одежды была бурка, спасавшая его и в знойное лето, и в холодную зиму, также они носили папахи и черкески. Та же одежда имелась и у гребенских казаков. Н.П. Гриценко писал: «Искавшие вольной жизни люди приходили на Терек в армяках, зипунах, а женщины – в одеждах старорусского покроя. Становясь казаками, они воспринимали более удобную одежду горца.

Одежда и манера ее ношения гребенскими казаками являлась подражанием чеченским джигитам. Казаки носили кавказскую бурку, папаху, башлык и черкеску, бешмет. Украшали себя кавказским поясом, кинжалом и газырями с металлическими или серебряными наконечниками» (Гриценко 1969: 152).

Примечательно, что горцы, в том числе и чеченцы, также восприняли многое у русских. Последствия сближения с русскими также были очевидны, о чем писали многие современники, писатели и путешественники. Некоторые горцы стали носить костюм русского или европейского покроя. С проникновением на Кавказ капиталистических отношений расширились связи горских обществ, кроме того, горское общество еще больше разделилось на бедных и богатых. Капитализм ломал докапиталистические отношения, сохранявшиеся на Кавказе, в том числе и в Чечне, в некоторой степени нивелировал местные особенности. Следует отметить, что постепенно менялся внешний облик горцев, в том числе и чеченцев. Изменения происходили в женской одежде; исследователи писали, что «женщины из богатых семей носили башмаки и туфли городского и местного производства. Вообще в богатых семьях одежда женщин отличалась роскошью и изысканностью. Она изготовлялась из дорогостоящих тканей, обшивалась золотыми и серебряными галунами. Излюбленными украшениями были серебряные пояса, серьги, браслеты» (Народы Кавказа 1960: 363).

Взаимовлияние наблюдалось и в такой сфере быта, как традиционная система питания. Некоторые национальные блюда чеченцев и других народов, например ингушей, перенимали терские казаки. Это «ч'епалгаш» – лепешки с начинкой из сыра, «пресный хлеб», «датий кьалд» – смесь творога с топленным маслом, и др. Чеченцы, в свою очередь, переняли у русских способы приготовления борща, голубцов и других блюд. «Обычный ингушский хлеб выпекался в виде лепешек из пресного теста, но некоторые ингушки научились у русских готовить и заваренное тесто» (Народы Кавказа 1960: 382). У казаков, как и у чеченцев и других народов Кавказа, предпочтение всегда отдавалось приготовлению мясных блюд из баранины.

Таким образом, подводя итог сказанному, следует отметить, что несмотря на то, что в некоторых случаях мирные отношения омрачались враждебными столкновениями, тем не менее с самого раннего периода становления русско-кавказские связи основывались на экономическом общении, на заимствовании торгового, производственного опыта, т.е. на хозяйственной основе.

Примечательно, что торговые связи чеченцев с русскими, которые прослеживаются с глубокой древности, в некоторой степени стали более активными и оживленными с XVI в., с появлением на Северном Кавказе постоянного контингента русского населения, в том числе и на территории Чечни. Устанавливать связи с соседними народами (в первую очередь бытовые, торговые, обменные и т.д.) вынуждала терских и гребенских переселенцев необходимость приобретения продуктов питания. Думается, что сближение происходило на основе взаимных контактов вследствие меновой торговли. Дореволюционный исследователь И. Попко отмечал, что переселенцы достаточно быстро устанавливали тесные контакты с местным населением, «от которых брали на свое обзаведение зерновой хлеб, скот, лошадей и даже жен невенчаных» (Попко 1880: 24).

Проблема развития в Чечне и в целом на Северном Кавказе ярмарочной торговли требует самостоятельного исследования, здесь мы можем дать ей только краткую характеристику. На Северном Кавказе торг ярмарочного типа зародился в XVI–XVII вв. В XIX в. ярмарки стали настоящей необходимостью. Первая ярмарка официально была открыта на Кавказской Линии в 1799 г., она была предназначена для торговли русских купцов с осетинами, кабардинцами, чеченцами и ингушами.

Внимание чеченцев привлекали российские промышленные товары. В Чечню в основном ввозились: ткани, галантерея, фарфоровая посуда, обувь, сахар, мыло, табак и др. Русские купцы, безусловно, преследовали коммерческие интересы; они нередко предпринимали поездки в горские аулы, привозили горцам соль, табак, вино, а для зажиточных – круглые фески, цветной шелк и бумагу, пряности, богатое оружие и др.

Примечательно, что чеченцы и другие народы Кавказа с самого начального периода имели дружественные, культурные и мирные отношения с русскими поселениями и городами-крепостями. Некоторые чеченцы и другие горцы поселялись в русских поселениях и в городах-крепостях, между русскими и горцами заключались межнациональные браки. Е.Н. Кушева пишет: «Появление с половины XVI в. казаков на Тереке и Сунже, постройка на Северном Кавказе русских крепостей повели к установлению сношений предков чеченцев и ингушей с русскими [...] само обилие сведений о “горских земляцах” в русских архивных документах убеждает в том, что эти сношения были довольно оживленными, особенно у гребенских и терских казаков, выходцев из русских крестьян, бежавших на далекую окраину от усилившейся крепостной зависимости, что соседство с “горскими земляцами” наложило сильный отпечаток на антропологический тип, хозяйственный и бытовой уклад гребенского и терского казачества» (Кушева 1963: 87).

Примечательно, что Е.Н. Кушева писала: «аккинцы-ауховцы, поселения которых были недалеко от Сунженского острога и Терского города, вступили в тесные сношения с русскими воеводами [...]. Часть аккинцев оказалась связанной с русским Терским городом более тесно: с конца XVI в. около крепости возникло небольшое поселение “служилых окочан”, живших в так называемой Окоцкой слободе, за рекой Тюменской, рядом с Черкасской слободой, заселенной кабардинцами» (Кушева 1963: 69–70).

Народы Кавказа не только имеют много сходных элементов в материальной и духовной культуре; исторические судьбы этих народов также переплетены. Исследователи справедливо указывают на однотипные географические условия жизни народов Кавказа, глубокие и давние исторические и культурные связи, материальное и духовное взаимовлияние, взаимообогащение культур, поддержку и взаимовыручку в сложных ситуациях.

Нам представляется, что в значительной степени именно экономика, экономические отношения, тесные экономические связи были основой этносоциальных, этнокультурных, бытовых добрососедских отношений. Так, почти все народы Северного Кавказа

приобретали у чеченцев шерстяные изделия (бурки *верта*, сукна *исхар* и др.), жители горных районов Дагестана приобретали у чеченцев зерно. Чечня, по сведениям дореволюционных авторов, считалась «житницей» для народов Северного Кавказа. В свою очередь, чеченцы приобретали у соседних народов различные товары, в частности, большим спросом у них пользовались кабардинские лошади.

Исследователи неоднократно отмечали многообразие и интенсивность различных форм взаимоотношений в экономической сфере между чеченцами, русскими и другими народами Северного Кавказа. Так, «абазины пасли свой скот на землях кабардинцев, ногойцы – на землях “ятигорских черкас”, жители нагорной части Чечни – на землях кумыков. Аварцы и чеченцы, кумыки, кабардинцы и балкарцы, западные адыги, осетины отдавали своим кунам на выпас скот. Жители многих северокавказских аулов вместе трудились на пашнях, заготавливали сено» (Ахмадов 2006: 37).

Частые и всесторонние связи между народами способствовали тому, что горцы и казаки осваивали язык своих соседей; знакомство с иными языками приводило к языковым заимствованиям. Известный русский писатель Л.Н. Толстой, не раз посещавший Кавказ и Чечню, писал: «Молодец-казак щеголяет знанием татарского языка, разгулявшись, даже со своим братом говорит по-татарски». Историк Н.П. Гриценко справедливо отмечал: «веками общаясь между собой, казаки и горцы все время пополняли свой словарный запас за счет русских и кавказских слов» (Гриценко 1969: 157).

Примечательно и то, что казаки перенимали у своих кавказских соседей и некоторые нормы поведения. Так, женщина-казачка, подобно чеченке, никогда не переходила дорогу мужчине, вставала при появлении мужчин, проявляла и другие знаки уважения, как это делали и чеченские женщины.

Таким образом, рассматривая проблему социально-бытовых связей чеченцев с русским народом, с северокавказскими народами, следует указать, что экономические и культурно-бытовые связи и отношения последовательно формировались, развивались и крепили. Примечательно, что во все времена, несмотря на неко-

торые временные неурядицы и коллизии, взаимоотношения соседних народов оставались доброжелательными. Между чеченцами, русским народом и другими народами Кавказа в результате исторически обусловленных взаимоотношений устанавливались прочные экономические, культурные и другие связи, способствовавшие укреплению дружеских отношений.

В представленном сообщении мы затронули лишь некоторые стороны социально-бытовых связей чеченцев с русским народом и другими народами Северного Кавказа. Эта проблема актуальная, сложная и над ней еще предстоит поработать этнологам, лингвистам, фольклористам и другими ученым – исследователям гуманитарных дисциплин. Нам представляется, что актуальной и насущной проблемой историко-этнологической науки следует считать выявление традиций торговых, экономических, культурных и других связей и взаимовлияний народов России и Кавказа, углубленное изучение межэтнических связей и взаимоотношений.

Литература и источники

Ахмадов 2006 – Ахмадов Ш.Б. Из истории этнокультурных связей Нагорной Чечни и Дагестана в XVI–XVIII вв. // Исторические связи народов Дагестана и Чечни: Тезисы докладов. Махачкала, 2006.

Востриков 1904 – Востриков П.А. Станица Наурская // СМОМПК. Тифлис, 1904. Вып. 33.

Гриценко 1969 – Гриценко Н.П. Быт и нравы кавказских горцев и терских казаков. Их взаимное влияние друг на друга // Археолого-этнографический сборник. Т. 3. Грозный, 1969.

Заседателева 1974 – Заседателева Л.Б. Терские казаки. М., 1974.

Косвен 1961 – Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. М., 1961.

Кушева 1963 – Кушева Е.Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI – 30-е годы XVII в.). М., 1963.

Максимов 1890 – Максимов Е.Д. Терское казачье войско. Владикавказ, 1890.

Народы Кавказа 1960 – Народы Кавказа. М., 1960. Т. 1.

Попко 1880 – Попко И.Д. Терские казаки со стародавних времен. Вып. 1. Гребенское войско. СПб., 1880.

Потто 1904 – Потто В.А. Утверждение русского владычества на Кавказе. Тифлис, 1904. Т. 3.

Проништейн 1969 – *Проништейн А.П.* Войско Донское накануне Булавинского восстания // Вопросы военной истории России в XVIII и в первой половине XIX в. М., 1969.

Статистические монографии 1881 – Статистические монографии по исследованию станичного быта Терского казачьего войска. Владикавказ, 1881.

Фадеев 1959 – *Фадеев А.В.* Из истории русско-чеченских экономических и культурных связей // Вестник МГУ. 1959. № 1.

Хасбулатова 1984 – *Хасбулатова З.И.* Жилище и семья у сельского населения Чечено-Ингушетии в конце XIX – начале XX в. // Поселения и жилища народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1984.

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД РОССИЙСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ¹

В период революции 1917 г. национальный вопрос приобрел особую актуальность на окраинах бывшей Российской империи. Одной из них являлась Терская область, располагавшаяся на территории Центрального и Северо-Восточного Кавказа. Ее этнический и конфессиональный состав отличался необычайной пестротой. По данным Всероссийской переписи населения 1897 г., здесь проживали великороссы (вместе с терскими казаками они составляли 29% населения области), чеченцы (23,9%), осетины (10,3%), кабардинцы (9%), ингуши (5,1%), малороссы (4,5%), ногайцы (3,9%), кумыки (3,4%), балкарцы (2,9%), аварцы (1,7%), армяне (1,3%), немцы (1%), а также поляки, грузины, туркмены, карачаевцы, калмыки, евреи, персы (Первая Всеобщая перепись 1903–1905). К 1917 г. на территории региона проживало 1 366 175 человек: 40% населения области составляли казаки и переселенцы из других губерний, а 60% – горцы и кочевники. Православные составляли 41% населения области, лица иных христианских исповеданий – 6%. Около 50% жителей края исповедовали ислам суннитского толка, при этом чеченцы и ингуши придерживались шафиитского мазхаба, остальные мусульмане – ханафитского. Среди вайнахов было много последователей суфизма кадирийского и накшбандийского тарикатов.

На состояние межэтнических отношений в крае большое внимание оказывал неурегулированный земельный вопрос. Терское казачество, составляя 20% населения области, владело 50% удобных для возделывания земель, в то время как горные и многие равнинные районы страдали от малоземелья и аграрного перенаселения. Достаточно отметить, что в горной Чечне избыточ-

¹ Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы Северного и Южного Кавказа: цивилизационные и этнокультурные взаимодействия».

ное население составляло 67%, в горной Осетии – 88%, в Ингушетии – 89% (ЦГА РСО-А. Ф. Р-24. Оп. 1. Д. 32. Л. 20–31; Хубулова 1998: 75). Массовое переселение безземельных крестьян из других регионов России на Терек в конце XIX – начале XX в. обостряло и без того непростую ситуацию в регионе.

Латентное напряжение в области межэтнических отношений существовало в Терской области и в дореволюционный период, а крушение властной вертикали после падения монархии в России и затяжной политической кризис, в который вступила Россия в 1917 г., сказались на состоянии взаимоотношений между отдельными народами, жившими на Тереке. Российская революция 1917 г. на Северном Кавказе и, в частности, на Тереке сопровождалась резкой политизацией этничности и проявлением феномена так называемой этнической мобилизации – осознанием представителями той или иной этнической общности себя в качестве самостоятельной политической силы. Она затронула горские и кочевые народы края, а также казачество.

На динамику межэтнических отношений на Тереке в 1917 – начале 1918 г. оказывали влияние два противоположных процесса. Органы власти Временного правительства, а также лидеры казаков и горцев были заинтересованы в поддержании межнационального мира и внутренней стабильности в регионе. Две крупнейшие общественно-политические организации – Войсковое правительство Терского казачьего войска и Центральный комитет Союза объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана почти сразу после возникновения искали сближения друг с другом. Так, на совместном заседании 5 мая 1917 г. во Владикавказе I съезда горцев Северного Кавказа и II Войскового Круга Терского казачьего Войска товарищ войскового атамана есаул Л.Е. Медяник заявил, что «казаки раз и навсегда отказываются от единоличного управления областью» (Первый горский съезд 1917: 7–10).

Представители горцев, казаков и иногороднего населения на паритетных началах входили в состав Терского областного исполнительного комитета, который 20 мая был объявлен носителем высшей гражданской власти в Терской области до созыва Учредительного Собрания (ГАРФ. Ф. 1788. Оп. 2. Д. 175.

Л. 6–6 об.). Сотрудничество между политическими элитами разных народов Терской области проявилось и после свержения Временного правительства в ноябре 1917 г., когда перед регионом встал вопрос о выборе пути дальнейшего развития. Не желая признавать власть большевиков, 1 декабря ЦК Союза объединенных горцев, Войсковое правительство и Союз городов Терской области образовали Временное Терско-Дагестанское правительство (РГАСПИ. Ф. 354. Оп. 1. Д. 24. Л. 1–2). 5 декабря правительство обратилось к жителям края с декларацией, в которой обозначило главные цели своего существования, среди которых отмечалось сохранение «полного беспристрастия по отношению ко всем без различия национальностям и вероисповеданиям», поддержание порядка в регионе, подготовка к разрешению земельного вопроса «в соответствии с интересами трудящихся масс» (Вперед. 1917).

В то же время, несмотря на все усилия, направленные на недопущение конфликтов на национальной почве и их скорейшее прекращение, ситуация на протяжении лета – осени 1917 г. демонстрировала тенденцию к ухудшению. Обозначилось несколько очагов межнационального (и, в какой-то степени, межконфессионального) напряжения: в Нальчикском округе (между кабардинцами и балкарцами, кабардинцами и карачаевцами, кабардинцами и казаками), во Владикавказском и Назрановском (между осетинами и ингушами), Хасавюртовском (между кумыками и чеченцами и между мусульманским населением и христианскими переселенцами из других губерний России – великороссами, малороссами, немцами и др.), в Моздокском и Кизлярском отделах (между казаками и чеченцами). Но самым разрушительным и кровопролитным стал конфликт между чеченцами и ингушами, с одной стороны, и терскими казаками – с другой в Сунженском отделе, получивший название «война на Сунженской линии». В июле начались отдельные вооруженные стычки, которые осенью переросли в ожесточенные сражения, в ходе которых было разгромлено несколько станиц и аулов.

Осенью 1917 г., несмотря на все усилия властей и общественных организаций, ситуация продолжала ухудшаться, а зимой

1917–1918 гг. практически полностью вышла из-под контроля, поставив Терскую область на грань межнациональной войны. На Сунженской линии и в районе Грозного начались полноценные боевые действия между казаками и горцами. Попытки умеренных политических сил остановить межнациональную войну успехом не увенчались. 13 декабря в результате столкновения с радикально настроенными солдатами был убит войсковой атаман М.А. Караулов, бывший одним из главных поборников сохранения мирных взаимоотношений казаков с горцами. 27 декабря в Грозном казачьими радикалами был убит пытавшийся остановить войну известный чеченский шейх Д. Арсанов.

Начало нового, 1918 г. ознаменовалось кровопролитными межнациональными столкновениями во Владикавказе, в которые оказались вовлечены ингуши, осетины, казаки и солдаты. Город подвергся страшному разгрому. Межнациональные столкновения захлестнули Хасавюртовский округ, в результате которых к весне было уничтожено несколько десятков переселенческих сел и хуторов, а 22 апреля был разрушен окружной центр Хасавюрт. Земельный конфликт между жителями пограничных селений Ольгинское (осетины) и Базоркино (ингуши) послужил поводом к кровопролитному вооруженному противостоянию.

Главной причиной, лежавшей в основе всех межэтнических конфликтов, как отмечалось выше, был неурегулированный аграрный вопрос. Представители этнических групп, в наибольшей степени страдавших от безземелья, настаивали на уравнительном земельном переделе. Противостояние казаков и горцев осложнялось, кроме того, разной конфессиональной принадлежностью и памятью о том, что царское правительство во время и после Кавказской войны передало казакам земли, на которых некогда проживали горцы.

И в казачьем, и в горском движении существовали экстремистские течения, лидеры которых, стремясь к захвату власти, разжигали межнациональную и межконфессиональную рознь. Среди горцев это были шариатисты, выступавшие за выход Кавказа из состава России и провозглашение мусульманской теократической монархии. Лидером наиболее непримиримого крыла

исламистов был аварский шейх Узун-Хаджи Салтинский, призывавший к немедленному введению шариата и изгнанию всех «гяуров» с Кавказа. Его мюриды принимали активное участие в разгроме Хасавюрта и населенных пунктов, в которых большинство составляли христиане. Узун-Хаджи был противником каких-либо компромиссных договоров с казачеством.

Схожую позицию занимали и казачьи экстремисты, возглавляемые радикально настроенными офицерами. Развернув шумную кампанию по дискредитации войскового атамана М. Караулова, а впоследствии его преемника Л. Медяника, они пытались торпедировать все их предложения, направленные на поиск компромисса с горцами. Во второй половине декабря Сунженский и Моздокский отделы вышли из подчинения войсковому атаману, сформировав так называемые отдельные «военно-революционные Советы» (Музаев 2007: 331). Сформированные ими отряды установили режим блокады Горной Ингушетии и производили нападения на горские аулы. Радикалы не желали идти ни на какие уступки ингушам и чеченцам и готовы были даже признать власть большевиков, если бы те согласились оказать им военную помощь против горцев.

Наконец, нельзя не учитывать фактор усиления в условиях слабости центральных и местных властей стихийных процессов, проявившихся в росте уголовного бандитизма, падении дисциплины в многочисленных воинских частях, расквартированных в области. Развал экономики и снижение жизненного уровня масс провоцировали рост преступности, принимавшей форму так называемого абречества. В конце 1917 – начале 1918 г. банды абреков объединяются в крупные отряды, которые начинают терроризировать села и города. Попытки использовать стремительно терявшие дисциплину и политизировавшиеся войска для поддержания порядка и борьбы с абреками приводили к обратному эффекту. Развал Кавказского фронта также привел к резкому ухудшению обстановки на Тереке. Многочисленные эшелоны с неуправляемыми массами вооруженных дезертиров буквально «затопили» Терскую область. Бытовые конфликты, которых в обстановке революционного хаоса случалось великое множе-

ство, в полиэтническом регионе неизбежно приобретали национально-религиозный оттенок и приводили к втягиванию в них широких масс населения, на руках у которого находилось много оружия. Первоначальный повод конфликта быстро забывался, он перерастал в погром, сопровождавшийся человеческими жертвами. Именно по такому сценарию происходили межэтнические столкновения в Хасавюрте, Грозном и Владикавказе в 1917 – начале 1918 г.

Неоднократные попытки конфликтующих сторон прийти к мирному соглашению заканчивались неудачей. 19 января 1918 г. в Назрани состоялось заседание Ингушского и Осетинского национальных Советов с Войсковым правительством Терского казачьего войска, в ходе которого стороны договорились начать процесс мирного урегулирования (Горская жизнь 1918а), но боевые действия на Сунженской линии и в районе Грозного не прекращались. 23 января Осетинский и Ингушский национальные Советы в очередной раз подтвердили свою приверженность идее урегулировать спорные вопросы путем переговоров (Горская жизнь 1918а). Однако достичь мира вновь не удалось. Тогда появилась идея созвать съезд всех народов Терской области, который должен был урегулировать ситуацию. В то же время казачьи радикалы надеялись, что им удастся заручиться поддержкой съезда и убедить делегатов объявить войну чеченцам и ингушам.

В предстоящем съезде приглашали принять участие всех жителей региона, независимо от их национальной, классовой и сословной принадлежности, «кроме племен, восставших против мирных граждан, нагло попирающих человеческие права и законы и не желающих жить дружно с прочими жителями» (Горская жизнь 1918а). Под этими «племенами» имелись в виду ингуши и чеченцы, которых на съезд не пригласили. Однако среди организаторов съезда были и противники войны. 15 января во Владикавказе представители большевиков, социал-демократов-интернационалистов, меньшевиков, эсеров и осетинской Революционно-демократической партии «Кермен» образовали так называемый социалистический блок, целью которого являлась «борьба с контрреволюцией и предотвращение быстро надвига-

ющей в крае межнациональной войны, грозящей потопить в крови не только революцию, но и местные народы» (Горская жизнь 1918б).

I съезд народов Терека начал свою работу 25 января в Моздоке. В самом начале работы съезда делегаты-кабардинцы заявили, что «со времен Иоанна Грозного мы жили мирно с русскими и желаем так же жить всегда», а осетины предложили создать единую демократическую бессловную организацию (Протоколы заседаний 1918: 30–31). 26 января выступившие руководители Моздокского отдельского военно-революционного Совета предложили съезду санкционировать наступление против Чечни и Ингушетии, однако после бурного обсуждения большинством в 168 голосов против 132 приказ о начале боевых действий против горцев был отменен. Присутствующие решили направить к чеченцам и ингушам мирную делегацию с предложением о прекращении огня и начале мирных переговоров с казаками (Протоколы заседаний 1918: 34). 31 января был избран Временный Терский областной Народный Совет, в состав которого вошли 8 казаков, 6 осетин, 5 кабардинцев и 10 иногородних (Протоколы заседаний 1918: 54).

Ингушский национальный Совет на своем заседании во Владикавказе 19–20 февраля одобрил мирные инициативы, выдвинутые съездом, и заявил, что, со своей стороны, готов прекратить огонь, если казаки примут аналогичное решение (Горская жизнь 1918в). 28 февраля съезд ингушского народа в Назрани постановил прекратить боевые действия против казачьих станиц и послать своих представителей на II съезд народов Терека. Что касается чеченцев, то 16 февраля на общенациональном съезде было принято решение начать мирные переговоры, если казаки, в свою очередь, согласятся на некоторые уступки. Однако казачьи радикалы наотрез отказывались слышать о мире. Военно-революционный комитет Сунженской линии готовился к новым боям и разрабатывал планы наступления на горцев. Узун-Хаджи выступал против каких-либо переговоров с «гяурами» и настаивал на подготовке к решительному штурму Грозного, однако другая часть шейхов, группировавшаяся вокруг С. Гойсумова, понимая, что

в одиночку чеченцы не смогут противостоять всей области, склонялась к заключению перемирия (Музаев 2007: 357). В результате на съезд народов Терека отправился только один чеченский делегат – А. Шерипов.

1 марта II сессия съезда народов Терской области начала работу в Пятигорске (Съезды народов Терека 1977: 98–99). Главный вопрос, стоявший перед делегатами, заключался в поиске выхода из тупика межнациональной вражды. В день открытия съезда радикалы инспирировали новый всплеск вооруженных столкновений на Сунженской линии, однако на съезде сторонники войны оказались в меньшинстве. 8 марта в Пятигорск прибыли представители ингушей и чеченцев, включившиеся в общую работу съезда, что, безусловно, укрепило его легитимность в качестве правомочного форума, представлявшего многонациональный народ Терека. 9 марта был определен государственно-правовой статус Терской области. Она была названа составной частью Российской Федерации – «союзом народов и племен, живущих в ее пределах, политическое участие которых в управлении областью выражается в пропорциональном представительстве в составе единого объединенного органа государственной власти». Область мыслилась в качестве отдельной административной единицы, представляющей собой территориальный союз чеченцев, русских, терских казаков, иногородних, осетин, кабардинцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев, кумыков и др. Национальные меньшинства получали возможность создания национально-персональной автономии для ограждения и защиты своих национально-культурных прав. В органах национально-территориального самоуправления им гарантировалось представительство «пропорционально числу членов каждого меньшинства» (Съезды народов Терека 1977: 157–158).

В структуре областного Народного Совета еще на I съезде народов Терека в Моздоке была создана коллегия по национальному вопросу (председатель – кабардинец Л. Базиев), на которую была возложена задача предотвращения конфликтов на национальной почве и привлечения представителей всех народов Терека на сторону новой власти. В марте 1918 г. появился наркомат по национальным делам в составе Терского Совнаркома, который

возглавил ингуш Г.С. Ахриев (в августе его сменил чеченец А.Д. Шерипов, в декабре – кабардинец Б.Э. Калмыков). Он принимал участие в подготовке и проведении национальных съездов в округах Терской области (осетинских, ингушских, чеченских и т.д.), участвовал в разрешении спорных вопросов (в том числе возникавших на почве кровной мести) между представителями различных этнических групп, способствовал их примирению, нормализации взаимоотношений между горским и русскоязычным населением области.

В составе высшего органа власти на Тереке – областного Народного Совета – действовали постоянные национальные фракции, представлявшие интересы крупнейших этнических общностей, пропорционально их численности: чеченская (13–14 человек), осетинская (8 человек), кабардинская (6–7 человек), ингушская (3 человека), балкарская (2 человека). Наряду с ними с первых дней существования Совета в его структуре были представлены фракции казаков (8–10 человек) и иногородних (10–17 человек).

Весной 1918 г. удалось прекратить осетино-ингушский конфликт, вооруженное противостояние на Сунже и в Хасавюртовском округе. Для окончательного закрепления мирных договоренностей созывались смешанные межнациональные съезды, которые проходили под председательством членов Терского Народного Совета. Тем не менее полностью устранить причины конфликтов не удалось. Хотя война между горцами и казаками была прекращена (впрочем, локальные стычки в Сунженском отделе продолжались на протяжении всей весны), они не доверяли друг другу, как, впрочем, не было полного взаимопонимания и между горскими народами (Гюев 1984: 133). Более того, некоторые мероприятия новых властей в социально-экономической и политической сфере способствовали нарастанию напряженности в крае.

На III съезде народов Терека в мае 1918 г. в Грозном чеченские и ингушские делегаты настойчиво указывали, что единственным залогом прочного межнационального мира в Терской области будет справедливое решение земельного вопроса, пони-

маемое как передача части казачьих земель горцам. А.Д. Шерипов недвусмысленно дал понять, что «армия безземельных горцев не может оставаться больше в рабском состоянии покоя и, если она поднимется, ничто не в силах будет ее удержать. Если эта армия не получит удовлетворения своих законных нужд и чаяний, то она может стать страшной силой в руках контрреволюционеров» (Съезды народов Терека 1977: 323, 334).

На съезде происходит сближение чеченско-ингушской делегации с большевиками. Последние рассчитывали использовать горцев в качестве ударной силы, которая расчистила бы им путь к власти. По их инициативе было принято решение о передаче земель четырех станиц Сунженского отдела (Аки-Юртовской, Фельдмаршальской, Тарской и Сунженской) ингушам и переселении казаков в Пятигорский отдел. Кроме того, был фактически узаконен захват чеченцами земель переселенцев в Хасавюртовском округе, так как жителей разоренных слобод и хуторов было решено наделить землей в других местах области (Съезды народов Терека 1977: 331). Всего же из 70 казачьих станиц Терской области, в которых проживало около 280 тысяч человек, намечались переселить 18 с населением 60 тысяч человек. Эти решения вызвали недовольство казачества.

В начале июля в Терской области вспыхнуло массовое казачье антибольшевистское восстание (Цуциев 1998: 49–50). В августе 1918 г. в войну с большевиками, доминировавшими в областном Совнаркоме, вступили Кабардинский и Осетинский национальные Советы. Кабардинцы обвиняли большевиков в предоставлении преимуществ балкарцам и иногородним, осетины – в поддержке ингушей и стремлении решить аграрный вопрос в их пользу. Осетины координировали свои действия с казаками (следует отметить, что часть терских казаков была осетинами по этническому происхождению), а кабардинцы пропустили осенью 1918 г. через свои земли казачьи отряды, отступавшие на соединение с Добровольческой армией, снабжали их продовольствием и теплой одеждой. Ингуши, напротив, встали на сторону большевиков. Красным удалось заручиться поддержкой довольно многочисленной во Владикавказе молоканской общи-

ны, представители которой подвергались дискриминации до революции. В результате летом 1918 г. в Терской области началась полномасштабная Гражданская война, среди причин которой – тесным образом переплетенные социальные, экономические, политические, этнические, конфессиональные факторы.

Поражение повстанцев в декабре 1918 г. привело к репрессиям против казаков, что вызвало протесты со стороны большей части делегатов V съезда народов Терека. В частности, против принудительного переселения казаков выступила осетинская делегация. Ее представитель С.А. Такоев заявил: «Мы все – и горцы, и казаки – одна трудовая семья, и нам необходимо жить в мире и братстве. Но уничтожая чересполосицу путем переселений, мы снова подойдем к гражданской войне» (Съезды народов Терека 1978: 239).

В январе – феврале 1919 г. власть в Терской области была захвачена белыми. Им также пришлось решать национальный вопрос в регионе. Деникинцы декларировали равноправие всех граждан «без различия национальностей, сословия и вероисповедания», все религиозные конфессии и организации получили «полную свободу» и «покровительство закона». В то же время подчеркивалась неприкосновенность особых прав и преимуществ, «издавна принадлежащих казачеству», Православная Церковь объявлялась «Первенствующей», а русский язык – государственным. Гарантируя на словах равноправие всех этнических групп перед законом, на деле деникинская администрация ввела своего рода сегрегацию, разделив все кавказские этносы на «мирные и трудолюбивые» (к ним относились кумыки, ногайцы, осетины, кабардинцы, некоторые дагестанские народы) и «разбойные» (чеченцы, ингуши) (ГАРФ. Ф. Р-440. Оп. 1. Д. 23. Л. 3 об.). Соответственно, народы, отнесенные ко второй группе, подвергались дискриминации в быту, их интересы местными властями учитывались в последнюю очередь, что обостряло и без того сложную этнополитическую обстановку в крае, провоцируя всплеск межнациональных конфликтов. Помимо этого, белогвардейцы вернули все земли терским казакам, которые советская власть передала было горцам, обязав последних возместить каза-

честву и иногородним переселенцам все убытки, причиненные начиная с 1914 г.

Данные меры привели к новому обострению социальной и межэтнической обстановки на Тереке. С середины лета 1919 г. в горах вспыхивают антибелогвардейские восстания, получившие наибольший размах в Чечне. Использование для их подавления терских казаков только усиливало этноконфессиональный антагонизм в регионе. В этой ситуации Войсковое правительство Терского казачьего войска проявляло интерес к заключению тесного политического союза с осетинами и кабардинцами, тем более что осетинские лидеры демонстрировали готовность «слияния с великим русским народом в лице терского казачества на началах сохранения морально-бытовых основ» (Цветков 2009: 192). Появилась идея выделить земли, занимаемые ингушами и чеченцами, в отдельную Сунженскую область, что позволило бы окончательно разграничить земельные владения каждого народа и избежать межнациональных столкновений в будущем. В Терской же области казаки, осетины и кабардинцы получали бы равные права, а в будущем, возможно, образовали бы единое сословие (Цветков 2009: 192). Однако провести это решение в жизнь не удалось.

В марте 1920 г. белые потерпели поражение, и в Терской области была восстановлена Советская власть. Поскольку казачество в массе своей поддерживало белых, а ингуши и чеченцы проявили себя в качестве наиболее непримиримых противников белогвардейцев, большевики в первую очередь учитывали их интересы. Были вновь выселены станицы Сунженская, Тарская и Аки-Юртовская, а в конце июля Терский областной ревком распорядился выселить еще несколько станиц Сунженской линии (Жутикова 2005: 130–153). Это решение вызвало недовольство казаков и привело осенью 1920 г. к восстаниям. Большевики ответили новыми репрессиями. В начале ноября 1920 г. было депортировано все население станиц Михайловской, Самашкинской, Закан-Юртовской (Романовской), Ермоловской и Калиновской – 21 806 человек. 14 октября 1920 г. было принято постановление ЦК РКП(б), в котором признавалось необходимым

«возвращение горцам Северного Кавказа земель, отнятых у них великорусами».

К весне 1921 г. население 11 терских станиц вынуждено было покинуть свои дома. Председатель комиссии ВЦИК по наделению горцев землей в феврале 1921 г. доложил во ВЦИК, что из Терской области «выселено более 25 тысяч трудового населения» (Жупилова 2005: 130–153). Осуществлением такого решения большевики намеревались «установить, наконец, мир между горцами и казаками» в Терской области. Однако достичь прочной стабилизации межэтнических отношений в регионе подобными силовыми акциями было невозможно. В результате в начале 1921 г. с целью национально-территориального размежевания казачьего и горского населения было принято решение создать отдельную Терскую губернию с центром в городе Георгиевске, включив в ее состав Кизлярский, Пятигорский и Моздокский отделы бывшей Терской области, Свято-Крестовский уезд Ставропольской губернии и территорию Караногайской степи (ГАРФ. Ф. Р-5677. Оп. 2. Д. 191. Л. 2). Остальная часть Терской области была преобразована в Горскую Автономную Советскую Социалистическую Республику со столицей во Владикавказе.

Подводя итоги, следует отметить, что межэтнические отношения в Терской области в 1917–1920 гг. развивались сложно и драматично. Полиэтничный и поликонфессиональный регион до революции обладал значительным конфликтным потенциалом, и прогрессирующий развал государственности на фоне обострения социально-экономических проблем стал своего рода толчком к переходу латентных межэтнических конфликтов в вооруженное противостояние. В то же время на протяжении всего периода и органы государственной власти, и общественно-политические организации, выражавшие интересы различных этнических и сословных групп, предпринимали неоднократные попытки к достижению мирного урегулирования. Однако полностью устранить противоречия, порождавшие конфликты, не смогло ни коалиционное правительство Терской Советской Республики, ни белогвардейское, ни советское руководство. Это послужило одной из причин упразднения Терской области в начале 1921 г. и

фактического раздела ее на «казачье-иногородную» и «горскую» части. Тем не менее национальный вопрос на Тереке сохранял свою актуальность, и новым властям в новых исторических условиях приходилось решать вопросы укрепления межэтнических отношений в данном регионе.

Литература и источники

Вперед. 1917 – Вперед. 1917. 5 дек.

Гюев 1984 – *Гюев М.И.* Казачество Терека в революции и в начальный период Гражданской войны // Казачество в Октябрьской революции и Гражданской войне: Материалы Всесоюзной научной конференции. Черкесск, 1984.

Горская жизнь 1918а – Горская жизнь. 1918. 25 янв.

Горская жизнь 1918б – Горская жизнь. 1918. 26 янв.

Горская жизнь 1918в – Горская жизнь. 1918. 10 февр.

Музаев 2007 – *Музаев Т.М.* Союз горцев: Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 – март 1918 г. М., 2007.

Первая Всеобщая перепись 1903–1905 – Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Табл. XIII: Распределение населения по родному языку. (Губернские итоги). Т. 51–89. СПб., 1903–1905.

Первый горский съезд 1917 – Первый горский съезд 1 мая 1917 г. Стенографический отчет / сост. Б. Далгат. Владикавказ, 1917.

Протоколы заседаний 1918 – Протоколы заседаний I всеобщего демократического съезда Терской области. Владикавказ, 1918.

Съезды народов Терека 1977 – Съезды народов Терека в 2 томах. Орджоникидзе, 1977. Т. 1: Сборник документов и материалов.

Съезды народов Терека 1978 – Съезды народов Терека в 2 томах. Орджоникидзе, 1978. Т. 2: Сборник документов и материалов.

Хубулова 1998 – *Хубулова С.А.* Население Терской области накануне Октябрьской революции // Национально-государственное и федеративное строительство на Северном Кавказе: опыт, проблемы, специфика. Владикавказ, 1998.

Цветков 2009 – *Цветков В.Ж.* Белое дело в России. 1919: Формирование и эволюция политических структур Белого движения в России. М., 2009.

Цуциев 1998 – *Цуциев А.А.* Осетино-ингушский конфликт (1992–...): его предыстория и факторы развития: Историко-социологический очерк. М.: Росспэн, 1998.

ДОМОСТРОИТЕЛЬНАЯ ТЕХНИКА ИНГУШЕЙ И СОВРЕМЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ СТРОИТЕЛЬСТВА

Строительная техника и традиционная народная архитектура относятся к тем элементам материальной культуры этноса, которые наглядно демонстрируют традиции и обычаи, их значимость для народа и влияние на повседневный жизненный уклад общества. Эти элементы материальной культуры становятся еще более важными в настоящее время, когда унификация и однообразие стали визитной карточкой современного мира. Следует также отметить, что при изучении этнической истории домостроительные традиции народа являются важным источником, позволяющим наиболее полно понять культуру этноса.

Сведения о жилище ингушей прошлых веков содержатся в письменных источниках. В горах из-за сложности рельефа не строили таких больших домов, как на равнине. Жилищем служили жилые башни. Л.Л. Штедер в конце XVIII в. писал: «Они живут в высоких неприступных башнях, возведенных из необработанных камней» (*Shteder* 1796: 15). Жилые башни были трехэтажными и имели прямоугольное основание. Размеры башен в основании равнялись 6-15 × 4-9 м. Высота построек колебалась от 8 до 12 м, кровля сооружалась плоская, земляная. Вход в постройку устраивался через дверь нижнего этажа. Сообщение с последующими этажами осуществлялось при помощи приставной лестницы (*лоаме*) через лаз в одном из углов внутренних помещений. В центре всех построек устанавливали каменный столб, служивший опорой для межэтажных бревенчатых перекрытий. Целям обороны башни служили специальные боевые щели в стенах второго и третьего этажей, а также камни, уложенные рядами на кровле. Каждый этаж имел четко определенную функцию. Первый служил хлевом, здесь хранились запасы зерна, корм для скота, орудия труда и средства передвижения. Второй этаж был жилым, третий предназначался для приема гостей. В центре жилища располагался священный для каждого горца очаг, на надочажной цепи подвешивали котел для приготовления пищи

(Мужухоев 1977: 56). При строительстве в основание башни (*лард*) укладывали камни-монолиты. Угол (*са, милинг*) и стены (*пен*) укреплялись специальным большим угловым камнем (*саьньг*), который выступал внутрь и служил опорой для перекрытий на этажах (Алироев 1994: 23). В одних случаях функцию фундамента выполняла каменистая почва, в других – специально подбираемые твердые и водостойкие материалы.

Жители горного с. Гвилети большей частью жили в домах, построенных из шиферных плит, сложенных на глине. В них было три отделения: одно длинное – для скота, другое поменьше – для семьи, и третье, еще меньше, – для приема гостей. Анонимный автор подробно описал гостевую комнату: «В одном углу стоял стол, накрытый чистой холщовой скатертью с вышитыми по краям красными петушками. На стене, против стола, висело зеркало в ярко-красной раме с закинутым за него полотенцем тоже с вышитыми концами. Вдоль стен стояли скамьи. В другом, противоположном первому, углу стояла простая деревянная кровать, застланная ситцевым одеялом. На вымазанной белою глиною стене, на вбитых крючках и гвоздях висели казачье седло, уздечка, ременный треног, ружье-кремневка и старый потертый саквояж. Две простых табуретки и расшатанный соломенный стул дополняли обстановку. Комната освещалась двумя крошечными окошками. В противоположной входу стене был сделан камин, чисто выметенное дно которого освещалось лучом света, падавшего сквозь прямую трубу» (Вл. К-нь 1900: 51). Строительный материал для стен определялся наличием в данной местности того или иного сырья: леса, камня, глины, извести, камыша. Вместе с тем следует отметить, что несмотря на сырьевую зависимость границы распространения тех или иных типов жилища не всегда совпадали с границами ландшафтных зон, поэтому тип жилища мог варьировать в любой местности. Исключение составляли башни, которых не было на равнине.

В лесистых предгорьях наибольшее распространение имели турлучные и деревянные дома. Н.Ф. Грабовский писал: «Жилища построены частью из камня, частью из дерева; по недостатку места к просторной постройке сакли лепятся одна на другую амфи-

театром и образуют вид ступеней» (*Грабовский* 1868: 37). Планировка жилища в горной и плоскостной зоне имела свои особенности. Для первой зоны была характерна вертикальная планировка, обусловленная малоземельем. Занимая под строение минимум земли и надстраивая 2–3 этажа, сельчане получали площадь жилища необходимых размеров.

Важной составляющей жилища был очаг, располагавшийся в центре помещения. Он представлял собой небольшое кирпичное или каменное возвышение с углублением в середине для собирания жара; над очагом висела большая железная цепь, к которой прицепляли котел. Дым выходил в небольшое отверстие в потолке, отчего верхняя часть помещения бывала покрыта черной блестящей сажей. От этого внутренняя часть дома имела мрачный вид. Низенькое окошечко с южной стороны слабо освещало помещение. По стенам тянулись в два-три яруса полки, уставленные разнообразной посудой. В задних уголках, на менее видных местах, плотной массой стояли скромные закоптелые котелки, чашки, а под ними, на самом полу – кадушки с кислым молоком, сыром или кожаные мешки с кукурузой. Платье, т.е. лишние полушубки и куски толстого серого сукна, служащие плащами, помещались на вешалках или на широких кроватях, служащих спальным местом для детей (*Ахриев* 1872а: 3–4).

Кроме общего, семейного жилища состоятельные ингуши имели женские сакли и дома для гостей – кунацкие. «Женские сакли бывают самыми чистыми, в них помещаются лучшие домашние вещи: две-три перины, покрытые полосатой парусиной, тюфяки, одеяла, циновки и т.п. Все эти вещи скатываются в форме цилиндров и располагаются на двух-трех полках, тянущихся по стене; на самом видном месте помещаются два-три сундука туземной работы, с пестрой металлической обивкой. В таком виде семейная сакля сильно походит на лавку с красным товаром, так как тюфяки, одеяла и тому подобные вещи покрываются ситцами самых пестрых и ярких цветов. Кунацкие сакли или гостиная комната *хъашан цIа* почти не имеют никакой утвари, кроме низеньких скамеечек, кровати и висящей на стене – выделанной с шерстью – бычьей кожи; последняя служит подстилкой под ко-

лени для молящегося хозяина или гостя. Помещения для домашнего скота в аулах, находящихся на плоскости, располагаются на задних местах двора, а в горных аулах рядом с жилой саклей; во многих горных саклях вход в овечьи хлевы и сакли – общий» (Ахриев 1972б: 3–4).

Комбинированные строительные материалы позволяли делать жилище более удобным, практичным, а само строительство более экономичным. Г. Гегечкори отмечал: «Передняя и левая боковая деревянные стены обмазаны глиной и выбелены известью, остальные две каменные стены – сухой кладки» (Гегечкори 1968: 252).

Основным типом жилья на равнине в течение всего XIX в. был турлучный дом, основу которого составлял плетень, обмазанный глиной с добавлением мелко рубленной соломы. Для строительства колья вбивались по углам и периметру площади, намеченной под жилище, на равном расстоянии один от другого, точно так, в той же технике, как и при возведении плетеной изгороди. Что примечательно, «при закладке дома первый кол вбивался в юго-западном углу (в направлении Мекки, как говорили в старину), и дальнейшее движение совершали слева направо» (Кобычев 1982: 80). Затем колья оплетали лозой по горизонтали, ведя плетение слева направо и закрепляя его через каждую пядь (25–30 см) более толстым прутком. Таким же утолщенным прутком завершали все плетение, возводя переднюю и заднюю стены до высоты 2–2,5 м (Мамбетов 1971: 157). Турлучный дом мог быть и овальным, но обычно имел прямоугольную форму.

Для обмазки плетня готовили специальный замес. На ровной площадке, укрепив борта досками или камнями, насыпали глину и на ночь заливали ее водой для раскисания, утром глину посыпали соломой, затем заводили в глину лошадей и водили их по кругу, постепенно добавляя солому. Таким образом глина перемешивалась с соломой, и когда эта масса становилась однородной, ею обмазывали стены будущего дома с обеих сторон. После высыхания первого слоя глины на стенах бывали трещины и заметные шероховатости, которые покрывали еще одним слоем глиняной смеси. Технология приготовления этой смеси была такой же, как и в предыдущем случае, но вместо соломы добавляли кон-

ский навоз. Приготовленным глиняным раствором повторно обмазывали жилище. После полного высыхания дом белили. Крыша была двускатная, крытая соломой. Потолка не было. Пол был земляной. Дом состоял из нескольких комнат. По мере разрастания семьи к дому пристраивали новые комнаты для каждого женатого члена большой неразделенной семьи. В результате образовывался длинный дом (*дяха цла*), состоявший обычно из 3–5 комнат с отдельными выходами на террасу (*ийче*) (Чемурзиев 2013: 47).

Были и деревянные бревенчатые жилища, а также возведенные в каркасно-закладной технике. О бытовании подобных жилищ в бассейне р. Фортанги писал М.А. Иванов (Иванов 1904: 50). В.П. Кобычев полагал, что закладная техника получила наибольшее распространение во второй половине XIX в. и в предреволюционные годы и была обусловлена сокращением площади строевого леса: «При закладной технике в дело шли и горбыли, и мелколесье, и даже кустарник, из которого делали плетни, заполняя ими пространство между столбами и базами. В последнем случае, впрочем, говорить о закладной технике можно лишь в той мере, что она послужила исходной основой для конструкции, которую правильнее было бы квалифицировать как каркасно-турлучную. Важным аргументом в пользу того, что закладная техника развивалась в результате исчезновения строевого леса, служит то обстоятельство, что жилища, выстроенные целиком в закладной технике, встречались в прошлом довольно редко. Намного чаще закладная техника сочеталась со срубом и кладкой из камня» (Кобычев 1982: 84).

Для строительства дома типа *цла* заготавливалась древесина. Стены строились в вертикально-закладной технике из разрубленных пополам бревен. Заостренными концами эти бревна сверху и снизу упирались в гнезда, специально вырубленные по всей длине поперечных балок. Обструганные топором четырехгранные балки прерывались в тех местах, где в стену были встроены каменные столбы. В передней стене таких столбов было два, и их высота, как и высота стен дома, не превышала 2,5 м (Гегечкори 1968: 252).

В сезон летних работ ингуши пользовались деревянными шаламами: «на вбитых в землю стойках, с развилками вверх, уло-

жены были по верху перекладины в таком порядке, что средняя перекладина возвышалась на аршин над крайними. На эти перекладины поперек наложен был накатник из двухвершковых жердей, привязанный к перекладинам кручеными березовыми ветвями, на накатник наложен был довольно толстый слой сена, и таким образом получался навес. Преобразовать же этот навес в шалаш большой трудности не составляло. Стоило только приставить на ребро к стойкам заранее заготовленные переносные плетни и привязать их теми же прутьями: получались стены, пропускавшие воздух и свет. На земле посередине шалаша лежало несколько камней для очага, на котором пастухи варили себе пищу» (*Вл. К-нь* 1900: 51). Существовали временные жилища (*жел*), выложенные из камня. Во время выпаса скота на летних пастбищах в Джейрахском районе и в настоящее время пастухи живут в подобных жилищах. Делали ингуши и обычные шалаши из деревянных прутьев, покрытых сверху соломой (*Албогачиева, Чемуризев* 2013: 163).

С конца XIX в. под влиянием южнорусской домостроительной культуры в Ингушетии стали строить саманные дома. «Жилища ингушей, – писал Н.Ф. Грабовский, – начинают изменять свою внешность: вместо жалких турлучных лачуг, называемых саклями... можно увидеть рубленные из дерева или сложенные из саманного кирпича дома с черепичными крышами, окнами и дверьми на русский манер» (*Грабовский* 1968: 33). Саманный кирпич изготовлялся по такой же технологии, как и при строительстве турлучных домов, с той лишь разницей, что приготовленную глиняную смесь укладывали в специальные формы в виде кирпича, основательно просушивали на солнце и уже затем строили дом. В таких домах имелся деревянный пол.

На рубеже XIX–XX вв. появляются дома, сложенные из обожженного кирпича, с черепичными крышами. Таких домов в Ингушетии в рассматриваемый период было немного из-за дороговизны строительных материалов. Чаше строили дома, комбинируя строительные материалы. Самые дорогие материалы использовались для фасада, боковые и задние стены строили из саманного кирпича и камня. Комбинированное жилище было бо-

лее дешевым, но в то же время соответствовало модным тенденциям своего времени (Чемурзиев 2013: 63).

После революции и Гражданской войны продолжался процесс окончательного вытеснения строений турлучного типа и замена их саманными; крыши тоже видоизменились: плоские и пологие двускатные крыши были заменены на крутые островерхие двух- и четырехскатные кровли, крытые черепицей и шифером (Кобычев 1982: 90). В последующие годы отмечался постепенный экономический рост края, но начавшаяся война, а затем депортация заморозили процесс строительства жилья. Однако знание технологии строительства и навыки, имевшиеся в этом деле, помогли ингушам выжить в депортации. Привычные для ингушей турлучные дома оказались очень холодными и непригодными в той климатической зоне, поэтому ингуши стали использовать дерн – верхний слой почвы, густо заросший травой, скрепленный корнями многолетних растений. Именно он стал служить строительным материалом. Из него нарезали одинаковые «кирпичики», которые укладывали на большие плоские камни, служившие фундаментом, по периметру будущего дома. Толщина «кирпичиков», которая соответствовала ширине стены, могла быть от полуметра и более, в зависимости от климатической зоны. При возведении некоторых строений делали углубления в почве и клали туда доски или просто утрамбовывали деревянный каркас с проемами для окон и двери. Когда кладку завершали, изнутри стены обмазывали глиной и затем белили. Крышу укрепляли деревянными балками и снаружи также покрывали дерном. Строительство таких домов начинали весной, чтобы дом за лето мог просохнуть, так как самым большим недостатком этого типа жилища была его высокая влажность (Чемурзиев 2013: 50).

После реабилитации и возвращения в родные края ингуши стали постепенно возобновлять строительство или реконструировать старое жилье, которое за годы депортации было разрушено или нуждалось в капитальном ремонте. При строительстве нового жилья стали использовать современные строительные материалы: шифер, обожженный кирпич, железо. Чаще строили саманные дома, крытые шифером.

Уникальность ингушского дома в том, что в зависимости от принадлежности к тому или иному религиозному братству (*вирду*) планировка и сама строительная конструкция имеют существенные отличия. Так, в братствах кадирийя при строительстве дома в одной комнате делаются полы с усилением, потому что во время зикра, который устраивается во время похорон, поминок, в месяц Рамадан, приглашается несколько десятков мюридов для исполнения религиозных песнопений (*назым*) и *зикра*. В основание пола, на твердую основу, укладываются балки твердых пород дерева на расстоянии от 60 до 80 см, иногда на нижнее основание балок прибивается резина, срезанная с боковой части покрышек грузовых автомобилей. Создается своего рода амортизация помещения. Делается это для того, чтобы исключить вероятность травмирования ног мюридов во время *зикра*. Сами полы делают из досок толщиной 40–50 мм. При этом используют определенные породы дерева: сосну, ель, лиственницу.

В первой половине XX в., по воспоминаниям стариков, таких возможностей у людей не было, поэтому для *зикра* использовали любую комнату, но только на нижнем ярусе дома. Нередко напольного покрытия в таких комнатах вообще не было. В данном случае земляной пол не был препятствием для проведения религиозного ритуала, хотя при этом были определенные неудобства. Как правило, маленькие окна и невысокий потолок не способствовали хорошей вентиляции, а участие в *зикре* десятков мюридов нередко приводило к тому, что влажность повышалась, и от конденсата, стекавшего со стен, утрамбованный земляной пол становился скользким.

Следует отметить, что с похожими проблемами сталкиваются также жители поселков, возведенных на скорую руку в 1990-е годы, когда в Ингушетии оказались сотни тысяч беженцев как из Осетии, так и из Чечни. У многих тогда не было возможности тщательно выбирать материалы при строительстве и отделке жилища. В этих домах влага стекала со стен, делая пол скользким – что крайне неудобно для участников *зикра*. Однако это не становилось причиной или поводом для отказа от проведения этого ритуала. Так, жители поселка Зязиков-юрт, столкнувшиеся с дан-

ной проблемой, нашли решение в использовании брезентового полога, который используют водители большегрузных автомобилей. Этот полог во время *зикра* укладывается на пол и используется жителями поселка на общих правах. После использования его стирают и высушивают. Он является собственностью жителей этого села, хранится в соборной мечети и при необходимости его берут оттуда без уплаты денег.

Изменения в строительстве начались только с 1960-х годов. Чаще всего комната для *зикра* находится в отдельном доме во дворе. К ней может примыкать еще одна комната, предназначенная для отдыха мюридов. Размеры ее могут быть от 5 до 6 м в ширину и от 5 до 7 м в длину. Как правило, эти комнаты не имеют форму квадрата и разница между длиной и шириной составляет 1 метр. В большинстве случаев к имеющимся комнатам достраивают большой навес, где в случае различных семейных событий можно разместить достаточно много гостей (свадьба, похороны, поминки и т.п.). Нередко данные пристройки имеют санузлы, оснащенные сантехникой для одновременного омовения сразу нескольких человек.

Во многих домах Ингушетии имеется гостевая комната. В состоятельных семьях к гостевой прилегает спальня с отдельными ванной и туалетом. Большая часть домов имеет водяное или паровое отопление, в редких случаях используют обычную печь, которую топят дровами и углем (Чемурзиев 2013: 61).

Особая ситуация возникает в том случае, если произошло несчастье и умер один из членов семьи, когда комнаты для *зикра* нет, так как хозяин домовладения еще не завершил строительство дома, или он постоянно живет за пределами Ингушетии. Отметим, что в последние годы многие ингуши переехали в столицу и другие регионы страны. Так, около 50 тысяч ингушей живут в Москве, большие диаспоры имеются в Санкт-Петербурге, Тюменской области и в других регионах страны и за рубежом (Албогачиева 2011: 480–488).

В подобном случае, когда нет помещения для *зикра*, используют специально подготовленные щиты, размером от 4 до 6 м в длину и 1 м в ширину, из досок толщиной 50 мм. Из этих щитов

во дворе дома или ином удобном месте собирают ровный настил для *зикра*, стягивая щиты болтами большого диаметра. Как правило, настил делают прямоугольным, с разницей длины сторон в 1 м. Нередко с трех сторон этот настил окружают вертикально установленными щитами (высотой до 1 м), чтобы мюридам было удобнее отдыхать в процессе исполнения ритуала. Хранятся эти щиты на территории мечети или медресе того или иного населенного пункта; их ремонт могут осуществлять за счет пожертвований всех жителей, но зачастую эти расходы берет на себя кто-нибудь из жителей самостоятельно, поскольку это считается богоугодным делом. В Ингушетии имеется и служба проката, сотрудники которой при необходимости приезжают по указанному адресу и устанавливают настил; в случае дождливой погоды над настилом натягивают специальный тент для более комфортного выполнения ритуала *зикра*.

Кроме того, следует отметить, что для приема гостей и осуществления религиозных ритуалов используется и так называемая зала. Это комната, которая почти не используется членами семьи в повседневной жизни, в ней нередко устанавливается самая дорогая мебель и иные предметы интерьера и декора. Здесь, как правило, проходят чтения мовлида, здесь принимают дорогих гостей и т.д.

В настоящее время при строительстве жилых домов ингуши используют новые строительные материалы и ориентируются на новые технологии строительства. В республике можно найти одно-, двух-, трехэтажные индивидуальные дома с новой планировкой, с различными формами крыши, с использованием современных кровельных материалов. Появились коттеджные поселки с однотипными домами. Тем не менее в современной Ингушетии домостроительные технологии традиционно опираются на некоторые характерные для этнической культуры ингушей особенности внутренней планировки дома и его строительства, что нередко находит отражение даже в городской застройке. Так, в новых микрорайонах г. Магас можно увидеть во дворах специально построенные помещения для проведения торжественных мероприятий и ритуалов. Здесь жители многоквартирных домов, особенно

те, которые не живут постоянно в республике, могут проводить похороны, поминки, свадьбы и т.д. В этом новом для Ингушетии явлении также прослеживается влияние традиционной культуры и особенности религиозных практик, что отражается на технике строительства как в городской, так и в сельской среде.

Литература и источники

Албогачиева 2011 – *Албогачиева М.С.-Г.* Конференция мусульман Республики Ингушетия // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 480–488.

Албогачиева, Чемузиев 2013 – *Албогачиева М.С.-Г., Чемузиев У.Т.* Поселения и жилище // Ингуши. М.: Наука, 2013 (Серия «Народы и культуры»).

Алироев 1994 – *Алироев И.Ю.* Историко-этнолингвистические аспекты изучения традиционной культуры вайнахов. Грозный, 1994.

Вл. К-нь 1900 – *Вл. К-нь.* Под Казбеком // Кавказский вестник. Тифлис, 1900. № 11.

Грабовский 1868 – *Грабовский Н.Ф.* Горский участок Ингушского округа в 1865 г. // ТВ. 1868. № 21–26.

Иванов 1904 – *Иванов М.А.* В горах между рр. Фортангой и Аргунем // ИКОИРГО. Тифлис, 1904. Вып. XVII.

Кобычев 1982 – *Кобычев В.П.* Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М., 1982.

Мамбетов 1971 – *Мамбетов Г.Х.* Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1971.

Мужухоев 1977 – *Мужухоев М.Б.* Средневековая материальная культура горной Ингушетии. Грозный, 1977.

Чемузиев 2013 – *Чемузиев У.* Жилища ингушей: история и современность // Сборник научных трудов Ингушского гос. ун-та. Магас, 2013.

Shteder 1796 – *Shteder L.L.* Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Grenzfestung Mozdok nach dem inner Caucasus unternommen worden // Neue Nordische Beyträge. 1796. Bd. 7. (Отд. изд.: St. Petersburg, 1797).

ПАМЯТЬ ГОРОДСКИХ ЛАНДШАФТОВ: АГДАМ – ПОСТСОВЕТСКИЙ ГОРОД-ПРИЗРАК

Города-призраки: рукотворные или природные? Город Агдам отличался в моем сознании некоторой двойственностью – с одной стороны, он был окутан средневековой мистикой, а с другой стороны, он был насквозь пронизан неформальной культурой теневых обменов. Самые ранние упоминания о нем относятся ко второй половине XIX в. и связаны со знаменитым агдамским рынком, известным с 1867 г. И.Л. Сегаль так описывает в своей книге агдамский базар в 1902 г.: «Фургоны и повозки были заполнены мешками и чучалами с зерновым хлебом, корзинами с фруктами и *моталами* (сыр в мехах из кожи домашних животных). Садоводство, главным образом выращивание шелковицы, является одним из наиболее важных секторов экономики в Агдаме» (Сегаль 1902: 104).

Агдам занимает важное место в моей локально-региональной идентичности. Еще ребенком я ездила на легендарный агдамский рынок. Когда печально известное своим реципрокным насилием карабахское движение только зарождалось, Агдам стал сначала одним из центров, откуда гордо и патриотично выступала из общей массы хулиганистая кидавшаяся камнями молодежь. Позже он стал одним из центров националистического брожения, где сконцентрировались парамилитаристские, накапливающие оружие разного толка на случай войны с армянами ультранационалисты разного толка. В период широкомасштабной войны он стал огневой точкой, откуда безостановочно обстреливали близлежащие армянские села и карабахскую административную столицу – город Степанакерт. Затем армянские военизированные отряды, которые только-только начинали оформляться в нечто похожее на профессиональную армию, приступом взяли формально расположенный в Азербайджане, но впритык прижавшийся к границе Нагорно-Карабахской автономной области Агдам. По приказу высшего командования Агдам был разрушен, сожжен и разграблен на частном и государственном уровне. Сегодня на его месте

мрачные безжизненные руины, на которые невозможно смотреть без горечи и сожаления за судьбы мирных граждан, которые оказались поневоле втянутыми в смертельное этническое противостояние. Это – пунктирно прочерченная история города, если говорить о ней сухим языком официоза.

Однако есть и другая, альтернативная, неписаная, народная история этого славного города. В сознании карабахских армян, тесно друживших с агдамцами, он оставался таковым вплоть до 1991 г., когда началась открытая фаза войны, лицом к лицу, без посреднических сил. Данное эссе построено на интервью с очевидцами, которые охотно вспоминали относительно спокойное, обузданное советское, турбулентное переходное и фантазмагоричное постсоветское время. В этот визуальный ряд также протискивается уже история города-призрака, берущая свое начало с жаркого июля 1993 г.

В процессе сбора материала мне пришлось разговаривать с людьми, которые ездили в Агдам во время пика блокадной войны, начавшейся с метания камней в проезжающие мимо автобусы националистически настроенными подростками. Не раз я бродила и по развалинам послевоенного города (разрушению не подверглись только средневековая мечеть – архитектурно-культурный памятник и мусульманское кладбище, охраняемые де-факто государством). Последний раз я посетила его в августе 2019 г., провела интервью с человеком, который живет там с момента, как он стал *буферной зоной* (так он именуется на официальном языке). Мой интерес к Агдаму как к локусу исследования возник в результате этого многократного, многогранного и многослойного общения. Каким же рисовался противоречивый образ Агдама в нарративных построениях рядовых людей, которые повседневно общались с городом и его новыми жителями? Исследования *повседневности* относятся к разряду сложных (это выразительно показывает кризис истории как науки, которая без конца описывала революции и войны, игнорируя огромные временные периоды без войн и революций – *повседневность*). Исследовательские вызовы возрастают в разы, если задаться целью описывать повседневность города-призрака.

Теоретические рамки. Из изложенного выше видно, что тема *город-призрак* (англ. ghost-town), или *съеживающийся город* (shrinking cities) связана с метатемой *коллективная память*, и часто текст об их исследовании может относиться к чувствительному типу информации, сопряженной с (обще)культурной и личной травмой. Тем не менее, или, возможно, именно поэтому тема вызывает колоссальный интерес в некоторых странах, особенно в Германии (в связи с Берлинской стеной) и в США (возможно, в связи с поворотным феноменом 9/11). В Германии, например, имеется «Атлас убывающих городов» (an Atlas on shrinking city – see website Shrinking Chart – the Government of Shrinkage). Однако в глаза бросается тенденция визуализации этих жутковатых зрелищ, эпатажное фотографирование, тогда как письменных текстов куда меньше.

Научно-исследовательский текст об Агдаме сегодня востребован и мог бы стать долгожданным пополнением не только для поддисциплины *Фронтирные исследования*, но также и вкладом в копилку *Городских исследований* (в частности, в субкоде *Исследования заброшенных мест-призраков*). К полевым исследованиям в современном Агдаме упрямо прилепился еще один источник, который можно описать как копание в мусорке в поисках случайно выброшенного редкого ювелирного изделия – это изучение форумов и блогов. Эти два типа источника проводят линию *реальный и виртуальный* Агдам. Еще одна интересная категория для сбора и анализа материалов о месте – переписи населения. Но они касаются «живых» поселений. Если говорить о сегодняшнем Агдаме, то в переписных материалах следует искать категорию *нулевое поселение*. Что же это такое – заброшенный, разрушенный город-призрак, почти безлюдные руины некогда процветающего бойкого городка? Сколько их, такого плана городов, по миру? Какие у них судьбы, как они дожили до жизни такой? Города-призраки имеют разную природу и первопричину своего бедственного положения – это могут быть как природные или рукотворные катаклизмы (например, город Кируна в Швеции, откуда идет переселение жителей из-за зловердного воздействия

рудников: антиутопичная перспектива для армянского Джермука – привет, золотиносный и уранистый Амульсар), так и (гео)политическое опустошение. Агдам – город-призрак, относящийся ко второму типу. К слову сказать, после переписи населения 2001 г. в Армении зарегистрировано до 20 таких нулевых поселений. Как влияют пустующие поселения на соседние пространства? В Арцахе не так давно шли съемки американского документального фильма на тему «мирная жизнь рядом с призраками войны». Какие *политики памяти* и почему индоктринируются де-факто властями Арцаха и Азербайджана? А что народ, люди, очевидцы и рассказчики?

Для достижения исследовательской цели, поиска ответов на поставленные вопросы, повторюсь, потенциально операбельны теоретические концепты *коллективная память*, *историческая* (Морис Хальвбакс Поль Рикер, Пьер Нора) и *трудная память* (Ян и Алейда Ассман и Герман Люббе, Джеффри Олик, Джеффри Александер), *ментальные карты* (методика Кевина Линча). Коллективная память делится на разновидности – *культурная*, *историческая* и *частная* памяти. Поднятые этими учеными проблемы соотношения памяти и истории, конструирования воспоминаний, а также введенные ими концепты «коллективной памяти», «мест памяти», «свидетельства», «музеефикации» и «культурной травмы» представляют одну из остро дискутируемых направлений в социальных науках. Анализ эмпирического материала ведет к исследованиям политических технологий, изобретенных *новыми правящими элитами* для пестования новых идеологий и доктрин. Это выводит на концепт *современные политики культурной памяти*¹.

¹ Под *политикой памяти* понимаем практики управления коллективными воспоминаниями через государственные ритуалы, празднования, официальные риторики. К таким практикам можно отнести проведение исторических праздников, исполнение меморативных ритуалов, создание музеев и управление их экспозиционными пространствами, возведение памятников и мемориальных комплексов, использование медийных технологий для фиксации, воспроизведения или трансформации памяти о тех или иных местах и/или событиях. Широкая трактовка концепта включает в себя как действия властей, так и неформаль-

Урбанистика – относительно новое междисциплинарное направление в современной антропологии/социологии, которое находится между политикой (интенции государства) и наукой (метод). Итак, одна из моих исследовательских задач – поиск языка для описания повседневной рутины города-призрака. Майкл Белл пишет о *производстве пространства* (*production of space*) повседневности и использовании городских пространств, о последующем использовании пустующих пространств. Вторичная утилизация пустующего места – еще один «открытый нерв», связанный с постановкой серии политически чувствительных вопросов. В Агдаме раскинулись теперь уже «ничейные» якобы сады. В сезон фруктов *кто-то* организует сбор, вывоз и продажу фруктов (инжир, гранат, тут). Кто-то проводит остаточные «раскопки» стройматериалов, демонтаж строительного камня и других пригодных в хозяйстве материалов (в былое время после 1993 г. это делали все). Кому *принадлежит* территория города-призрака Агдама? С начала нулевых² в руинах города полулегально живут странные люди, похоже, бездомные, отщепенцы общества. Гипотетично – это маргиналы, криминалы, «мертвые души», или же так и не сумевшие найти замену своему утраченному в Азербайджане жилью беженцы. Где эти бездомные зарегистрированы? Кому они «платят» и за что?

О военном периоде истории города пишет американский политолог Эмиль Санамян в своей магистерской диссертации. В начале хаотичных 1990-х на пике распада СССР этот небольшой, но стратегически важный, расположенный в долине город был военным арсеналом азербайджанских радикал-националистов. Агдам в трио с высокогорным Шуши и Ходжалы перекрестно обстреливал соседний армянский Степанакерт (в 25 км), став объектом возжеленной мести. Сегодня город ассоциируется со словами «мародерство», «военные трофеи», «халявные»

ные, спонтанные, незапланированные авторами, устроителями или организаторами практики использования людьми того или иного монумента, ритуала или пространства, включающих материальные практики и объекты.

² Видимо, пока еще не «приватизированном», предположительно, каким-нибудь бывшим полевым командиром, а ныне сытым олигархом.

стройматериалы и металлы, которые в начале послевоенного периода тут же по дешевке продавали в Иран. Это было государственно одобренное мародерство, которое в сознании армян ассоциируется с другим концептуальным рядом – *компенсации*, спонтанные *реституции*, возмещение нанесенного ущерба, *ресторативная справедливость* (European Forum) и, конечно, пресловутый *сопутствующий ущерб* (*collateral damage*). Местные говорят, что массированно обстрелянный с трех «огневых позиций» – из Агдама, Ходжалы и Шуши, и разрушенный на 80% населенный армянами Степанакерт после войны заново выстроен на «агдамском материале», т.е. руины разбогатевшего на теневой экономике города были утилизированы. Политики называют руины города-призрака *поясом безопасности*, т.е. важным звеном этого пояса. «А для местной экономики Агдам – месторождение строительных материалов. Правда, суются сюда только самые отчаянные “сталкеры”, увозя кирпич, проволоку, трубы прочь, чтобы латать раны войны в других населенных пунктах Карабаха» (Города-призраки). Некоторые из историй «*присайклिंगа*» стройматериалов связаны со скандалами, например, строительство армянской церкви на месте разрушенной ударами из установки «Град» музыкальной школы (прямое попадание) в одном из городков: кстати, бомбы, строго говоря, залетали из того же Агдама. Претерпевший бум в первые годы после окончания карабахской войны в 1994 г. процесс демонтажа и размонтирования города в настоящее время приостановился. Просто потому, что появились *хозяева*.

Обзор литературы. Вместе с тем эти проблемы и концепты, описывающие идеологический фон, стали стимулом для появления большого числа спекулятивных научных работ. Идеологические аспекты проблемы освещаются в работах ряда ученых, например, Айка Демояна и Арсена Мелик-Шахназарова «Ходжалинская папка», или в отдельно изданной в сетях работе-стёбе А. Мелик-Шахназарова «Агдам уничтожен» (Мелик-Шахназарян 2012). Повышенный интерес к Агдаму демонстрируют и археологи националистического толка, например, Г. Петросян, возглавляющий крупный государственно-спонсируемый проект. Речь

идет об археологических раскопках одной из двенадцати исторических столиц Армении – Тигранакерта, развалины которого обнаружены в послевоенный период по соседству с Агдамом. Раскопки Тигранакерта занимают свое место в ряду масштабных идеологических государствообразующих националистических проектов периода независимости, что, понятно, раздражает азербайджанцев. «Армянские власти используют археологические раскопки для “доказательства” изначальности армянских корней в регионе и усиления своих исключительных претензий не только на территорию Нагорного Карабаха, но и на прилегающие к нему районы», – пишет азербайджанский политолог карабахского происхождения Табиб Гусейнов (*Гусейнов*). Отметим, однако, что, несмотря на тот флёр, которым всегда был окутан этот трансграничный городок, всерьез про Агдам никто ничего не писал. Правда, бывший президент Нагорного Карабаха, этнограф Артур Мкртчян (убитый при загадочных обстоятельствах в самом начале своего срока) в своей диссертации посвятил достойное место городу Агдаму. Отрывочно город упоминается в работах локальных (Вардгес Багирян «Поле Зрения») и международных (Томас де Ваал «Черный Сад») журналистов и исследователей. В знаменитой книге Томаса де Ваала затрагивается очень серьезная тема медийных манипуляций, политических инсинуаций и националистических провокаций; обсуждаются их далеко идущие последствия для региона.

Расположенный на восточной границе НКАО, Агдам до превращения в город-призрак имел богатую культурную и экономическую историю. В досоветское время он был одним из центров мусаватистского мятежа. О том, как азербайджанские мусаватисты разгромили и разоружили в Агдаме русский отряд, пишет Зарэ Мелик-Шахназаров (*Melik-Shahnazarov* 1996: 20–26; *Мелик-Шахназаров* 1995). Армянские академические источники по региону дали новый старт освещению истории региона в связи с карабахским движением. Французский историк Клод Мутафян, будучи вместе с Левоном Чорбаджяном и Патриком Донабедьяном редактором сборника «Кавказский узел: история геополитики Нагорного Карабаха», написал две статьи в том же сборнике

(Mutafian 1994a, 1994b), в одной из которых он описывает армяно-татарские войны. В том же издании историк П. Донабедьян выдвигает следующую гипотезу: «следует упомянуть некоторые мусульманские мавзолеи монгольской эпохи (XIV в.) на периферии Нагорного Карабаха. Мавзолей Хачен-Дорбатлы 1314 г., расположенный неподалеку от Агдама, обнаруживающий немалое сходство со скульптурным убранством армянской погребальной церкви того же периода, часовни Егвард. Возможно, эти две работы принадлежат одному и тому же мастеру, подписавшемуся на армянском языке именем “Шаик” (Shahik) и на персидском “Шаэнзи” (Shahenzi)» (The Caucasian Knot 1994: 85). В этом же сборнике в научное обращение вводятся интересные фото, запечатлевшие район Агдама (The Caucasian Knot 1994: 116–17, 142, 145, 176; appendix, p. 3–83). Наличие *михраба* в мавзолее противоречит догмам ислама, хотя многие мавзолеи Азербайджана (в Хачин-Дорбатлы, Ашагы Вейсаллы, Бабы и др.) его имеют. Мавзолей Кяр Кюмбез – яркий пример связей зодчества Азербайджана с архитектурными традициями христианских и доисламских верований (Салимова 2009).

Для относительно адекватного реконструирования регионального контекста не хватает азербайджанских источников об истории Агдама вообще и его месте в раннем ирредентизме в частности. Например, важное место в обзоре могли бы занять материалы, освещающие политические события в Азербайджане (к примеру, судебный процесс над Багировым в 1956 г.), или информация об азербайджанских поселениях в НКАО (к примеру, преследования ислама в регионе). Последним убежищем в сложившейся ситуации закрытости остается Интернет со своими неслетными ресурсами: «В советское время советских людей формально не делили на нации, тем более враждующие. <....> В равнинном, уютном Агдаме мирно варили сыр и настаивали коньяк азербайджанцы, а в 26 км отсель, в горном Степанакерте мирно ткали шелк и мешали бетон армяне». Безымянный автор этих строк (ресурсы Интернета) так начинает свой полусказ-полустёб про «Белый купол» – Агдам: город, имя которого в брежневскую эпоху было слишком хорошо известно каждому уважа-

ющему себя и собутыльника советскому социалистическому алкоголику... Город, где в бесплодных поисках кого-то живого можно встретить собственную смерть, подорвавшись на mine с клеймом “Сделано в СССР”».

В настоящее время ввиду сложности, моральной и эмоциональной нагруженности интерпретаций тема Агдама в Армении и в Карабахе непопулярна для *текстуальной репрезентации*. Однако это не значит, что к теме равнодушны, наоборот, к ней проявляется избыток интереса. В настоящий момент вместе с моими локальными (Лусине Сагумян, Ереван) и международными коллегами (Софи Оман, INALCO, Париж) я работаю над творческим эссе *о городе Агдаме тогда и сейчас*. Наша задача – продюсировать текст без купюр, в пикку подогреваемому с обеих сторон милитаристско-пропагандистскому дискурсу. Интуитивно каждый понимает, что взвешенный текст может содействовать возвращению мира, уважения и взаимопонимания между соседствующими народами. Результаты наших исследований мы планируем опубликовать не только и не столько в академическом жанре, но и в формате журналистских и радиовещательных текстов, делая их доступными на онлайн-платформах для широкого круга потребителей подобной информации. Актуальность этих текстов трудно переоценить. В ходе армяно-азербайджанского конфликта с обеих сторон было наломано много дров. Ситуация с миротворческим процессом в регионе обстоит так, что оставляет мало места оптимизму. Тем не менее индивидуальные и групповые усилия рядовых граждан, так называемые *низовые инициативы*, продолжают играть ключевую роль в подготовке почвы для мирных диалогов. Поэтому я осознаю, что в этой связи предложенная мной тема «Агдам – город-призрак» скорее может обострить отношения между враждующими соседями, чем смягчить их. Однако наряду с этим известно, что *табуированных*, замалчиваемых, неудобных *тем* не должно быть. Для начала необходимо и важно сломать лед и разговаривать.

Агдам – перекресток культур. «Дура» и «курица с цыплятами». Славную историю город обрел благодаря процветающей торговле, которую не смогли задуть даже в сложное советское

время. «Свободный» рынок при плановой экономике – так можно кратко охарактеризовать бунтующий дух города. В 2017 г. во время ремонта молодой мастер Рубен, родом из Карабаха, увидел на рынке подвесной потолок, стилизованный под небо с чайками. Он задержал взгляд на товаре и ностальгически произнес: *«Я видел такой материал на агдамском рынке, отец меня взял туда с собой, я был тогда совсем ребенком. Папа говорит, что в Агдаме можно было найти птичье молоко, в прямом смысле слова»*. С агдамским черным рынком связан целый пласт народного фольклорного творчества – анекдоты, притчи, сказы. В СССР в регионе было представление, что на рынке в Агдаме *есть всё*. Агдамские спекулянты славились тем, что могли достать из-под полы советских магазинов даже то, чего не было на прилавках в СССР. Например, Агдам был известен подпольной продажей *настоящего* огнестрельного оружия, «беспрецедентного» запрещенного товара для СССР – в стране, где всё, что не разрешалось, было запрещено, но никак не наоборот. За продажу оружия можно было, выражаясь языком советского кино, «загреметь под фанфары». Продажа любого непроизведенного в социалистическом лагере товара была строго воспрещена, не говоря уже о продаже оружия. Однако правила для Агдама не были писаны или же агдамцы создали целую систему альтернативных ценностей и кодов, чтобы эти писанные правила обходить. Для этих целей был создан специальный кодовый язык, согласно которому подпольный пистолет был засекречен как *курица*, а патроны как *ее цыплята*. Охотники за запрещенным товаром так и спрашивали: «А курица с цыплятами есть?». Или так: «А цыплята с курицей нужны?» – интересовался фарцовщик.

Аршак Мирзоян, адвокат, житель соседнего с Агдамом г. Мартуни, подтверждает: *«В советское время Агдам такой блатной город был, оружие там подпольно продавалось, даже кодовое слово было для пистолета с патронами – “курица с цыплятами”. Как пароль»*.

Леонид Айрапетян, профессиональный военный, бывший боец из Мингечаура, в 1988 г., отвечает на вопрос об агдамском рынке более развернуто: *«Не, ну там всегда оружие продавали.*

Подпольный рынок... Да, pistols, оружие у всех были, они держали всегда».

Автор: Не в охотничьих целях? Или все-таки в охотничьих?

Леонид: *«Нет, не в охотничьих, pistols для охотничьих целей не держат ... Называют их “маслятами”, патроны, там ... с курицами, цыплятами. Маслята – патроны... А pistols – ну, по-разному, там... “Дура продается”. “Хлыст” – нарезные винтовки были, их так называли».*

Так Агдам, что неудивительно, стал неформальной столицей полукриминальных братков-гядешов (*гардаш* – азерб. *брат*, прилагательно, на неформальном сленге, произносился как *гядеш*). На этом же рынке по спекулятивным ценам продавались самые что ни на есть заморские товары и производились запрещенные уголовно наказуемые валютные операции. Поговаривали, что на территории Агдама было налажено даже производство, подпольные цеха *второго сектора*. В Агдаме можно было попробовать всякую иностранную снедь, буржуазный закусон, капиталистические яства (например, финское пиво Koff). Все это придавало терпкий, экзотический, привлекательный привкус месту, где в условиях тотального советского дефицита можно было найти ВСЁ.

Анекдот советского времени гласит:

– Говорят, только что изобрели водородную бомбу...

– Нет, это невозможно, потому что ее нет в продаже на агдамском рынке.

К сказанному остается добавить, что, судя по источникам, несмотря на неформальность на грани советского экстрима экономических скандалов, связанных с Агдамом, зафиксировано не было. Об этом можно судить по ставшей доступной только после развала СССР книге Евгении Эвельсон про судебные процессы по экономическим делам в 1960-е годы. Книга повествует о существовании двух экономик в СССР и трансформации Закона о применении смертной казни за экономические правонарушения. В описании конкретных судебных дел в пяти советских республиках – РСФСР, Украина, Киргизия, Латвия, Грузия (Закавказский военный округ, Дело Тбилисского завода Военохот) –

будучи профессиональным юристом, Эвельсон приводит информацию о запрещенных валютных операциях и иных случаях хозяйственно-экономических хищений, которые шли под названиями дело «трикотажников», «расхитителей», «валютчиков». Цитата из книги разоблачает хрущевскую оттепель, после которой наказания за «экономические преступления» еще более радикализировались. «Сталинские времена были характерны внесудебной расправой, при Хрущеве же беззаконие обрело вид закона, утвердившего смертную казнь за экономические преступления. И закон этот немедленно стали применять к преступлениям, совершенным ДО его принятия». Иными словами, Законодательные акты 1961–1962 гг., направленные против крупных хищений государственной и общественной собственности, обрели ретроактивную силу на всей территории СССР. «Применение смертной казни за экономические правонарушения и придание закону обратной силы было, по сути дела, возвратом к беззакониям сталинских времен», – продолжает автор изданного в Лондоне диссидентского текста, написанного уже в эмиграции, в Израиле. Завершает свою книгу Эвельсон статистическим анализом, который подводит почву под антисемитскую подоплеку процессов по хозяйственным делам: в мартирологе, которым завершается ее текст, приводится 163 еврейских имени и только пять – нееврейских³. Судя по скудным данным, которые мы можем извлечь из источников советского времени, Агдам в этом списке, выражаясь по-блатному, «не засветился». Это при том, что слава о нем вышла далеко за пределы советской закавказской республики. В другой диссидентской книге, уже напрямую посвященной коррумпированной партийной системе в Азербайджане, автор – партийный работник, «придворный социолог» Илья Земцов, также эмигрировавший в Израиль, начинает свой горестный анализ так: «Этот рассказ не документальная повесть, а повествовательные документы» (Земцов, 1976). Земцов с шокирующими деталями описывает вторую экономику, всевозможные проявления тене-

³ Евгения Анатольевна Эвельсон, доктор юридических наук, защитник на московских процессах, после выезда в Израиль написала книгу (Эвельсон 1986).

вых практик, нищету, при этом анализируя ситуации в Баку, в Кировабаде, но при этом ни словом не упоминает «блаженный» Агдам. Он будто затерялся в трансграничных оазисах, в гибкой по определению конвергентной зоне, вдали от всяческих комиссий и проверок. Или это блажь кем-то щедро оплачивалась, такими же подковёрными способами и каналами, которые описал И. Земцов.

Рынок как артерия жизни и островок универсальной моральности: *достичь, хромая*. Собранные в поле истории 1988–1991 гг., т.е. предвоенные, приоткрывают завесу на мораль *здесь-и-сейчас*, подчас восходящую к высокому кодексу наднациональной *чести*. Некоторые из них прописаны в драматических живых красках эмоционального великодушия и человечности. Спустя более четверти века после ужасов войны слишком часто можно услышать от армян Карабаха, как хорошо армяне «жили – не тужили» с азербайджанцами, любовно называя их *наши* азербайджанцы, называя их *мярд* (локальная категория, обозначающая *человечного*, достойного, чуткого к проблемам другого человека). Именно так, в частности, выразились о *своих* азербайджанцах карабахские армяне – жительница с. Чартар Светлана Адамян (2014 г.) и уроженка с. Даграз Ирина Арустамян (2018 г., с. Дарпник, Армения). Житель Мартуни Левон Касьян (интервью 2000 г.) на свой страх и риск «в открытую» пошел на агдамский рынок, потому что его новорожденный ребенок умирал от голода: *«Из-за экстремальной ситуации, блокады со стороны Азербайджана и Турции и паники среди армянского населения у жены пропало молоко. Купить молоко было негде. Ребенок разрывался, не выдерживал голода. Деваться некуда. Пошел “руки вверх” на рынок в Агдам, на свою верную гибель – ни слова по-азербайджански я не знал, потому что мы только недавно переехали из Грозного, Чечено-Ингушетии. Пошел пешком, потому что ни у одного человека в городе не оставалось бензина – все запасы уже истратили. Думаю, ах, была не была! Лучше умереть, чем видеть семью в таком состоянии»*. Не успел он ступить за ворота рынка, его немедленно схватили азербайджанцы и повели на суд к рыночному авторитету. Последний *«по понят-*

кам» рассудил, что смельчака, готового на смерть ради жены и ребенка, надо отпустить с детской смесью обратно домой к семье, живым и невредимым. Так и сделали, даже денег за сухую детскую смесь не взяли. Смесью называлась «Нан». По приказу вора проводники провели Левона до безопасного места, где начиналась контролируемая армянами территория.

Вторую трогательную историю про закупку продуктов для проводов сына в армию на агдамском рынке рассказал Арамаис Гарибян, житель с. Схторашен (Карабах): *«Я приехал в [19]88 г. на рынок к знакомому азербайджанцу. Я ему выписывал стройматериалы с нашего завода. Было опасно туда ехать, но думал, что на стол поставить гостям, напитков нет, лимонада нет, купить совсем нигде. Как сына достойно в армию проводить, совсем скис. Поехал, рискнул. Меня сразу окружили вооруженные парни, готовые задиаться. Я, не дрогнув, спросил Мухтара, знакомого своего. Он авторитет был. Не поверили, но тыкать, гримасничать и угрожать перестали. Провели меня в увешанную коврами комнату. Мухтар обнял меня, и мы не могли отлепиться друг от друга, потому что оба не могли удержать слезы. Я объяснил ему ситуацию и выложил деньги на стол, сказал, приходи, друг, на торжество, ничего не будет, я отвечаю, все хорошо. Он обнял меня, похлопал по спине: худое, говорит, сейчас время, может, потом посчастливится. Затарил меня под завязку лимонадом Дюшес, советский напиток такой был, вкусный. Проводил меня, отвел от опасностей ... добрые у нас были отношения, жаль, что так получилось»* (записано на карабахском диалекте арм. яз., с. Схторашен, август 2013 г.).

Подобная же история записана со слов Лауры Каграманян, которая вместе с мужем-инвалидом, прекрасно осознавая все риски, поехала из родного Мартуни в Агdam за покупками для праздничного застолья, обручения-нишандрек своей племянницы. Несмотря на виртуозный азербайджанский язык, которым супруги овладели в ходе жизни в Азербайджане, кто-то из продавцов узнал их, т.е. понял, что они – этнические армяне. *«Он присмотрелся к нам со смежного ряда и громко выкрикнул – это армяне, я их знаю. Муж огрызнулся: “Армянин твой отец, сукин сын!”*

А сам шепнул мне: “Не беги, спокойно иди к машине, иначе нам конец”. Доковылял он своей хромой ногой до машины и по газам. У нас была машина, [марки] Жигули, с краснодарской номерной серией, почему мы и решились на такое безумие. Еле ноги унесли. В нашем направлении уже шли вооруженные ломami мужчины, целая группа. Это была бы верная смерть, страшно вспомнить...»

Стенка на стенку? По данным «Кавказского календаря» 1912 г., в Агдаме, входившем в состав Шушинского уезда Елисаветпольской губернии, жили 629 человек, в основном азербайджанцы, указанные как «татары» (Кавказский календарь 1912). До Карабахской войны население Агдама составляло почти 30 тыс. жителей, точнее, 28 031 чел., по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. (Демоскоп Weekly). Бурно развивающийся город Агдам был административным центром плотно заселенного Агдамского района, включающего около 80 селений с населением 150 тыс. жителей (что превышало численность жителей во всей НКАО). После окончания Карабахской войны апогея достигли топонимические войны. В 2010 г. пресс-агентство «Армения сегодня» объявило, что Агдам переименован в Акна в качестве квартала города Аскерана; его население составляло тогда около 360 человек, все этнические армяне⁴.

Агдам был в центре событий, которые стали триггером, спусковым механизмом Карабахской войны – «аскеранского инцидента». В ходе аскеранских событий были убито два азербайджанца из Агдама, которые вместе с подстрекаемой лживыми слухами разъяренной толпой двинулись на армян Степанакерта и были остановлены на подступах к Аскерану. Авторитетная азербайджанка, председатель колхоза близлежащего к Агдаму села, Хураман Аббасова пыталась предотвратить насилие, прибегнув к традиционным санкциям – платку, брошенному под ноги агрес-

⁴ По словам начальника управления по вопросам территориального управления и местного самоуправления Сергея Насибяна (интервью радиостанции «Азутунцион»), цель этого решения – урегулировать процесс предоставления земельных участков жителям, проживающим в Агдаме, а также другие бытовые вопросы (Карабах: Агдам переименован).

сивной толпе. Частично сработало – кровопролития не было. Однако подвела советская пресса, тележурналисты. В частности, прокурор А.Ф. Катусев сделал тогда по центральному ТВ безответственное заявление об убийстве двух молодых азербайджанцев на подступах к населенному армянами Аскерану, ближайшему соседу Агдама, сразу после Ходжалы. Как позже показало расследование, один из юнцов был застрелен азербайджанским милиционером (скорее всего, случайно), в то время как обстоятельства смерти второго азербайджанца остались невыясненными (The Sumgait Tragedy 1990: 3).

Так или иначе, опасные слухи и кривотолки распространились со скоростью света, вызвав зловещную цепную реакцию роковых геноцидальных событий для этнических армян в азербайджанском городе Сумгаите. Житель Сумгаита, Владимир Петросян, 1956 г.р. вспоминал про погромные дни 1988 г.: *«Кто-то из толпы выкрикнул, что завтра будет новая демонстрация. Молодой парень у микрофона сказал: “Моя мама живет в Агдаме, и я не могу вывезти ее сюда, потому что все дороги закрыты. Может быть, они ее уже убили там”. Другой говорит, армяне в Карабахе убили двух азербайджанцев, 16 лет, и второй 22 лет»* (The Sumgait Tragedy 1990: 23).

Свидетельства, собранные у сумгаитцев – выживших жертв погромов, по «горячим следам» в 1988 г. Самвелом Шахмурадяном, показали, что Агдам часто фигурирует в интервью как роковое место, откуда исходит опасность, оправдание насилия. По свидетельству жителя Сумгаита девятиклассника Виталия Даниеляна (1972 г.р.), семья которого выжила благодаря помощи соседей, даже в семье спасающих не было согласия по поводу того, достойны ли жертвы помощи, защиты: *«Затем был стук в дверь. Это был наш сосед, который предложил нам спуститься к ним в квартиру и переждать у них. Мы пошли к ним, и они провели нас в подвальное помещение. Они жили на первом этаже, и у них был подвал, вход в который проходил через балкон. Мы сидели в подвале и слышали оттуда, как били женщину-армянку – голая, она пыталась убежать от них. Дочь нашего соседа сказала, что все правильно, это то, что армяне заслужили, потому что*

в Степанакерте якобы убивали людей, 11 девушек в Агдаме были изнасилованы» (The Sumgait Tragedy 1990: 13).

Другой житель Сумгаита, электрик Юрий Мусаелян 1953 г.р., заметил: «У меня было впечатление, что весь этот нонсенс производится не сумгайтцами, а азербайджанцами из Агдама и Кафана. Это меня очень удивило и потрясло» (The Sumgait Tragedy 1990: 163).

Сегодня спустя годы стало известно о националистических провокациях, стратегических слухах. Цель была проста – породить структурное насилие в отношении армян Азербайджана. По зловещему плану его организаторов это насилие стало бы устрашающим посланием армянам Карабаха (НКАО) и Армении, которые объявили об отделении от Азербайджана, и оно стало таковым. Телеграмма была прочитана, но назад пути уже не было, в атмосфере отсутствия посредника, третьего беспристрастного субъекта, Рубикон был перейден и мосты сожжены.

Согласно свидетельствам проживавших в Азербайджане армян, ходили встречные упрямые слухи, что какие-то политические силы со своими политическими же целями распустили криминал, чьими руками и была выполнена «грязная» работа против армян, из-за которых и пролилась их кровь: «И тогда начался геноцид. Все было приготовлено заранее. Багиров [Первый Секретарь Компартии Азербайджанской ССР] отправился в Степанакерт. Его отправили обратно из Аскерана. Тогда Багиров отправился в Агдам, где он и остался секретарем обкома [Областного Комитета]. После этого они освободили 55 условно осужденных из Агдамской тюрьмы. Они повезли их в Кафан и смешали их там с людьми [с местными азербайджанцами]. Кроме того, списки армян были подготовлены заранее. Все эти факты я узнал от азербайджанцев в Сумгаите после инцидента» (The Sumgait Tragedy 1990: 221). Неизвестно, насколько описанные события достоверны (факты не проверены), для этого надо дожидаться, когда архивы в Азербайджане будут рассекречены. Зато достоверно известно, что к этому времени объективно уже имели место две горбачевские амнистии. Большинство армян верит, что

погромы армян были тщательно спланированы бандитами с партийными билетами и чиновничьими портфелями; они также верят, что Агдам не остался в стороне.

Арсенал: Карфаген должен быть разрушен? «Созидательный труд уступил место разрушительной войне, когда СССР развалился, каждый народ вспомнил о “праве на самоопределение”, и карта региона вспыхнула горячими точками, – пишет безымянный автор независимых медиа, соцсетей. – Стартовала и война в Карабахе, продлившаяся с 1990 по 1994 г. На линии огня очутился и город виноделов – Агдам. В 7 км от него азербайджанские ополченцы захватили стратегический склад боеприпасов, в том числе около 200 вагонов реактивных снарядов, коими оказалось весьма удобно обстреливать мятежный Степанакерт. Палили долго и кроваво, не думая о том, что рано или поздно этот глупый гнев вернется удвоенной силы рикошетом».

Леонид Айрапетян, упомянутый выше профессиональный военный, подтверждает, что Агдам выступал как локус-зачинщик: *«У нас в Мингечауре [город в Азербайджане] был родственник Бадасян Шаген, азербайджанский кирва (крестный отец) которого в Агдаме жил... Он приехал к Шагену и говорит: “Шаген, положение нехорошее. Хочешь, отдай внуков, детей, я отвезу с собой, чтобы их никто не тронул”. В Агдам отвезти хочет. Ну, Шаген говорит, ну, после Сумгаита что еще может быть? Неужели? А тот говорит: “После Сумгаита еще хуже будет”. В Агдаме, говорит, три грузовика с автоматами, охотничьими ружьями по домам возили, заставляли всех покупать, и каждому 100 патронов [в придачу выдавали]. Это 1988 год, тогда еще Советский Союз, советская власть еще была. После Сумгаита все еще в шоке... Говорит, еще хуже будет, привезли, говорит, ночью, всем раздали охотничьи ружья... Март месяц 1988-го. В марте 1988-го выдавали своим охотничьи свидетельства законно, с печатями, со всем... “Вот, возьми ружье, там... стоит по 50 рублей каждое... плюс патроны к нему, боеприпасы, все... Сто рублей, и это ружье – твое. У нас будет война с армянами, мы пойдем на Степанакерт”. Вот... то есть тогда уже они подпольно все это делали, готовились».*

Том Де Ваал в своей знаковой книге про карабахский конфликт пишет о большом дележе, который институционально состоялся 15 мая 1992 г. на встрече в Ташкенте. Армения и Азербайджан официально унаследовали большие арсеналы советского оружия, оставшиеся в республиках после распада СССР. «На бумаге оба новых государства получили право забрать по 220 танков, 220 бронемашин, 285 артиллерийских стволов и 100 боевых самолетов. Для двух воюющих сторон, которые еще год назад довольствовались метеорологическими ракетами и охотничьими ружьями, это был гигантский прорыв в укреплении их разрушительной мощи» (Azerbaijan: Seven Years of Conflict 1994: 87). На практике обе стороны получили куда больше вооружений, чем предусматривалось заключенным договором. «Весной 1992 г. на военных базах как в Армении, так и в Азербайджане произошла серия загадочных взрывов, в результате чего было списано немало вооружений». Некоторые из информантов Ваала свидетельствовали, что советское оружие переходило из рук в руки. Такая бесплатная раздача оружия поначалу дала преимущество Азербайджану, и на это имеется следующее объяснение. «В советские времена Армения, ближайший сосед члена НАТО Турции, рассматривалась как зона боевых действий в случае будущей войны, и поэтому в республике стояли лишь три дивизии, а военных аэродромов не было. Азербайджан же считался тыловой зоной вероятного конфликта, и концентрация войск там была более высокой: в республике базировались пять дивизий и располагались пять аэродромов. Вдобавок на территории Азербайджана хранилось на складах значительно больше вооружения, чем в Армении» (Де Ваал 2014: 239). По другим оценкам, если на территории Армении размещалось только 500 вагонов боеприпасов, то в Азербайджане – 10 тысяч вагонов. Де Ваал комментирует это так: «Отчасти в этом виноваты сами армяне. Армянские политики резко возражали против создания в 1989 г. крупного склада боеприпасов вблизи озера Севан, поэтому склад был размещен недалеко от города Агdam на территории Азербайджана» (Де Ваал 2014: 240). Лейла Юнусова, тогдашний заместитель министра обороны Азербайджана, добавила деталей к картине

тогдашнего хаоса. Она рассказала, что азербайджанцы, зная, «кому нужно сунуть в карман», сумели приобрести львиную долю этого арсенала, обеспечив себе военное преимущество. Чтобы Азербайджану было передано больше оружия, чем предусмотрено договором, «мы просто платили командирам дивизий. Армянам это труднее было сделать, потому что у них не было столько дивизий. Мы все платили, каждый магазин вносил свою долю, все заводы переводили деньги». Л. Юнусова также вспоминала в своем интервью Де Ваалу 20 ноября 2000 г, что в кампании по сбору средств участвовал весь народ, каждый что-то отдавал. Женщины отдавали золото и бриллианты на закупку оружия. В связи с этим сразу после избрания 7 июня 1992 г. президентом Абульфазы Эльчибея Азербайджан перешел в массированное наступление и достиг серьезных успехов в атмосфере высокого боевого духа солдат на передовой. Азербайджанские солдаты сражались за правительство, которое они поддерживали, с большим вдохновением и мотивацией. 12 июня азербайджанские войска стремительно перешли в наступление и в течение следующих трех недель овладели Шаумянским и Мардакертским районами. Импровизированная армянская армия, которая было расправила свои крылья после блестящей военной операции «Свадьба в горах» по взятию неприступной крепости Шуши и захвата стратегически важного Лачинского коридора, терпела сокрушительное поражение.

Война, Агдам, беженцы. Среди тысяч городов-призраков, которые представляют действительно ужасное зрелище, существует такой тип городов-призраков, история руинизации которых связана с хранением оружия, статусом полигона. Например, чехословацкий город Миловице. После бархатной революции в Чехословакии, в феврале 1990 г. было подписано соглашение о полном выводе советских войск с территории ЧСФР. В 1991 г. последние офицеры и солдаты советской армии отправились домой. «О процедуре передачи объектов военного городка толком не договорились, поэтому вскоре в Миловице завелись сотни мародеров и вандалов. Учинили угар, что не могли украсть – жгли и ломали. В бывшем доме офицеров открыли подпольный бордель.

Военный городок покрылся слоем использованных шприцов и кондомов. И так продолжалось до 1995 г. В середине 1990-х чехи спохватились: мол, зачем добро зря пропадает? Знаменитый полигон в окрестностях Миловице был закрыт, а офицерские дома начали ремонтировать и перестраивать, но помаленьку, не спеша. На сегодняшний день 60% развалин отреставрированы и обжиты, а в остальных руинах по-прежнему растет бурьян и гуляет ветер с наркоманами и сталкерами» (Город-призрак Миловице 2009). Читаешь это описание и думаешь, что достаточно заменить названия городов и, кажется, все идентично. Кроме того, Миловице, единственный город-призрак в современной Чехии, постепенно отстраивается заново, блок за блоком, медленно, но верно. Несмотря на различие контекстов, между этими городами-призраками есть сходство – их бесславная милитаристская история. Оба они были полигонами, военными арсеналами, хранилищами смертоносного оружия. В случае с Агдамом его жители не удержались от соблазна и использовали свой арсенал для нещадных бомбардировок армянского Степанакерта и окрестностей, вынудив его жителей переселиться в сырые подвалы на долгие годы. Что посеешь, то и пожнешь, говорил относительно Агдама и агдамцев бывший начальник штаба Армии Оборона НКР, покойный ныне А.В. Зиневич на журналистские обвинения армянской стороны в вандализме. Вышеупомянутый Л. Чорбаджьян пишет в унисон этим оценкам: «Впечатляющие карабахские армянские наступления продолжались в течение лета и осени 1993 года. В июле карабахские армяне заняли главный военный полигон Азербайджана, город Агдам. В этом городе население до наступления составляло 100 000 человек» (The Caucasian Knot 1994: 16).

Интернет-источник добавляет штрихи к трагической картине: «Мирный люд спешно покидал зону конфликта, оставив к весне 1993 года в Агдаме лишь 6 тысяч военных. “Мы бежим от смерти, покидая свои жизни. Мы бежим от прошлого, покидая свое будущее...”, – это стихи одного из беженцев. Местный гарнизон устал воевать, и Агдам окружили 6 тысяч солдат Армии обороны Нагорного Карабаха (это не считая танков и вертолетов). Армяне решили отомстить, сделав так, чтоб из Агдама больше никогда не

стреляли по их поселениям. Они практически сравняли город с землей, заминировав все подступы к Агдаму. Это было в июле 1993 г. Через полтора года война номинально завершилась, а “Белый купол” по-прежнему лежит в руинах и контролируется карабахскими военными».

Де Ваал в своей книге «Чёрный сад» пишет: «После того, как в 1993 году армяне захватили Агдам, они постепенно, улицу за улицей, дом за домом, разнесли город по кирпичику. Полуразрушенные дома заросли чертополохом и куманикой». Город, который в свое время славился почти фантомным рынком на грани сюрреализма, своими роскошными фруктовыми садами и самой легендарной бормотухой в СССР (дешевое крепленое вино «Агдам»), сегодня разрушен почти дотла, за исключением большой мечети в центре города, построенной в 1868–1870 гг. архитектором Кербалаи Сефи-ханом Карабаги (Салимова 2009). Территория города была разминирована британской компанией The Halo Trust.

Постбеллум: Агдам умер! Да здравствует Агдам!

В 2009 г. армянские власти де-факто переименовали Агдам в Акна, точно так же, как они переименовали Ходжалы в Иванян. Эти два города роднит то, что они ассоциируются в памяти местных жителей-армян с огнедышащим драконом, с источником лютой и беспощадной смерти, на военном языке – с «огневыми точками противника». Во время карабахской войны Агдам стал городом, поглотившим много жизней армянских солдат, как и другие чересполосно расположенные населенные азербайджанцами города и села Нагорного Карабаха и приграничных населенных пунктов. Разница лишь в том, что Агдам, оставаясь верным своему пестовавшемуся десятилетиями образу, был дерзким и амбициозным. Армянская армия самообороны захватила город 23 июля 1992 г. без больших потерь. Однако он стал городом-мартирологом для сотен и тысяч погибших и изувеченных мирных граждан-армян Степанакерта и близлежащих городов, которые доставали снаряды, выпущенные из установки «Град» (МП-21), что там уже говорить о постройках. Степанакерт обиду не забыл. Был приказ главнокомандования сжечь город дотла, после изъя-

тия военных трофеев. В азербайджанском мире Агдам стал локусом трудной памяти. С легкой руки Тома Де Ваала Агдам стали называть Кавказской Хиросимой⁵. 23 июля в Азербайджане и за его пределами объявлен днем скорби. Сегодняшний, мертвый Агдам для местной политики – буферная зона между де-факто НКР, Карабахом и Азербайджаном. Жизнелюбивые агдамцы, не желая мириться со своей участью, впритык к границе прифронтовой Линии Контакта отстроили новое поселение, которые своими огнями ежедневно напоминает, что агдамцы есть, как есть и Новый Агдам. Это слегка раздражает власти, но не вызывает никаких сомнений в содеянном. Тем не менее люди по обе стороны испытывают двойственные чувства. Они ностальгируют по прошлым временам мира, созидания и дружбы. Это отражено и в независимом интернет-источнике: «Когда сюда приезжают любопытные туристы, местные офицеры обычно пытаются их отговорить от посещения города-призрака. Дескать, мин везде понатыкано, бурьяны кишат змеями, да и вообще немудрено заблудиться среди руин, многие из которых облюбовал сброд, местные бомжи. Тем не менее – пропускают, и даже напрашиваются в сопровождающие. Кавказцы были и остаются гостеприимными людьми». Апогеем такой двойственности чувств стала скандальная история про надгробный камень, возведенный в Агдаме армянином-фидаином своему погибшему другу-азербайджанцу, которому он носил на могилу свежие цветы. История разделила карабахское общество надвое – тех, кто против и тех, кто за. Следует признать, что большая часть простых граждан отнеслись с уважением к чувствам воина. Зато политически заинтересованные личности не преминули включить свои манипулятивные дискурсивные механизмы для извлечения символических капиталов, для упрочения своей позиции во власти.

Литература и источники

Город-призрак Миловице 2009 – Город-призрак Миловице. С Советским Союзом на вечные времена... Города-призраки / 21.12.2009

⁵Фильм «Агдам – Кавказская Хиросима» <https://www.youtube.com/watch?v=mwMcNCmGouM>

<http://neobychno.com/2230/gorod-prizrak-milovice-s-sovetskim-soyuzom-na-vechnye-vremena/>

Города-призраки – Города-призраки. Агдам – жертва мести, памятник глупости. <http://neobychno.com/1461/goroda-prizraki-agdam-zhertva-mesti-pamyatnik-gluposti/>

Гусейнов – Гусейнов Т. Возвращение и его альтернативы: исследование на примере армяно-азербайджанского конфликта – <http://theanalyticon.com/?p=63&lang=ru>

Демоскоп Weekly – Демоскоп Weekly: Приложение. Справочник статистических показателей – [www.demoscope.ru](http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng89_reg2.php). http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng89_reg2.php

Де Ваал 2014 – Де Ваал Т. Черный сад: Армения и Азербайджан между миром и войной. М.: РОССПЭН, 2014.

Земцов 1976 – Земцов И. Партия или мафия? Разворованная республика. Paris: Les Editeurs Reunis, 1976 (Серия «Свидетельства»).

Кавказский календарь 1912 – Кавказский календарь на 1911 г. Тифлис, 1912.

Карабах: Агдам переименован – Карабах: Агдам переименован в Акна http://armtoday.info/default.asp?Lang=_Ru&NewsID=33878

Мелик-Шахназаров 1995 – Мелик-Шахназаров З. Записки карабахского солдата. М., 1995.

Мелик-Шахназарян 2012 – Мелик-Шахназарян А. Агдам уничтожен. Да здравствует Акна! 23 июля 2012 г. <http://times.am/?l=ru&p=10286>

Салимова 2009 – Салимова А.Т. Влияние христианства на архитектуру Азербайджана. 2009 – https://www.bakupages.com/blg-list.php?cmm_id=91&usp_id=0&id=57187

Сегаль 1902 – Сегаль И.Л. Елизаветпольская губерния: Впечатления и воспоминания. Тифлис, 1902.

Эвельсон 1986 – Эвельсон Е. Судебные процессы по экономическим делам в СССР (шестидесятые годы)». Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd (OPI), 1986.

Azerbaijan: Seven Years of Conflict 1994 – Azerbaijan: Seven Years of Conflict in Nagorno-Karabakh. NY, Washington, London, Brussels: Human Rights Watch, 1994.

European Forum – European Forum for Restorative Justice <http://www.euforumrj.org/>

Melik-Shahnazarov 1996 – *Melik-Shahnazarov Zareh*. Sketches of Karabakh Soldier. Memoirs of a participant in the events of 1918–1920 in Nagorno-Karabakh. Moscow, 1996.

Mutafian 1994a – *Mutafian C*. Early Attempts at Reunification with Armenia // *The Caucasian Knot. The history of Geopolitics of Nagorno-Karabag (Politics in contemporary Asia)* / Eds. L. Chorbajian, P. Donabedian, C. Mutafian. Zed Books, 1994. P. 144–147.

Mutafian 1994b – *Mutafian C*. The Era of Perestroika (1987) // *The Caucasian Knot. The history of Geopolitics of Nagorno-Karabag (Politics in contemporary Asia)* / Eds. L. Chorbajian, P. Donabedian, C. Mutafian. Zed Books, 1994. P. 147–149.

The Caucasian Knot 1994 – *The Caucasian Knot: The history of Geopolitics of Nagorno-Karabag (Politics in contemporary Asia)* / Eds. L. Chorbajian, P. Donabedian, C. Mutafian. Zed Books, 1994.

The Sumgait Tragedy 1990 – *The Sumgait Tragedy: Pogroms Against Armenians in Soviet Azerbaijan* / Compiled and ed. S. Shahrnuri. Foreword by Y. Bonner. A.D. Caratzas, New Rochelle, NY & Zoryan Institute for Contemporary Armenian Research and Documentation, 1990. Vol. 1: Eyewitness Accounts (Zoryan Institute files. No 3).

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО ИНГУШЕТИИ В КОНТЕКСТЕ АРХЕОЛОГИИ, ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ

Заявленная тема представляется весьма актуальной для современной Республики Ингушетия. История искусства Ингушетии в целом, его видов и жанров, изучение творчества мастеров изобразительного и декоративно-прикладного искусства – вопросы, которые еще не находились в центре внимания ученых и искусствоведов. В данной статье автор предпринимает попытку рассмотреть некоторые существенные вопросы развития изобразительного искусства Ингушетии в контексте археологии, этнографии и антропологии.

Для исследования этого вопроса необходима историческая источниковая база, в качестве которой могут служить материалы фондов краеведческого музея города Грозный (Чечено-Ингушский государственный объединенный музей – ЧИГОМ), в прошлые годы являвшегося столицей Чечено-Ингушской Автономной Советской Социалистической Республики. История становления и развития искусства ингушского народа сложна и противоречива; но именно музейные предметы и архивные материалы позволяют судить об индивидуальных характеристиках этнической культуры, дают возможность выявить отличительные особенности ингушского этноса.

Основой для исследования антропологических особенностей ингушей, внешнего вида представителей этого этноса является прежде всего археологический материал, обнаруженный в склепах Ингушетии и хранившийся в Чечено-Ингушском государственном объединенном музее.

Научные труды кавказоведов-археологов Л.П. Семенова, Е.И. Крупнова, В.Б. Виноградова, М.Б. Мужухоева, М.Х. Багаева и их учеников открывают малоизвестные страницы истории и этнографии чеченцев, ингушей и других народов Кавказа. В контексте заявленной темы для автора важна точка зрения антропологов, которые «рассматривали чеченцев и ингушей как предста-

вителей единого так называемого кавказского антропологического типа, характерного для всего современного населения Центрального Кавказа» (Крупнов 1971: 41).

Особый интерес вызывают исследования по физической антропологии ингушского народа проф. В.В. Бунака. Он отмечает: «В отдаленнейшую эпоху ... Северный Кавказ был заселен двумя потоками народов: одним – двигавшимся по западной окраине Кавказа, другим – по восточной. Оба эти потока родственны с народностями Малой Азии. В центре Кавказа они встретились и образовали собственный тип, в разных видоизменениях встречающийся к югу от главного Кавказского хребта, но в известной мере проникший и на северные склоны. Среди ингушей этот собственный кавказский тип сохранился более чем у кого-либо из других северокавказских народов» (Бунак 1935). Для современных исследователей представляется значимым и мнение советского антрополога Г.Ф. Дебеца, который подтверждает выводы В.В. Бунака. Так, Г.Ф. Дебеч отмечает, что кавказский антропологический тип «самый кавказский из всех кавказских» (Дебеч 1956: 214).

Точка зрения Е.И. Крупнова, сформировавшаяся на основе анализа археолого-этнографического материала разных исторических эпох, также вызывает большой интерес. Он отмечает: «ингуши, как и чеченцы, являются потомками древнейших и коренных обитателей Кавказского перешейка. С давних пор они развивались в контактах с окружающим миром, проявляющихся в разных формах – в военных делах и в мирных деловых отношениях» (Крупнов 1971: 42).

Материалы археологических раскопок убедительно свидетельствуют об интересе творческих личностей – предков ингушей, создателей предметов искусства, к человеку, к окружающей их природе, растительному и животному миру. Так, археолог Л.П. Семенов в 1926 г. нашел в развалинах святилища в с. Джейрах «бронзовую фигурку оленя» (Семенов 1963: 13–14). Изучая древнейшие памятники материальной культуры, Л.П. Семенов отметил визуальную сторону храмов Тхаба-Ерды и Гали-Ерды, «изображение коня и человека», выполненное в технике гравировки на стене храма, рисунки, которые были «исполнены крас-

ной краской на склепах селений Лейлаг и Эгикал» (Крупнов 1971: 192). Многие археологи характеризуют исследовательскую деятельность ученого Л.П. Семенова как высоко профессиональную. Он детально рассматривал процесс выполнения каменной кладки зодчими, их инструментарий. Л.П. Семенов пишет: «Могильный инвентарь отличается простотой: в вещественном и художественном отношении он беден. Здесь встречаются следующие предметы: глиняные сосуды, деревянные чашки, железные ножи, железные ножницы для стрижки овец, железные наконечники стрел, луки, железные пряжки, деревянные гребни и прочие изделия» (Семенов 1963: 21).

Интересен и разнообразен материальный мир вещей, который окружал в прошлом жителей этого региона. Музеолог Государственного исторического музея О.Г. Гордеева, приглашенная директором краеведческого музея ЧИАССР Ф.И. Кудусовой-Долаковой для анализа найденной в склепах одежды, дала аргументированную характеристику тканям, из которых была сшита мужская, женская, детская одежда. «В склепе у с. Хамхи археологами обнаружена сумочка из шелковой иранской ткани XIV–XV вв. Женщины одеты в длинные платья-рубахи с неглубоким разрезом на груди. Нижнее платье – с короткими рукавами из грубого белого холста. Верхнее (на некоторых женщинах) – из шелковой цветной материи с длинными рукавами, с маленькими металлическими пряжками и пуговицами на груди ... Все верхние платья, особенно шелковые, обычно имеют яркие цвета: красный, синий, зеленый, оранжевый» (Крупнов 1971: 94).

Уникальные музейные предметы из склепов – материалы, являющиеся важными источниками, которые наглядно демонстрируют процесс развития эстетического вкуса, художественного мировоззрения, о чем можно судить по способам изготовления одежды, ее крою, декору женской одежды. Исследователь Ю.М. Лотман, рассматривая дефиницию термина «культура», справедливо замечает, что «культура есть память». Именно поэтому она связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества» (Лотман 1994: 8).

Изучение петроглифов, графических рисунков в склепах, святилищах и башенных комплексах свидетельствует, что нередко здесь присутствует и изображение человека, которое имело разнообразные формы: геометрическая форма, выемчатый узор, скульптурные изображения; крестообразные изображения «напоминают человеческую фигуру, у которой расставлены ноги и раскинуты руки» (Каменная летопись 1994: 24). Имеются и изображения животных (скульптурные и др.). Например, этнограф С.-М.А. Хасиев считает, что «части человеческого тела и фигуры животных могли входить в графические изображения народного календаря» (Хасиев 1981: 10).

В ЧИГОМ в разделе «Чечено-Ингушетия в древнейший период» был введен в экспозицию рисунок древнего человека – кроманьонца, реконструкция М.М. Герасимова по черепу из Гатын-Калинского могильника⁶. В экспозицию входил также портрет женщины из Нестеровского могильника⁷ реконструкции М.М. Герасимова.

М.М. Герасимов, как один из выдающихся антропологов, оставил ценные изображения представителей кавкасионского типа, характерного для ингушей (рисунки, фото и др.). На базе данных археологических раскопок и материалов, найденных в склепах, им был воссоздан бюст, который вызывает особый интерес (у нас имеется его фотографическое воспроизведение). В этом бюсте М.М. Герасимов четко показывает выразительные черты, характерные для кавкасионского типа, особенности форм глаза, носа, губ, подбородка. Украшения также дают определенную информацию о форме, материале, из которых они сделаны. Интересен ингушский головной убор женского образа рогообразной формы под названием кур-харс. Как нам представляется, антропологу М.М. Герасимову удалось также выразить психологическое состояние древнего человека – покой, умиротворенность.

⁶ Гатын-Калинский историко-архитектурный комплекс – объект культурного наследия, расположен в Шатойском районе Чеченской Республики.

⁷ Нестеровский могильник (VI–IV вв. до н.э.) – один из памятников восточного варианта кобанской (или восточно-кобанской) культуры; обнаружен в 1938 г. при строительстве карьера для добычи гравия у одноименной станицы Сунженского района Республики Ингушетия, на левом берегу р. Асса.

Реконструкция М.М. Герасимова, осуществленная на основе черепа женщины из Нестеровского могильника, дает определенные сведения о женском портрете с точки зрения особенностей антропологии: здесь мы видим черты лица человека прошлого. Облик мужчины, реконструированный М.М. Герасимовым, также привлекает внимание своими чертами лица. Реконструкция Герасимова проведена на базе скелета из Гатын-Калинского могильника. При создании бюста антрополог стремился показать не только характерные черты лица древнего человека, но и особенности его душевного состояния. Антрополог на базе материалов, обнаруженных в склепах, демонстрирует черты лица мужчины, его особенности с точки зрения анатомии, физиологии, культуры.

Интерес к человеку в широком смысле этого слова в определенной мере проявляли и ученые-историки, и музеологи. Особое внимание в постоянно действующей экспозиции привлекало размещенное в стеклянном резервуаре погребение, где умерший лежал в «скорченном положении». Данный экспонат был создан на базе археологических материалов Л.П. Семенова и Е.И. Крупнова. Введенные в постоянно действующую экспозицию фотографии, рисунки и реконструкция погребения эпохи язычества ставили основную задачу – оценить роль и значение человека в раннюю историческую эпоху и средние века.

Портретный жанр был характерен уже для творчества первых профессиональных художников, таких как Х.-Б.Б. Ахриев (1895–1940), Г.-М.А. Доурбеков (1904–1976) и др. Особое внимание они уделяли особенностям быта, этикету, традициям, обычаям, верованиям ингушского народа. Отметим, что Х.-Б.Б. Ахриев в своем творчестве все же отдавал предпочтение жанру пейзажа и резьбе по кости. Х.-Б.Б. Ахриев, искусный резчик, создавал изумительные миниатюры из слоновой кости и кабаньего клыка. Особенно интересны и оригинальны миниатюра, изображающая на крышке пудреницы танцующую горянку, и брошь из моржового клыка в золотой оправе с воспроизведением женского лица. Г.-М.А. Доурбеков писал картины в разных жанрах: портрет, произведения на бытовые, исторические, религиозные темы. На Первой краевой олимпиаде искусств горских народов Северного Кавказа, которая

проходила в 1931 г. в Ростове-на-Дону, первое место занял портрет «Музыкант Хасан Цуцаев» кисти Г.-М.А. Доурбекова (бумага, карандаш); мастеру удалось точно и вместе с тем поэтично передать эмоциональное состояние модели. Х. Цуцаев, как стало известно из писем в «Личном деле» Доурбекова, позировал художнику долгое время. Члены семьи Хасана Цуцаева, очевидцы этого события, свидетельствовали, что портрет ему очень нравился.

Кавказ – удивительный по своей природе, географическому ландшафту, историческому прошлому уголок мира. Интерес к Кавказу, ее народам, к их языку, быту, религиозным верованиям, этикету, этике, эстетике проявлялся с древнейших времен. Исследователи В.А. Коренько и А.П. Акопьян, анализируя работы художников, участвовавших в художественно-этнографических экспедициях на Кавказе 1924–1926 гг., отмечают: «экзотика и обаяние Кавказа были настолько велики, что дилетанты-художники не могли отказаться от того, чтобы в меру своих способностей запечатлеть виды природы, человеческие “кавказские типы” и батальные эпизоды» (Коренько, Акопьян 1997: 5).

Художники 1980–1990-х годов имели возможность получить профессиональное образование после возвращения из депортации из Казахстана. В этот период формируется небольшая плеяда художников, которые занимаются живописью по своему собственному желанию и в соответствии со своими интересами. Исследователи искусства называют это направление «наивным» искусством. К этому жанру относится портрет Марем Танкиевой, написанный в г. Грозный Х.А. Акиевым (1942–2009) – историком, непрофессиональным художником; эта картина неоднократно выставлялась на выставках республиканского, регионального уровня и всегда вызывала большой интерес. Справедливо утверждение исследователя-искусствоведа С. Тарабарова: «Произведение наивного искусства – это искренний выплеск сильной эмоции, глубокого чувства или мировоззренческой позиции. Наивный художник никогда не навязывает обществу свою эстетику и свой художественный язык» (Тарабаров 2001: 205).

В отличие от портрета Марем Танкиевой, которая позировала художнику Х.А. Акиеву, портрет трагически погибшего Идриса

Зязикова был написан мастером кисти на основе историко-этнографического материала, в результате глубокого осмысления исторической эпохи, ее особенностей. Главное в этом портрете, который написан на высоком профессиональном уровне, то, что он отражает собирательный образ горца – жителя высокогорного селения Фуртоуг Джейрахского района Ингушетии. Являясь историком по образованию, Х.А. Акиев, изучив исторический материал периода Гражданской войны, отобразил в позе, ракурсе лица, выразительных глазах изображенного им персонажа не только чувство огромной тревоги, но и внутреннюю силу духа, два начала – добро и зло, готовность отдать жизнь за свой народ, верность идее, которой он руководствовался.

В изобразительном искусстве портрет – тот жанр, центром которого является человек. Это самый антропоцентричный живописный жанр, где внимание художника полностью сосредотачивается на человеке. В ингушском изобразительном искусстве немало мастеров, которые обращались к этому жанру, стремились изобразить внешний облик (а через него и внутренний мир) конкретного, реального, существовавшего в прошлом или существующего в настоящем человека. Но видение художника всегда индивидуально, и в связи с этим хотелось бы отметить, что антропологическая реконструкция помогает создавать достаточно правдивые портретные образы.

Литература

Бунак 1935 – *Бунак В.В.* Антропологическое изучение чечено-ингушского народа // Грозненский рабочий. 1935. № 5.

Дебец 1956 – *Дебец Г.Ф.* Антропологические исследования в Дагестане // Труды Института этнографии. М., 1956. Т. XXIII.

Каменная летопись 1994 – Каменная летопись страны вайнахов: Памятники архитектуры и искусства Чечни и Ингушетии / автор текста В.И. Марковин; сост. М.А. Азиев, Д.Ю. Чаккиев. М., 1994.

Кореньяко, Акопьян 1997 – *Кореньяко В.А., Акопьян А.П.* Горцы Северного Кавказа глазами художников (по следам художественно-этнографических экспедиций 1924–1926 гг.): Каталог выставки. Ставрополь; Пятигорск, 1997.

Крупнов 1971 – *Крупнов Е.И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.

Лотман 1994 – *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVII–XIX вв.). СПб.: Искусство, 1994.

Семенов 1963 – *Семенов Л.П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963.

Тарабаров 2001 – *Тарабаров С.* К вопросу о термине «наивное искусство» // *Философия наивности* / сост. А.С. Мигунов. М.: Издательство МГУ, 2001.

Хасиев 1981 – *Хасиев С.-М.А.* К традиционному отсчету времени у вайнахов // *Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период.* Грозный, 1981.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ В ЛЕНИНГРАДСКОМ ДОМЕ НАРОДОВ ВОСТОКА (1928–1937)

По данным Всесоюзной переписи населения 1926 г. в Ленинграде проживало 3126 представителей около 20 национальностей Северного Кавказа и Закавказья, в том числе 1664 чел. (53%) армян, 588 чел. (19%) грузин, 352 чел. (11%) айсоров (ассирийцев), 277 чел. (9%) осетин, 97 чел. (3%) тюрков (азербайджанцев) (Всесоюзная перепись 1926). К 1939 г., когда была проведена следующая перепись населения с официально принятыми результатами, численность кавказцев в Ленинграде выросла почти в 2,8 раза – до 8648 чел., но удельный вес отдельных национальностей изменился не так радикально. Несмотря на то что численно группы ленинградских армян и грузин выросли, они по-прежнему составляли 53% и 19% (4915 и 1640 чел. соответственно) от всех представителей Кавказа. Осетины составили 11% (955 чел.), ассирийцы – 8,5% (740 чел.), азербайджанцы – 4,4% (385 чел.). Другие этносы были представлены небольшими группами от 11 чел. (лакцы) до 70 чел. (адыгейцы) (Всесоюзная перепись 1939). В течение 10 лет (1928–1937) представители кавказских народов в Ленинграде могли посещать Дом просвещения народов Востока – ДПНВ, или Дом народов Востока.

Дом народов Востока был одним из 12 ленинградских национальных домов просвещения, но самым своеобразным – он обслуживал многонациональный контингент, до 30 «восточных» национальностей: татар, башкир, абхазов, кабардинцев, чеченцев, ингушей, лезгин, сванов, горских евреев, китайцев, корейцев, ассирийцев, мордву (эрзю и мокшу), марийцев, казахов, чувашей, грузин, армян, тюрков (азербайджанцев), осетин, цыган, молдаван (бессарабцев), представителей разных народов Дагестана и др. Работа в ДПНВ велась на 18 языках. Были созданы национальные секции – китайская, цыганская, корейская, мордовская, закавказская, северокавказская, чувашская, казахская, марийская, асси-

рийская, таджикская, киргизская и татарская (ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 48. Л. 50; Д. 76. Л. 111).

Особенности работы ДПНВ усиливались двумя обстоятельствами: большинство «восточных народностей» официально относилось к категории «культурно отсталых» (неграмотность или малограмотность и на родном, и на русском языках, при слабом знании последнего). Они были в основном новыми жителями Ленинграда, попали сюда как беженцы в годы мировой войны, приехали учиться или работать.

Национальные дома просвещения создавались в крупных городах в русле политики «коренизации», прежде всего для советской идеологической работы среди национальных меньшинств на родном языке. Однако политическое просвещение требовалось подкрепить культурно-просветительной работой, что было необходимым условием социокультурной адаптации нового городского населения. Сверхзадачей при этом было формирование интернационалистских установок. По словам директора ДПНВ Б.Н. Сотниченко, «наша задача – культурно обслуживать трудящихся нацменов, главное – политическая подготовка, второе – ликвидировать и неграмотность, и малограмотность среди трудящихся нацмен, а их у нас 30 национальностей. Все эти национальности включить в единую семью, интернационально воспитывать людей» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 25. Л. 21).

Дом народов
Востока.
Урок русского
языка
в ликбезе





Дом народов Востока. Группа активистов

Кавказское население Ленинграда не было однородным. Наряду со старыми кавказскими диаспорами, существовавшими в городе с XVIII в. (армянской и грузинской), значительно пополнившимися в период мировой войны, сформировалась новая – ассирийская, состоящая целиком из беженцев. Разным был и их социокультурный состав: армяне и грузины – городские жители с довольно высоким уровнем образования, ассирийцы – недавние крестьяне, в большинстве неграмотные, без знания русского языка, вынужденно оказавшиеся в совершенно новых для себя условиях существования. В ходе культурной революции в 1930-е годы кавказский контингент городского населения в значительной мере пополнился за счет лиц, направленных на учебу из республик Северного Кавказа и Закавказья в ленинградские средние специальные и высшие учебные заведения. Большинство членов Северокавказской и Закавказской секций ДПНВ составляли именно студенты, причем у многих была серьезная проблема – слабое

владение русским языком. Перед большинством стояла непростая задача аккультурации в русскоязычном многонациональном мегаполисе. Но независимо от уровня образования и «укорененности» в Ленинграде все представители кавказских народов были носителями своей национальной культуры, а Дом народов Востока предоставлял возможность ее развивать и демонстрировать – как своим землякам, так и жителям Ленинграда в целом.

При ДПНВ работали многочисленные художественные кружки – драматические, музыкальные, хоровые, танцевальные, а также ансамбли национальной песни и пляски. Художественный репертуар ДПНВ состоял из танцевального и песенного фольклора, классических и современных произведений профессиональных авторов, самодеятельных переделок традиционных произведений с целью придания им актуальности, литературно-музыкальных монтажей и т.п. Концерты и спектакли шли на родных языках, но поскольку проводились не только для своей этнической аудитории, то при необходимости сопровождались конференсом на русском языке. В праздники «красного календаря» художественные коллективы ДПНВ выступали в районных домах и общегородских дворцах культуры, на городских площадях, в том числе и на главной – площади Урицкого (Дворцовой).

Выступления художественных коллективов Дома народов Востока пользовались заслуженным успехом у самой разнообразной публики. Так, в отчете массового отдела Ленсовета о работе национальных домов просвещения за зимний сезон 1933/34 гг. использованы весьма экспрессивные выражения: «Нацменовские художественные единицы прочно завоевали свое почетное место в жизни нацменов и пользуются колоссальной популярностью и любовью с их стороны – они *буквально прут на свои национальные постановки и заполняют зрительные залы до отказа* [курсив мой. – Т.С.]. Часто можно наблюдать такую картину, когда нацмены стоят в очереди за билетами на свои постановки на улице (Татарский дом, Дом народов Востока). Многие самодеятельные кружки у нас давно переросли рамки самодеятельности и приобрели высокохудожественное качество» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 4. Л. 8–9).

Об этом свидетельствует и привлечение участников художественных кружков ДПНВ уже с 1930 г. к концертным программам ленинградского Этнографического театра под руководством В. Всеволодского-Гернгросса. В программе «Кавказ» зрители знакомились с бытом и народным искусством Закавказья. Эта программа удостоилась развернутой рецензии в журнале «Рабочий и театр». Рецензент отмечал удачные номера программы: пляску «Кинто», «характерные и знакомые на севере мелодии, исполняемые на местных инструментах». Песни несколько проигрывали, так как давались «совершенно оторванно от быта» и без объяснительного перевода текста для слушателей. У самодеятельных исполнителей было существенное преимущество перед профессиональными эстрадными артистами, так как они были непосредственными носителями презентуемой культуры, это обеспечивало «отсутствие “сусальности”, которая обычна для наших “восточных” эстрадных номеров, исключительную живость и искренность исполнения». Но программа страдала одним серьезным недостатком – «полная оторванность от современности [...] Ни в одном номере не отражается новый революционный Кавказ. Эта аполитичность снижает качество всего выступления, лишая его остроты и значения» (Л.П. 1926: 10).

Следует отметить, что в дальнейшем концертные программы кавказских художественных кружков ДПНВ обязательно включали номера советской тематики, авторами которых в некоторых случаях были сами участники самодеятельности.

В середине 1930-х годов в ДПНВ одновременно работали 7–9 драмкружков, среди них ассирийский (15 чел., руководители в разное время – Б. Лазарев, И. Айвазов); северокавказский (18 чел.), преобразованный позднее в осетинский (12 чел.), руководители – Б. Хохов, Н. Царуканов; закавказский (30 чел., руководители А. Аббасов, А. Оганесов), из которого выделились отдельные армянский (от 9 до 21 чел., А. Петросян) и грузинский (9–12 чел., А. Гогилашвили, Э. Введенская) (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 13. Л. 47, 49, 66; Д. 15. Л. 3; Д. 38. Л. 7, 16, 25; Д. 53. Л. 6, 8, 11, 14; ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 48. Л. 60, 65). Все драмкружки ставили пьесы национального репертуара

на родном языке, шедшие в республиканских государственных театрах, иногда «улучшая» их для придания актуальности вставными сценами или новым финалом. Многие постановки сопровождались кратким объяснением содержания на русском языке.

Известны постановки 1935–1936 гг.: «Пэпо» по пьесе Г. Сундукяна («показывающая классовую борьбу в 1870 г. в г. Тифлисе» – закавказский драмкружок); две работы армянского драмкружка по пьесам А. Ширванзаде: «Намус» («Честь») («показывающая разложение семьи армянского промышленного капиталиста в 1890-х годах») и «Злой дух» (показана «борьба против религиозных традиций, существующих среди армянского народа»); три постановки северокавказского драмкружка: «Заурбек» Д. Кусова, «Таймураз» («конец 19-го века. Рисует как олдарии брали дань от крестьян») и инсценировка стихотворений Коста Хетагурова «Песни осетинской горской бедноты». Ассирийский драмкружок инсценировал известную у разных народов Кавказа сказку «Ашик-келиб» (возможно, по пересказу М.Ю. Лермонтова) и репетировал переведенную с армянского языка пьесу «Саят-Нова» о великом армянском поэте и музыканте (ашуге) XVIII в., творившем на армянском, грузинском и азербайджанском языках. Любопытно, что руководитель драмкружка И. Айвазов не согласился с концовкой пьесы (Саят-Нова уходит в монастырь), а предложил свою версию: Саят-Нова, как абрек, проникает к своей умирающей возлюбленной, она просит его спеть и во время песни умирает (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 13. Л. 63, 66, 72; Д. 19. Л. 1–2; Д. 21. Л. 2 об.; Д. 27. Л. 10; Д. 40. Л. 8, 53).

Театральные постановки включались и в сборные концерты, посвященные датам «красного календаря». Так, к Первомайским дням 1936 г. ассирийский драмкружок подготовил постановку «Лучше поздно, чем никогда» («Хуш гоя ди́ринг харети хлы́ти»¹) о национальной свадьбе. Для просмотровой комиссии было составлено «краткое содержание пьесы», из которого ясно, что основное внимание в спектакле уделялось концертным номерам –

¹ Транслитерация приведенных названий дается по архивным документам.

двум песням. Первая – «древняя горская народная песня “Расть”», в которой «тюрок крестьянин поет о своей несчастной жизни под игом феодала – князя, о том, что и милая его также страдает и приходящу феодала они никогда не смогут соединиться». Вторая – «армянская народная песня, воспевающая девушку по имени “Тэло”, ее работу и жизнь, идущую по новому пути к светлому, радостному» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 40. Л. 36, 52).

В том же году в театрализованный «литомузомонтаж» к 19-й годовщине Октябрьской революции была включена сцена из комедии Мольера «Мещанин во дворянстве» на ассирийском языке в постановке кружковцев. Северокавказский драмкружок на вечере своей секции, посвященном той же дате, показал пьесу (вероятно, самодельную) «Лучше смерть, чем позор» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 27. Л. 17).

В течение 1936 г. в ДПНВ всеми секциями было проведено 50 театральных вечеров, а всего драматические коллективы выступили в разном формате 148 раз, «обслужив» почти 65 тыс. зрителей (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 38. Л. 9–11). Эти цифры не покажутся преувеличенными, если учесть, что национальные коллективы принимали участие в районных и общегородских праздниках. Но все же репертуар национальных драмкружков состоял всего из двух-трех пьес, что негативно сказывалось на популярности выступлений. Как в сердцах высказался руководитель ассирийской секции на одном из совещаний: «все наши пьесы ставились по 5 раз и надоели» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 8. Л. 5). Кроме того, художественный уровень кавказских драмкружков ДПНВ был невысоким, о чем свидетельствует отсев их постановок в ходе просмотров при проведении олимпиад национальной самодеятельности Ленинграда.

Напротив, национальный концертный репертуар кавказской художественной самодеятельности был весьма разнообразным, исполнялся на высоком, часто почти на профессиональном уровне, имел стабильно большой успех, причем не только среди «своих», но и среди ленинградской публики вообще.

В 1927 г. в Ленинграде был создан профессиональный Восточно-Закавказский ансамбль под управлением М.С. Варданяна.

Задачи ансамбля состояли в том, чтобы «ознакомить слушателей с подлинным народным творчеством Закавказья ... бытовыми танцами и достижениями в области музыкального творчества позднейшего, послереволюционного периода». Оркестранты играли на таре, кеманче, сантуре, *бубуне*, *титлипито*. За год ансамбль дал около 90 концертов и «успел широко зарекомендовать себя среди рабочих масс Ленинграда». Восточно-Закавказский ансамбль выступил на открытии Дома просвещения народов Востока в марте 1928 г. (*Вульфийус* 1928: 10).

В 1934 г. при ДПНВ был создан Закавказский ансамбль песни и пляски, но привлечение артистов происходило с большими трудностями, поскольку участие в ансамбле требовало ухода из системы госэстрады, т.е. лишало их заработка, так как Дом просвещения не располагал достаточными средствами, чтобы оплачивать труд артистов-профессионалов. Был большой отсев и постоянная текучесть кадров. Артисты искали возможность подработать, выступали на эстрадных площадках, в том числе и в ресторанах, что вызывало негативную реакцию массового отдела Ленсовета, в ведении которого находились дома просвещения и их художественные коллективы. 23 марта 1935 г. состоялся успешный просмотр программы Закавказского ансамбля, по итогам которого он получил разрешение выступать на «закрытых площадках» – по заявкам предприятий и организаций, в том числе с оплатой концертов. В связи с положительной оценкой работы ансамбля появилось «мнение» передать коллектив в Государственное объединение музыки, эстрады и цирка (ГОМЭЦ). Массовый отдел Ленсовета выступил против этого, тогда репертком ГОМЭЦа 2 апреля запретил выступления ансамбля. Конфликт интересов, возникший между разными ведомствами, разрешился через несколько месяцев, о чем свидетельствует протокол общего собрания Закавказского ансамбля совместно с дирекцией ДПНВ и представителями массового отдела Ленсовета от 14 июля 1935 г. Руководство отдела, несмотря на возражения артистов ансамбля, приняло решение отказаться от профессионального коллектива при ДПНВ, а взамен создать «коллектив на условиях самодеятельности, с основной задачей не показ, не эксплуатацию,

а рост кадров и воспитательную работу», но при участии нескольких профессиональных артистов. Остальных участников следовало набрать из самодеятельности и «вырастить» их в новом коллективе, создав новую «культурную, но не штатную единицу», которую даже предлагалось переименовать в Закавказский кружок самодеятельности. Выступления в ресторанах категорически запрещались (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 8. Л. 10–10а.).

Ансамбль сохранил свое название, но стал самодеятельным. Перед коллективом ДПНВ ставились следующие задачи: «организация самодеятельности национальных республик Закавказья; выявление талантливых и способных музыкантов, певцов и танцоров Закавказья, живущих в Ленинграде; их дальнейшая учеба в области искусства; демонстрация ленинградскому зрителю закавказской самодеятельности» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 43. Л. 13).

Художественные руководители ансамбля часто менялись, среди них были и специалисты, и участники самодеятельности, и руководители закавказской секции. В 1934 – начале 1937 г. ансамбль возглавляли: С.Д. Бергельсон, А. Аббасов, Т.В. Геворкян, О.В. Аракелян, Гаспарян, Тер-Мартirosян, Б.Д. Фарниев, Ованесов, Н.И. Штакельберг, А.Т. Давитян (Давыдов) (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 8. Л. 10; Д. 21. Л. 1, 6, 9 об.; Д. 42. Л. 4, 6–7, 12; Д. 43. Л. 7; ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 76. Л. 135).

Большинство участников Закавказского ансамбля были армянами, но его репертуар, как и следует из названия, был интернациональным: армянские, азербайджанские, грузинские, горские, персидские и «восточные» мелодии, песни и танцы, причем «наряду с дореволюционным народным творчеством (фольклор), и советские произведения закавказских композиторов, построенные на народных мелодиях», «песни и мелодии, посвященные революциям – 1905 г., Октябрьской. Современная революционная мелодия и танец». В концертах «все программы сопровождаются специальным конферансом, объединяющим произведения» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 43. Л. 13–13 об.).

Для примера приведем репертуар ансамбля 1936 г. Исполнялись следующие песни и мелодии (пояснения приведены в планах секции, ансамбля и в программах концертов): «Турецкий

марш», «Арабский марш», марш «Красный Восток», «Гобани» (мелодия Востока), «Чобан баяти» (мелодия), «Былбул» (старинная мелодия), «Овчи» («Охотник», соло на кеманче), «Улеби» («Горы», соло на таре), «Гейраты» («Удивление», азербайджанская народная мелодия, трио: тар, кеманча, бубен), «Етим сегиах» («Песня сироты» – азербайджанская народная мелодия, соло на таре), «Кюрд-шахназ» (соло на таре), «Шур» (мелодия на дудуках), «Тюркская рапсодия» («Кайтарма») (трио); «Биббули» («Соловей» – песня), «Гюрджи ахчик» («Дочь Грузии» – современная песня), «Комсомол эн-тахан» (современная песня), «Джан Азербайджан» (современная песня), «Азад-куш» («Свободная птица» – из пьесы «1905 год»), «Пачкал» (песня), «Раст» (персидский мугамат), «Вай-тык» (Песня о бурдюке); армянские народные песни: «Пепо» («Рыболов»), «Ес пучур – ярс пучур», «Ис-акчинем» («Девушка»), «Тэло», Песня из Саят-Нова; азербайджанские народные песни «Узун-дара», «Уджа-даглар» («Высокие горы»), «Араз-Араз хан-Араз», «Чобан (пастух)», «Яйлыгым-яр» («Молодой парень»).

Разнообразными были и танцы: «Горская лезгинка», «Грузинская лезгинка», «Осетинская лезгинка», «Кабардинская лезгинка», «Танец Шамиля», «Джейраны», «Шалахо», «Тараками» (армянский народный танец), «Энзели» (азербайджанский народный танец), «Машти-бат» (азербайджанский комический танец), «Кинтаури» (тифлисский комический танец), «Современный колхозный танец», «Азербайджан» – армянский народный танец (!) (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 43. Л. 6, 12–13 об., 15; Д. 40. Л. 12, 29; Д. 42. Л. 4, 6; Д. 21. Л. 1; Д. 38. Л. 16; Д. 53. Л. 8, 11).

При отборе номеров на городскую олимпиаду национальной художественной самодеятельности 1936 г. ансамбль предоставил просмотровой комиссии документ под названием «Текст для программы Закавказского ансамбля при ДПНВ», в котором дается разъяснение содержания исполняемых песен. Этот чрезвычайно выразительный документ достоин цитирования целиком, со всеми его невероятными грамматическими огрехами (они выделены курсивом). Очевидно, материал готовили два человека, так как часть текста написана почти без ошибок:

«**Пепе** – В этой песни Рыбалов поет о своем труде, что он живет своим трудом, не эксплуатирует *ни кому*. А есть такие люди которые не только не работают, но и за чужой счет, и за чужой труд живут.

Ес пучур – ярс пучур. В этой песни муж лаская свою жену говорит: Я маленький и ты маленькая. Кто приготовит и кто должен содержать нас, в то время когда по национальному закону *несовершеннолетние муж и жена, даже не представляли о семейной жизни*. И наконец он хвалит своей жене *что подобии ее нет*.

Гюрджи-ахчик (Грузинская девочка). Поет колхознице Грузинской девушке о том, как она в колхозе *жизно-радостная*, что она ударная работница что она уже создала *зажиточная* жизнь.

Уджа-Даглар (Высокие горы). Здесь поет обрисует картину о том, что его овцы и бараны всегда бывают на высоких свободных горах, а сам далеко от своей Любви. Пастух мечтает о том, что если его любовь была бы *у себя тогда* для его еще было бы веселее и радостно.

Комсомол-эн-тахан (Комсомол тот парни). Влюбленная комсомолка на комсомольца говорит, что он такой горды, что даже *сомной* не здаровится. Он такой энтузиаст в работе, такие темпы у него, что хотя *из за* меня, не обращает внимание на моего отца потому что он был кулаком [? – Т.С.] а тот комсомолец *его не навидел*.

Колхозный танец. Колхозница показывает веселая радостная жизнь в колхозе, как она работает и как она любит свою работу ибо после работы она делает домашние дела и все [часть строчки отрезана. – Т.С.] удивляет и она веселая и радостная.

[Текст продолжается на обороте листа, другой почерк, теперь только синтаксические ошибки. – Т.С.]

Азад-Куш (Свободная птица) (из оперы 1905 года). Он был свободной птицей, его взяли на войну и раненый он поет: Я был свободной птицей, вылетел из своего гнезда, попал в сад в юности. Увидел меня охотник и поцеловал мою грудь (ранил). Упал я на землю в юности. Кровь от моей груди покрыла всю землю. Уведя меня с моей родины пожалей меня.

Араз-Араз хан-Араз (Река Аракс). Аракс Аракс, князь Аракс. Предание говорит в Аракс бросали каждый год девушку. Мою любовь бросили в Аракс. Как моя любовь ушла от меня так и ты Аракс будешь ...» [неразборчиво. – Т.С.] (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 43. Л. 10–10 об.).

Содержание двух из названных песен, исполняемых на армянском языке, приводится и в другом документе:

«Краткое содержание.

Армянская народная песня “Дочь Грузии” (“Гюрджи-ахчик”). В этой песне показывается раскрепощение женщины Закавказья от векового гнета, ее работа в совхозе, борьба за урожайность и выполнение с превышением производственных планов совхоза.

В этой песне воспевается грузинская девушка, как носитель нового веяния на работе и в быту.

“Комсомол”. Показывается работа комсомола в Закавказской деревне на фоне личных переживаний девушки. Дочь кулака влюбилась в одного из руководителей деревенского комсомола, она поет о той большой работе, которую он неуклонно проводит, жалуется на его безразличность по отношению к ней, на его стойкость, а также проклинает своих родителей кулаков и всех, кто является причиной невозможности сближения ее с любимым» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 40. Л. 45).

Несколько удивляет, что песня с «колхозно-совхозным» содержанием названа «народной», но пафос обеих песен точно передает дух времени: «счастливая жизнь» в коллективном хозяйстве, «освобождение» восточной женщины, накал классовой борьбы.

2 сентября 1936 г. состоялся просмотр достижений Закавказского ансамбля как самостоятельного коллектива. Состав просмотровой комиссии впечатляет: заслуженный артист республики В.В. Максимов, композиторы Х.С. Кушнарев (Кушнарян), Ф.А. Рубцов, В.Б. Барский, театровед Н.И. Штакельберг, вокальный педагог Т.Д. Малевская. Не менее серьезным был подход комиссии к оценке работы ансамбля. Были отмечены «несуразные костюмы» с восточной мишурой, неясная подача текста в песнях, «цыганский налет» в исполнении («Пэпо»), неполное соответ-

ствие некоторых мелодий названным произведениям («Гейраты», «Кинтаури»), «капризность девушек» и слабая дисциплина всех участников ансамбля на сцене. Показательно, что комиссия забракowała не только «Арабский марш» (скорее всего, как не имеющий отношения к кавказскому фольклору), но и песню с «современным содержанием» – «Гюрджи-ахчик» – было рекомендовано «безусловно из репертуара изъять».

В то же время замечание Т. Малевской о слабых вокальных данных части исполнителей вызвало возражение В. Максимова: «как они поют, именно так петь и надо, т.к. все это настоящий фольклор. Не национальные вещи они будут петь иначе, и иным голосом. Вопрос: уместно ли национальных исполнителей учить русской песне? Не явит ли это собой потерю фольклора. Есть два пути: утверждение, поправка и оформление того, что есть, и второй путь это европеизация. Это проблема не только данного ансамбля, но и всего дома [народов Востока]». Высокую оценку заслужили исполнители на таре и кеманче, отмечены также номера «Узун-Дара», «Ес пучур – ярс пучур», «Чобан», «Азад-куш». Но все же общее впечатление комиссии было не самым благоприятным: «если рассматривать как черновой показ самостоятельности, то в общем удовлетворительно» (Х. Кушнарев) (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 41. Л. 5–5 об.). Однако если сравнить с оценкой первого просмотра ансамбля 20 августа 1936 г. («Работа признана едва удовлетворительной» – ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 42. Л. 7), то прогресс все же наблюдался.

Довольно неожиданно выявилась еще одна причина небольшого прогресса работавшего уже второй год ансамбля: «представители самостоятельности жаловались, что многие исполнители, не успеешь их вырастить, убегают в профессиональный ансамбль, что явно сказывается на всей работе» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 42. Л. 5 об.). Речь идет о Закавказском ансамбле (песни и пляски Грузии, Армении и Азербайджана) в составе Объединения этнографических и национальных ансамблей Управления передвижными театрами.

Северокавказская секция ДПНВ также создала свой самостоятельный ансамбль (руководители Б.Д. Фарниев, затем В.Д. Джа-

нуев), но его репертуар состоял в основном из танцев: кабардинка парная и фигурная, несколько видов лезгинки (горская, или «дикая»; осетинская, фигурная, парная, колхозная, современная), танец Шамиля «без молитвы» и «коллективно-скомбинированный танец “Колхозный симд”». Из песен упоминается только исполнение песни «на гармошке (осетинской мелодии с подпевом участников)» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 40. Л. 18, 26, 30). Состав секции и ансамбля был почти полностью осетинским (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 30. Л. 36), поэтому не вызывает удивления, что на смотре национального народного танца в ДПНВ в октябре 1936 г. «колхозный групповой танец» (участвовали 8 пар танцоров) был представлен уже от осетинского ансамбля. Руководитель ансамбля В. Джануев объяснил, что танец появился в 1931–1932 гг., «танцуют его на отдыхе. Отличается от старой лезгинки тем, что там было превосходство мужчины над женщиной, а в данном танце они играют одинаковую роль». Смотровая комиссия отметила некоторые недостатки номера: соединение элементов разных танцев в одном, недостаточная четкость при переходе от одной фигуры к другой, коротковатые женские костюмы, из-за чего несколько страдала «плавность» исполнения. Однако общая оценка была положительной, и номер был рекомендован на городской смотр, с пожеланием «доработать и сократить коллективный танец, сделать его на 5 пар. Весь танец уложить в 8 минут» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 41. Л. 8).

В ДПНВ работал также совместный с осетинским студенческим землячеством осетинский хоровой кружок (руководитель М.М. Бутаев), в его репертуаре были преимущественно исторические песни, воспевающие народных героев: «Хазби», «Додой», «Таймураз», «Будзи», «Аслойбек», «Тулататов Кермен», «Аким Татиев», «Тотрадз Берозов», «Песня о Слонове». Содержание некоторых из них дается в самодельном переводе на русский язык. Характерной приметой всех этих текстов является повторение фразы *«открылся ружейный огонь»*, т.е. везде речь идет о вооруженной борьбе против угнетателей.

«**Аким Татиев.** Горец из семьи Назгина. Песня рисует, как Аким возвращался с осенней работы и на него напали бандиты по

дороге (горно-осетинской) отобрали у него быков и *открылся между ними ружейный огонь*. Аким убил из них около 10 человек, после чего получил сам *смертный* удар и скончался, в память его построили ему курган, как боровшемуся против бандитизма.

Хадзби Аликаев. Горец, песня рисует, как генерал Абхозов и *оряндик* Биаев наступали на Кавказ; особенно в Дагестане, Кубане. Царская армия дойдя до села Кубана Хадзби организовал отряд из крестьян и выступил против царской армии и местной власти (тогдашней). Хадзби со своим отрядом закрыл вход в Кубань. Оряндик Биаев отвел царскую армию в спину, где находился Хадзби со своим отрядом, после чего *открылся ружейный огонь* и Хадзби с отрядом был убит. Сейчас Хадзби считается революционером. (*Тогдашнее время*).

Тотрадз Берзов. Бедняк-горец, из-за отсутствия продовольствия он оставляет свою семью и отправляется на заработок. Он поступил пастухом в селе Занан-Куле. Проработал несколько месяцев, вдруг к нему являются представители дворян т.е. высшее сословие. В одно прекрасное время ему предложили поехать на свадьбу, но так как они издевались над пастухом бедняком, он ответил отказом, после чего *открылся ружейный огонь* между ними. Тотрадз убил несколько [24] человек и сам получил смертельный удар, он своему родственнику Кусову Касаю поручил прокормить его детей [...].

Песня о Кудайнате Слонове и младшем брате Еналды. Слоновы поехали из аула в город, дойдя до середины дороги около кургана остановили лошадей накормить. Кунайнали приказал своему младшему брату Еналды посторожить лошадей, а сам лег пока отдохнуть [...] Еналдик крикнул: “С севера приближается группа конокрадов – 12 человек по направлению к нам”. На этот крик Кудайнаго ответил: “Не оставлю свой сон из таких конокрадов”, но когда приблизилась опасность он встал и вооружился [...] Через небольшой промежуток времени *открылся между ними ружейный огонь*. Кунайнали и Еналды убили из них 11 человек и сами получили *смертные* удары» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 27. Л. 6–7).

В репертуаре кружка были также две современные песни: «Колхозный симулянт» (видимо, сатирическая) и «Песня о Ленине». Содержание второй песни погружает в идеологическую реальность 1930-х годов: «Песня рисует, как Владимир Ильич завещал т. СТАЛИНУ высоко держать знамя пролетарской революции. И как благодаря В.И. пролетариат совместно с крестьянством Советского Союза взяли власть в свои руки» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 27. Л. 6).

В апреле 1936 г. семь участников осетинского хорового кружка выступали на городском смотре национальной художественной самодеятельности (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 40. Л. 73).

Участие ассирийцев в художественной самодеятельности ДПНВ было очень активным, причем эта деятельность концентрировалась в драматическом кружке, члены которого выступали и в спектаклях, и в концертах. В 1936 г. музыканты, танцоры и певцы составляли уже отдельный коллектив – ассирийский ансамбль под руководством А.Д. Оганесова (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 38. Л. 16). Репертуар и манера исполнения были близки к Закавказскому ансамблю, что вызывало их сближение. Ассирийская и закавказская секции ДПНВ считали возможным слияние двух коллективов, что и произошло в 1937 г.

Комиссия «по просмотру самодеятельных кружков и отдельных дарований по ДПНВ» в апреле 1936 г. познакомилась с 13 номерами ассирийской секции. На городской смотр пропустили песни «Джаматы», «Булбули», «Кеманча», «Дербент», парную ассирийскую лезгинку, комбинированную лезгинку (соло), песню из пьесы «Пэпо», но требовалось обязательно «подработать» национальные костюмы. А танец «Кинтаури» в исполнении Ю. Михоса постановили «особо рекомендовать как подлинно национальный и хорошо исполненный танец». В то же время исполнение песен «Чабан», «Любовь под тучами», «Бегство из крепости», «Азербайджан» вызвали серьезные замечания, а «Нахчеван» и тюркскую песню о любви «Яргалым-яр» («Молодой парень») комиссия на смотр не пропустила. Не прошла отбор и композиция И. Башоева «Кавалерийский марш» (авторское ис-

полнение на мандолине, аккомпанемент – рояль). Еще два танца – танец Шамяля и «Азербайджан» – были рекомендованы «в детский дом культуры» (? – Т.С.) (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 40. Л. 25 об.). Городская комиссия приняла песни «Пэпо», «Кеманча», «Джаматы», танцы «Азербайджан», «Кинтаури» (названный «ассирийским национальным»), парную лезгинку, «Трендя» и дополнительно массовый танец «под зурну и дауля» с двумя названиями: «Дерабей Дэрунэ» и «Шайханы» (в другом месте говорится о массовом танце «Шеханы и Мамьяна» с участием 10 чел.) (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 40. Л. 17, 29). В репертуаре ассирийского ансамбля были также музыкальные композиции «Кеваны» (зурна), «Кедапти-Джалди» (дудук), танцы «Узандара», «Сейпоматало», «древняя горская народная песня» «Расть» и армянская песня «Тэло» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 40. Л. 36, 51, 55).

В октябре 1936 г. ассирийский ансамбль участвовал в отборочном просмотре народного танца. Протокол комиссии «первичного смотра» отразил результаты по четырем номерам (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 41. Л. 8–9). Массовый ассирийский танец с участием 16 чел. был большим концертным номером, в котором были соединены четыре отдельных танца («Хаян», «Шайханы», «Бассо» и «Замоке»): «Танцы турецкого происхождения сомнения в подлинности не вызывают, но мало выигрышны и нуждаются в доработке». Комиссия постановила пропустить номер на городской смотр, но «сделать из элементов четырех танцев [...] один непрерывный. Просить Управление по делам искусств разрешить подобрать из склада Гос. Ак. Театров необходимые костюмы».

Две лезгинки – одна в исполнении талантливого школьника Юры Михоса, другая парная (исполнители Брандунов и Нисанова) – получили разные оценки. Несмотря на талант юного танцора, его номер не мог быть допущен на взрослый конкурс из-за возраста, а парная лезгинка была забракована из-за того, что «не является ассирийским фольклором». А вот танец «Поединоок», или «Танец с саблей и щитом» (названный «индивидуальным»,

хотя в нем участвовали два исполнителя) даже не удостоился просмотра в связи с тем, что был не вполне готов – по объяснению руководителя ансамбля Оганесова, «в этом танце он не сделал конца (поражение одного из исполнителей), так как этот танец мало репетировали и конец представляет некоторую опасность».

Планы художественной самодеятельности ДПНВ иногда превосходили ее возможности. В 1936 г. землячество северокавказских студентов Ленинграда подало идею: силами северокавказского драмкружка ДПНВ поставить оперу Ц. Кюи «Кавказский пленник» (либретто В. Крылова по одноименной поэме А.С. Пушкина). Об этом сообщалось в прессе, но это намерение, как и следовало ожидать, не осуществилось. Однако это не помешало руководителям еще двух секций – цыганской и закавказской – некоторое время продолжить мечтания: «Мы намечаем большие перспективы, если поставим оперу, то будем греметь не только в Ленинграде» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 35. Л. 12–12 об.).

Все же реальные достижения художественной самодеятельности ДПНВ были весомыми. Заведующий ДПНВ Б.Н. Сотниченко в отчете о работе за 1936 г. отмечал, что «художественная часть вечеров на 30% обслуживается силами Госэстрады, ДДКА, а также кино-сеансами. На 70% обслуживание идет силами художественной самодеятельности ДПНВ, которая не раз в художественных Олимпиадах Ленинграда занимала первые места. Отмечаем также, что *этнографические ансамбли Госэстрады систематически пополняются, перерастающими формы самодеятельности, членами наших кружков*» [курсив мой. – Т.С.] (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 38. Л. 21). В апреле 1936 г. на городском смотре художественной самодеятельности национальных меньшинств, в котором принимали участие 42 коллектива (810 чел.) и 96 «одаренных одиночек», Дом народов Востока занял первое место. За этот успех ДПНВ получил от массового отдела Ленсовета дополнительное финансирование (4600 руб.) на развитие художественной самодеятельности (ЦГАЛИ СПб.

Ф. 258. Оп. 6. Д. 38. Л. 4; Ф. 9. Оп. 1. Д. 24. Л. 128). В ноябре 1936 г. в Москве проходил Всесоюзный фестиваль народного танца, в подготовке которого ДПНВ принял активное участие. Все выставленные домпросветом коллективы городская комиссия Комитета по делам искусств рекомендовала на фестиваль, но поскольку основными участниками фестиваля в Москве были национальные республики, от ДПНВ поехал только корейский ансамбль (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 38. Л. 4). Особой популярностью в Ленинграде пользовался Закавказский ансамбль, его выступление в ноябре 1935 г. было включено в большой официальный концерт по поводу 18-й годовщины Октябрьской революции в театре оперы и балета им. С.М. Кирова (Мариинском), а на упомянутом смотре в 1936 г. ансамбль был отмечен среди лучших коллективов (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 2. Д. 21. Л. 6).

Восторженный отзыв об Олимпиаде национальной художественной самодеятельности Ленинграда (апрель 1936 г.) поместил журнал «Рабочий и театр»: в большой статье С. Ромма «Праздник национального искусства» отмечены некоторые номера Дома народов Востока (фамилии и названия приведены в авторском написании): Закавказский ансамбль исполнил «Турецкий марш» на своеобразных инструментах. Под аккомпанемент тары исполняется на дудочках старинная русская мелодия. Тов. Даниэльян исполнил народную песню «Телла». Тов. Ю. Михаис представил ассирийский танец «Кентаури» (Ромм 1936: 22–23).

В 1937 г. директором-администратором Закавказского ансамбля стал бывший сотрудник Этнографического театра В.Ф. Твардовский, по предложению которого Закавказский и Северокавказский ансамбли были объединены в общий Ансамбль народов Кавказа (ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 76. Л. 134–135). В составе ансамбля летом – осенью 1937 г. числилось 19 чел., в большинстве – танцоры; причем для семерых это было местом работы, а остальные совмещали участие в ансамбле с учебой или работой. Коллектив был многонациональным и объединял армян,

азербайджанцев, осетин, ассирийцев, в него входили также гречанка, узбечка и русская.

Штатными сотрудниками Ансамбля народов Кавказа были: бубнист Карапет Асатурян, кеманчист Григорий Тер-Есаян, танцор Борис Габоев, танцовщицы Вера Габриелянц и Ольга Кошелева, танцовщица-певица Малика Оганесова, танцовщица-музыкант Нина Хохова. Учились в вузах танцоры Александр Гоглашвили, М. Нагапетов (оба – Институт им. Лесгафта) и Тасултан Тибилов (ЛИИЖТ), тарист Тачат Геворкян (Институт внешней торговли), а талантливый танцор Юра Михос был еще школьником. В артели «Труд-Ассириец» работали танцоры Ювиль Нейсанов и Вера Киравакирос, артельщиками были также танцоры Виктор Джануев (артель «Трибуна») и Анна Аракелян; танцор Тигран Давыдов (Давитян) работал на фабрике им. Красина, тарист Джамал Кадым-заде был инженером на заводе им. Энгельса. Айрапетов был сотрудником НКВД и танцевал в Ансамбле народов Кавказа (ЦГАИПД СПб. Ф. 9. Оп. 1. Д. 11. Л. 68–68 об.). В концертах участвовали также Э. Авалян, Т. Геворкян, Асатурян, Агаев, Саградов (ЦГАИПД СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 21. Л. 16).

Сохранилась программа выступления Ансамбля народов Кавказа ДПНВ на 22 сентября 1937 г., в нее вошли только сольные номера: семь (!) разных лезгинок (горская, ингушская, абхазская, две осетинские – просто лезгинка и «Ханжлури», две грузинские – «Лекури» и «Пандури»); «Кинтаури», армянский танец «Кавказ», грузинский женский танец «Бекури», горский танец «Узун-дара»; армянские песни «Пэпо», «Яри ануш» и «Кчер-оглы Комсомол», соло на таре и народная тюркская песня, мелодия «Гейраты Кабули» и марш «Красный Восток» (ЦГАИПД СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 21. Л. 16).

Директор В. Твардовский находился на штатной должности, получая зарплату на условиях проведения 12 концертов в месяц. Но ансамбль давал в месяц 25–30 концертов, т.е. работал как коммерческий коллектив, зарабатывая своими выступлениями. Такая нагрузка была чрезмерной, а для участников-совмести-

телей – практически неподъемной. В связи с этим обследовавший работу ДПНВ представитель Фрунзенского райкома ВКП(б) отмечал, что «Твардовский старается освободиться от тех, кто совмещает основную работу или учебу с ансамблем» и не принимает в ансамбль новых участников самодеятельности. Проверяющий рекомендовал Ансамбль народов Кавказа, «как превратившийся в коммерческую группу, передать в гос. эстраду» (ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 76. Л. 134–136)². Передача не произошла, но в документах осенью 1937 г. ансамбль назывался полупрофессиональным и даже профессиональным.

В середине 1930-х годов национальная политика СССР изменила свой вектор: вместо «коренизации», направленной на развитие национальной культуры на родном языке, стала проводиться политика этнокультурной унификации, в условиях многонациональной страны возможная только на великорусской основе. Конечно, это не означало «отмену» национальной принадлежности и запрет национальной культуры в целом, тем более что государство состояло из национальных образований (союзных и автономных республик, округов, областей), но значительно ограничивало сферу национально-особенного в пользу унифицированного «общегосударственного». А для дисперсных национальных меньшинств, проживавших в иноязычном окружении, смена национальной политики означала ликвидацию специальных этнокультурных и образовательных учреждений.

4 октября 1937 г. бюро Ленинградского горкома ВКП(б) рассмотрело вопрос «О политической и культурно-просветительной работе среди трудящихся нацменьшинств» и постановило: закрыть все существующие национальные дома просвещения, а работу с нацменьшинствами проводить в общих домах культуры, клубах и красных уголках, «всячески помогая нацменам

² За допущенные нарушения в сентябре 1937 г. директору-администратору был вынесен выговор с предупреждением, а 12 октября он был уволен, однако районный суд восстановил Твардовского на работе. Но последнее слово осталось за администрацией: уже после решения горкома партии о ликвидации всех национальных домов просвещения приказом по ликвидному «бывшего ДПНВ» от 2 декабря 1937 г. за «привлечение непроверенных лиц» В.Ф. Твардовский был уволен с 23 декабря (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 58. Л. 38).

в овладении русским языком и вовлекая их в общую работу» (ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 2. Д. 878. Л. 3).

Руководствуясь этим партийным постановлением, культурно-просветительный отдел Ленсовета, в ведении которого в это время находились национальные дома просвещения, 20 октября 1937 г. издал приказ о ликвидации Дома народов Востока. Для работы по закрытию домпросвета создавалась ликвидационная комиссия (ликвидком) во главе с заведующим ДПНВ Б.Н. Сотниченко. Тот же приказ определял судьбу художественных коллективов домпросвета: «Кружки национальной художественной самодеятельности передать Дому художественной самодеятельности (ул. Некрасова, 10)» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 57. Л. 39).

Видимо, в промежутке между партийной директивой и решением о закрытии ДПНВ был создан еще один художественный коллектив – Армянский ансамбль песни и пляски, который только формировался и насчитывал от 9 до 12 чел., а перед широкой аудиторией еще не выступал (ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 2в. Д. 2215. Л. 43; Ф. 25. Оп. 2а. Д. 35. Л. 3). Художественные коллективы использовались также в качестве «визитной карточки» советской национальной политики, о чем свидетельствует распоряжение ликвидкома от 26 октября 1937 г.: «Предлагаю тов. Гогилашвили А. и Ромашеву Р. составить подробную программу с переводом текстов репертуара Ансамбля народов Кавказа на выступления в Октябрьские праздники и зарегистрировать последнюю в Управлении по делам Искусств – Октябрьская комиссия» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 58. Л. 28).

Передача двух ансамблей ДПНВ – Цыганского и Народов Кавказа – затягивалась, и председатель ликвидкома 13 ноября вынужден был обратиться в культпросветотдел со служебной запиской: «Прошу Вашего распоряжения о передаче двух *профессиональных* ансамблей – Цыганского и Ансамбля народов Кавказа – в соответствующие организации, так как в связи с ними задерживается работа ликвидкома» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 58. Л. 12) [курсив мой. – Т.С.]. Но дело продвигалось неспешно, и приказом ликвидкома от 2 декабря 1937 г. был уволен ди-

ректор-администратор Ансамбля народов Кавказа Твардовский, дела по управлению ансамблем передавались администратору Р.А. Ромашеву, который вместе с М. Нахапетяном и Джамалом Кадым-заде должны были срочно, в двухдневный срок, «представить свои соображения на укомплектование музыкальной части ансамбля» (ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 58. Л. 38–38 об.).

Окончательно судьбу всех культурно-образовательных учреждений для национальных меньшинств Ленинграда и области решал обком ВКП(б). Объединенный секретариат обкома и горкома подготовил 20 декабря 1937 г. для бюро обкома проект постановления «О национальных школах и других культурно-просветительных учреждениях», которым ликвидировались национальные школы и отделения при общих школах, педучилища, сельскохозяйственный техникум, газеты и журналы, книгоиздательство, драмколлективы и передвижные театры. Восьмой пункт посвящен непосредственно художественным коллективам и ансамблям: «Признать нецелесообразным сохранение в виде самостоятельных организаций национальных художественных коллективов и ансамблей: еврейского, татарского, *армянского*, казахского, цыганского, *народов Кавказа* и др. и считать возможным использование некоторых из этих художественных организаций в домах культуры и фабрично-заводских клубах. Поручить Ленинградскому Совету РК и КД рассмотреть этот вопрос в отношении каждого ансамбля в отдельности» (ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 2(II). Д. 2092. Л. 62–63) [курсив мой. – Т.С.].

В «Справке о ликвидации национальных школ и других культурно-просветительных учреждений» от 8 марта 1938 г., подготовленной для секретарей обкома А.А. Жданова и А.А. Кузнецова, констатируется, что национальные клубы (т.е. дома просвещения), передвижные театры и три ансамбля «зарубежных национальностей» – латышский, эстонский и финский – ликвидированы, а «национальные художественные коллективы народов СССР (татарский, *армянский*, еврейский, казахский, *кавказский* и т.д.) из самостоятельных организаций переходят в дома культуры и фабрично-заводские клубы» (ЦГАИПД СПб. Ф. 24. Оп. 2(II). Д. 2092. Л. 57) [курсив мой. – Т.С.].

В январе – феврале 1938 г. в XI Олимпиаде художественной самодеятельности Ленинграда выступали Ассирийский ансамбль артели «Трудбытсоюз» и Восточный ансамбль при Автодорожном институте, а также отдельные исполнители – участники бывших художественных коллективов Дома народов Востока³.

Ликвидация национальных домов просвещения в Ленинграде осенью 1937 г. и прекращение деятельности многих национальных художественных коллективов резко прервали большую и важную культурно-просветительную работу среди национальных меньшинств, благодаря которой происходила аккультурация и адаптация «нового населения» в условиях большого города, кросс-культурный обмен достижениями национального искусства и обогащение его в этом процессе, воспитание гражданина большого многонационального государства. Исчезновение организованных форм культурной жизни национальных меньшинств Ленинграда не только затрудняло их этнокультурное существование в большом русскоязычном городе, но и обедняло общегородскую культуру в целом.

С конца 1980-х годов в нашем городе возродились и ныне успешно развиваются общественные объединения разных национальностей, в том числе представителей народов Кавказа. Художественные самодеятельные коллективы – азербайджанские, армянские, грузинские, осетинские, абхазские, адыгские и других народов Кавказа – стали заметной частью культурной жизни Петербурга.

Литература и источники

Всесоюзная перепись 1926 – Всесоюзная перепись населения 1926 г. Национальный состав населения по регионам РСФСР. Ленинградская

³ По материалам ФГО РНБ: XI Олимпиада художественной самодеятельности Ленинграда. Программа 7-го вечера (художественная самодеятельность Дзержинского и Ленинского районов). 16 января 1938 г.; Программа 8-го вечера (художественная самодеятельность Дзержинского района). 17 января 1937 г.; Программа вечера художественной самодеятельности Промкооперации. 16 января 1938 г.; Программа Общегородского вечера в ДК им. Капранова. 3 февраля 1938 г.; Программа заключительного концерта XI Олимпиады художественной самодеятельности Ленинграда. 12 февраля 1938 г.

губерния / городские поселения. Город Ленинград // Демоскоп Weekly. № 657-658. 5–18 окт. 2015. Приложение. Справочник статистических показателей. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php?reg=66 (дата обращения 10 апр. 2019 г.).

Всесоюзная перепись 1926 – Всесоюзная перепись населения 1939 года. Национальный состав населения по регионам России. Город Ленинград // Демоскоп Weekly. № 655-656. 21 сент. – 4 окт. 2015. URL: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_39.php?reg=36 (дата обращения 10 апр. 2019 г.).

Вульфийус 1928 – *Вульфийус П.* Открытие Дома просвещения народов Востока // Жизнь искусства. 1928. № 13. 27 марта.

Л.П. 1930 – *Л.П.* «Кавказ» в Этнографическом // Рабочий и театр. 1930. № 27. 26 мая.

Ромм 1936 – *Ромм С.* Праздник национального искусства // Рабочий и театр. 1936. № 9. Май.

КАВКАЗ В ЗЕРКАЛЕ СОВЕТСКОЙ ПОСЛЕВОЕННОЙ КАРИКАТУРЫ

Тема визуализации этнического (*Вишленкова* 2011) в последнее время очень популярна, а ее актуальность давно вышла за рамки академических дискуссий, что показали «карикатурные скандалы» (*Росе* 2012) в Европе и их трагические последствия. Авторы рассматривают ключевые паттерны этносюжетов на примере Кавказа в динамике и фигуры умолчания советской визуальной сатиры, формирующиеся базовые и визиотипы, статистику появления различных этнических образов и ее связь с этнополитическим контекстом. Оптимистичная цель – выявить корни современных этностереотипов, рожденных в том числе советским визуальным языком, слишком глобальна для небольшого обзора. Тем не менее имеет смысл проанализировать образы Кавказа и его жителей, складывающиеся в 1950–1980-е годы усилиями карикатуристов и редакторов, дозволенные к печати и оказавшиеся в публичном дискурсе.

Основным источником исследования стала карикатура, прежде всего из журнала «Крокодил». Всего было проанализировано 1419 номеров журнала, изданных с 1950 по 1991 г. и 102 сборника серии «Мастера советской карикатуры». «Крокодил», по своей сути, был не столько сатирическим, сколько идеологическим и пропагандистским изданием всесоюзного масштаба, поэтому контент подведомственного издания газеты «Правда» можно с полным основанием считать официальным мнением, не противоречащим генеральной линии партии.

Гибридная сущность «Крокодила», подмеченная Д. Петровым, «сочетание народности с антинародностью» (Старая злоба) и пугающая реальность «оргвыводов», когда по итогам публикации фельетона или карикатуры под рубрикой «Вилы в бок» их герои могли потерять работу или сесть в тюрьму, не отменяла колоссальную популярность издания: в послевоенные годы тираж «Крокодила» достигал 6,5 млн экз. Залогом успеха во многом стала визуализация. В разные годы с журналом сотрудничали такие

мастера сатирической графики, как Кукрыниксы, Б. Ефимов, В. Чижиков, М. Битный, А. Каневский, Е. Гуров, А. Елисеев, М. Скобелев, О. Теслер, И. Семенов и многие другие. Чрезвычайно полезными источниками по нашей теме стали сатирические журналы, выходившие в Грузинской ССР («Нианги» – «Крокодил», выходил с 1923 г.), Азербайджанской ССР («Кирпи» – «Еж», с 1952 г.) и Армянской ССР («Возни» – «Еж», с 1956 г.). Карикатуры Г. Ломидзе, Г. Пирцхалава, И. Наджафкули, Н. Семенова, А. Зейналова, М. Абашидзе, Г. Тер-Газаряна, Д. Лолуа и других художников нередко публиковались в «Крокодиле» под рубрикой «У нас в гостях».

«Крокодилские» иллюстрации – смешные и ядовитые – жили отдельной жизнью: их копировали в заводских многотиражках, журналах национальных республик, стенгазетах. Наринэ Абгарян в одной из автобиографических повестей пишет о популярности журнала в маленьком армянском Берде в 1980-е годы:

«В один из предновогодних дней мы с моей подругой, взобравшись в широкое кресло с ногами и уютно накрывшись клетчатым пледом, листали журнал “Крокодил”. И долго разглядывали карикатуру, на которой какой-то бессовестный трехголовый капиталист ходил по глобусу и раскидывал кругом ракеты.

– Им-пе-ри-а-лис-ти-чес-ка-я гидра. Во! – прочла по слогам Манька. – Смотри, какая бессовестная гидра! Она мне уже давно покоя не дает. Как вспомню, что такая гидра ходит по земле туда-сюда и разбрасывает гранаты, так спать не могу. Или это не гранаты? – Манюня повела пальцем по остроконечным ракетам, которые гидра сжимала в своих толстых пальцах. – “Катюши”, что ль?» (Абгарян 2017).

Наша методика исследования визуального сатирического контента включала количественные и качественные подходы. Так, количественные подходы позволяют выявить частотность появления этнически окрашенных сюжетов в различные периоды, провести сравнительный анализ частотности появления в динамике, а также зафиксировать «значимое отсутствие», т.е. исключение каких-либо тем или сюжетов из визуального ряда. В нашем случае с этнически окрашенными сюжетами этими «отсутствующи-

щими» этносами стали российские немцы, евреи, ингуши, калмыки, в определенный период – эстонцы, литовцы, латыши (присутствовали только в «многонациональных» позитивных сюжетах). О многом говорит и частотность появления этнически окрашенных сюжетов: 1950-е годы – 3,6% от общего визуального массива «Крокодила»; 1960-е – 2,1%; 1970-е – 2,3%; 1980-е – 1,3%. Скажем, о науке (*Гринько, Шевцова* 2019: 130–133), медицине (*Шевцова, Гринько* 2020: 203–233), сельском или городском хозяйстве шутили значительно чаще. В национальной сатирической франшизе процент этнически маркированных изображений выше за счет «частого обращения к хорошо знакомым народу сатирическим и комическим образам» (*Стыкалин, Кременская* 1963: 131).

Качественному анализу предшествует определение жанра визуального контента: это может быть карикатура, дружеский шарж, изорепортаж, протокомикс, иллюстрация к фельетону, неразрывно связанная с текстом, виньетка и т.п. Также необходимо определить эмоциональный градус изображения, который варьировал от мягкого юмора до плакатно-жесткой сатиры, где образы героев откровенно снижали и демонизировали. На первом этапе качественного анализа деконструируется структура журнала, определяется место и функционал иллюстрации. Так, июльский номер 1960 г. (№ 20) вышел с подзаголовком «Спутник туриста» – с кавказскими горами, заполненными пешими, вело-, мото- и автотуристами на обложке (художник И. Семенов), что связано с продвижением данного туристического направления в массовом сознании. Сюжет на обложке отражает ключевую тему номера, он важнее полосной иллюстрации, даже мастерски выполненной.

На втором этапе деконструируется сюжет изображения, идет поиск ответов на вопросы, каков основной нарратив, кто основные герои, какие именно смысловые элементы можно выделить. Так, на обложке «Крокодила» № 2 за 1971 г. помещена многофигурная композиция И. Семенова «Угадайте, из каких мест прибыли толкачи?» с очередью в отдел распределения фондов. В ней без труда вычлениаются «толкачи» с гипертрофированными фенотипическими чертами, вооруженные бочонком грузинского вина,

армянским коньяком и каспийской черной икрой – закавказскими гастрономическими специалитетами. Классический сюжет о советской «дольче вита» связывается с распространенными практиками коррупции и блата.

Третий этап качественного анализа карикатуры подразумевает выявление связи изображения с историческим контекстом. Нас интересует, как именно сюжет карикатуры связан с синхронными историческими событиями, насколько важность отображаемых событий гиперболизирована? Так, очевидны причины того, что сюжеты о национальных конфликтах появляются на страницах «Крокодила» только во второй половине 1980-х годов, а после смерти Сталина вплоть до начала 1960-х существенно меньше становится условных кавказских сюжетов, а украинских, напротив, значительно больше.

Четвертый шаг подразумевает анализ идеологического дискурса, деконструкцию идеи автора или «темача»-редактора. «Крокодил» изначально – идеологическое издание, любые его элементы обязательно несли идеологическую нагрузку. Скажем, условные среднеазиатские сюжеты очень часто включали шутки о неработающих мужчинах, бездельничающих в чайхане, в то время как их жены убирали хлопок в совхозе. Излюбленный экзотический «грех» Кавказа – традиция умыкания невест – стала таким советским мемом и в фельетонах, и в иллюстрациях разного эмоционального градуса, повлияв и на творчество Леонида Гайдая («Кавказская пленница», 1967). «Среди бережно хранимых журналов было немало юмористических, которые Гайдай, понятно, особенно ценил. С детства он зачитывался “Крокодилом”, “Бегемотом”, “Смехачом”, “Красным перцем” и многими другими подобными изданиями. (Обложки и карикатуры именно из этих довоенных журналов появятся в гайдаевском альманахе по мотивам Зощенко “Не может быть!”»)) (Новицкий 2017).

Пятый этап качественной деконструкции визуального текста включает анализ персоналии художника, изучение его индивидуального стилистического языка. Скажем, обаятельные и смешные персонажи В. Чижикова (например, грузинский шашлычник-хапуга) совершенно не вызывают праведного гнева как расхити-

тели социалистической собственности, в отличие, например, от героя «Боевого Карандаша» В. Меньшикова на сюжет В. Суслова – кавказского спекулянта на рынке, до нитки обобравшего интеллигентного ленинградца.

На шестом этапе мы деконструируем позицию художника и зрителя, пытаемся понять, насколько зритель включен в изображаемый сюжет. Седьмой шаг предполагает поиск визуальных аналогий или оммажей. Так, дружеский шарж И. Игина к 50-летию со дня рождения Расула Гамзатова (№ 25/1973) включал знакомую каждому курильщику картинку всадника с пачки «Казбека» и самого юбиляра в образе сияющего солнца, мило-стиво освещающего горную седловину.

Рассмотрим сюжетные паттерны хронологически. В **1950-е годы** русские изображаются «первыми среди равных», это своего рода точка отсчета любой многофигурной композиции. Для кавказских сюжетов характерна стереотипизация и колониальная экзотизация, в визуальном языке «Крокодила» тех лет присутствуют далеко не только карикатуры, много почти лубочных изображений, вызывающих ассоциации с любованием по заказу. Эмоциональный спектр также широк: от мягкой сатиры до визуальных крокодильских «вил в бок» с жестким шаржированием. В случае «международном» – чаще всего плакат, в выраженной экспрессивной манере.

Представители народов Кавказа присутствуют как труженики на общих плакатно-лубочных иллюстрациях вместе с другими «братьями-народами». Как правило, изображаются усатые брутальные мужчины в бешметах, черкесках с газырями, папахах, башлыках, бурках; женщины – очень редко («В кулуарах съезда», № 05/1956, рис. В. Горяева). Во всех иных случаях одиночный позитивный визуальный образ кавказца встречается в этот период нечасто. Например, горячий абхазец Дауд, решивший посвататься к зоотехнику Тоне, изображен насмешливо, но скорее сочувственно (№ 36/1955). Безусловно плакатный образ – Герой соцтруда Виктория Маркарян (Армения), изображенная в одном ряду с другими женщинами – академиком, мореходом и плотником в одном из мартовских выпусков. Характерный сюжет – га-

строли московских театров в горском ауле. Время от времени, нечасто, публикуются карикатуры из «Нианги» (Тбилиси), «Кирпи» (Баку), «Возни» (Ереван) на общечеловеческие сюжеты.

Негативных образов представителей народов Кавказа предостаточно. Часты злые шаржи на отдельных персонажей: хапуга (Адыгея); бюрократы и крючкотворы, зажим критики снизу, бездельники, прогульщики (Армения, Азербайджан); плагиатор и псевдоученый из Армении, решивший разводить пчел в Заполярье; злоупотребление служебным положением, неудачное похищение невесты в Фиагдоне, неудовлетворительное состояние службы скорой помощи в Дзауджикау (Северная Осетия); невыполнение плана по добыче «Грознефтью»; кумовство в комсомольском активе (Дагестан). Предметами шуток стали, в том числе в «Нианги» и «Кирпи»: любовь к футболу в Тбилиси, бесцельное перемещение представителями РОНО учителей из школы в школу (Адыгея), нерадивое отношение к наследию (Дербентская крепость), обсчет и обвес покупателей, подхалимаж, неадекватная реакция на критику (Грузия), взаимное славословие художников (Азербайджан), подкуп критика обедом (Армения). Распространенный сюжет, часто снабженный этническими маркерами: «свое – не чужое» – колхозник, заботящийся о личном участке с куда большим рвением, чем об общественном (Армения).

В 1960-е годы собирательный образ советского народа встречается реже (около 10 из 2,5 тысячи иллюстраций), почти исчезает сверхпопулярная в 1950-е «украинская» тема. Первая тройка по частоте встречаемости этнически маркированных сюжетов теперь выглядит так: народы Кавказа, народы Средней Азии, русские. В карикатурах появляются темы Сибири и Дальнего Востока. Образ Кавказа в этот период становится гораздо позитивнее и получает совершенно новый подтекст. Теперь «Крокодил» ассоциирует Кавказ с горным туризмом и туристической инфраструктурой («и здравница, и житница...»), по-прежнему экзотической: это и бабка – торговка домашним вином, шашлычники, сапожники, устроившиеся на горной тропе. Туристы также постоянно сталкиваются с горцами на ишаках. «Крокодил» публикует полные мягкого юмора позитивные изорепортажи с Северного Кав-

каза, например, «Лаки», рассказывая о героях-удальцах, мудрых, как горы (№ 30/1969, А. Моралевич). Популярный бродячий сюжет – о нелепой лекции о разведении северных оленей в горском ауле – при этом аксакалы, готовые «вернуться к нашим баранам», полны достоинства (К. Елисеев, № 03/1967).

Мягкому визуальному языку шестидесятых свойственны романтические сюжеты. Это и очаровательная жительница Тбилиси, ушедшая от мужа-барабанщика, и истории об акселерации и кумовстве (Грузия), незадачливых доморощенных сыщиках (Южная Осетия), и дружеские шаржи на главреда «Нианги» в неизменной черкеске с газырями и на самого «Нианги» – витязя в крокодильей шкуре, срубавшего на полном скаку головы деревянным алкоголикам, бюрократам и кляузникам. Досталось при этом «Азербайджанфильму» за растраты и скучные кинокартины; спекулянтам кисловодского рынка. Популярный сюжет – великовозрастный недоросль на шее у родителей и домработницы («Кирпи»), которого «поступят» в вуз по блату, женят и будут содержать вместе с такой же инфантильной женой до пенсии. Нетрудовые доходы – пожалуй, самая частая претензия карикатуристов к условным представителям народов Кавказа, национальность которых иной раз можно только предположить. В иллюстрациях того периода торговцы цветами («Операция Мимоза» и др.), фруктами, зеленью, помидорами – в общем, продуктами несерьезными, не первой необходимости, как правило, цветущие мужчины, занятые не мужским трудом, хотя встречаются и женщины («Девушка с персиками», И. Семенов – оммаж В. Серову).

В 1970-е годы тройка лидеров по частоте упоминаемости снова меняется: «русская» тема, народы Средней Азии, народы Кавказа, далее следуют коренные и малочисленные народы Сибири и Дальнего Востока. Условный «Кавказ» в семидесятые, с точки зрения карикатуристов «Крокодила», ассоциируется с кавказскими долгожителями – дружеский шарж на старейшего гражданина СССР (И. Наджафкули, В. Шкарбан), с нашей экзотикой: это изорепортажи из Дербента (дети-«завоеватели», лезгинские ковровщицы), Карачая (карачаевские животноводы), Нальчика («Футбольная весна»), с иллюстрациями к произведе-

ниям Киримизе Жанэ, Фазиля Искандера, Абуталиба Гафурова, с юмористическими «кавказскими типажам» («Мы ищем дядю Ваню», незадачливый грузинский папаша в роддоме: «Разве вам не звонили, чтобы был сын?»); иллюстрации к рукописям читателей («Мурат и свирель»). Публикуется множество дружеских шаржей: главреды «Нианги», «Кирпи», редакция «Возни» целиком, футбольная команда «Арабат» («Вершина “Арабата”», 1973), художники Г. Пирцхалава, И. Наджафкули, поэты Бэлла Ахмадуллина, Расул Гамзатов, Абуталиб Гафуров, собкор «Крокодила» в Сухуми Кондрат Убилава. Популярным этномемом становится грузинский винный рог (*канци*); благодаря *канци* грузины опознаются на футуристическом «Первосте в космосе» и во многих других изощтках.

Из «отдельных недостатков на местах» можно отметить едкую критику небрежения наследием – разрушение Дербентской крепости; бродячий сюжет подкупа ревизоров колхозным барашком (повсеместно, где водятся барашки); разнообразных шашлычников и виноторговцев; бесполезных работников, которым давно пора на пенсию; вымогателей на бензоколонках; лиц, знакомых с народным судом; ревнивцев-мужей (Грузия); веры в знахарок и снадобья (Северная Осетия), липовых золотых медалистов-выпускников, взятки и давление высокопоставленных родителей на школу и институт (Чечено-Ингушетия). Иронически обыгрывается чудовищная длина рукава сшитого в местном ателье бешмета, из которого удастся сделать аркан (условный Северный Кавказ). Одновременно с тем, что в целом эмоциональный градус относительно кавказцев повышается, становится чуть больше позитива, происходит закрепление негативных этностереотипов (блат, нетрудовые доходы, умыкание невест, подкуп должностных лиц и т.п.).

В 1980-е годы собирательный образ советского народа характеризуется отсутствием ярко выраженных этнических маркеров, конструирование советской нации начинает отображаться уже в другом ключе. Кавказ становится лидером по числу упоминаний, а с 1988 г. в «Крокодиле» публикуются карикатуры на тему межэтнических конфликтов, беженцев с Кавказа, причем в опре-

делении правых и виноватых ни художники, ни редакторы больше не стесняются. Так, карикатура В. Полухина по сюжету В. Тильмана о «распродаже» на армейском складе оружия названа «Али-баба и сорок разбойников». Разбойники тут все на одно лицо – в кепках-аэродромах, с выраженными фенотипическими чертами и усами. Своего рода пиком в изображении представителей народов Кавказа в «Крокодиле» стала обложка декабрьского номера за 1989 г. (№ 35), на которой был опубликован рисунок уфимского графика А. Штабеля, присланный на конкурс «Глазами гласности» под названием «И дольше века длится тень...» Сталин предстает в виде гекатомбы – его лицо составлено из множества человеческих черепов.

Анализируя образы народов Кавказа и Кавказа в целом как территории, необходимо помнить о ключевом принципе визуализации этнического в советской сатирической (и не только) печати, а именно – общности советской культуры при сохранении этнического колорита. Подобно тому, как музей мог стать метафорой чего-то изжившего, устарелого, а медицина – метафорой нормы, необходимой, когда требовалось преодолеть некую не соответствующую советскому строю уродливую патологию, искажающую прекрасную действительность, Кавказ вместе со Средней Азией стал своего рода пространством экзотизации, вынужденным визуально отрабатывать этнический репертуар.

Благодаря талантливой графике карикатуристов «Крокодила», «Нианги», «Возни» и «Кирпи» в массовом сознании закрепился визиотип «своего чужака» (Скотт 2019). Назовем его ключевые черты: этот образ преимущественно маскулинный (с оттенком «да на тебе пахать!»), богатый, но не жадный, экспансивный, гордый, взрывной, ревнивый («кавказский темперамент», «горская кровь»), получающий удовольствие от жизни. Его маркеры: акцент, пародируемый даже в карикатурах, кепка-аэродром, бурка, черкеска, газыри, папаха, башлык – иногда все сразу, фенотип (большой нос с горбинкой, щетина и усы), рог для вина, шашлык, бараны и/или автомобиль.

Подводя итоги, отметим следующее. Этнические образы были «национальными по форме и социалистическими по содержа-

нию», предпринимались попытки при помощи карикатуры списать на отдельные этнические группы общесоветские негативные моменты, при этом карикатуры лишь отчасти выступали как механизм спуска излишней агрессии.

Анализ источника позволяет четко зафиксировать постоянное противоречие между желанием использовать яркие этнические образы и очевидным заказом на создание визуального национального конструкта. Образ Кавказа как территории – «и здравницы, и житницы...» существовал не всегда, он менялся, и существенно. Колониальная схема визуализации этносов и своего рода «ласковый расизм» позволяет с уверенностью говорить, что пресловутое «лицо кавказской национальности» родилось в «Крокодиле».

Иллюстрации

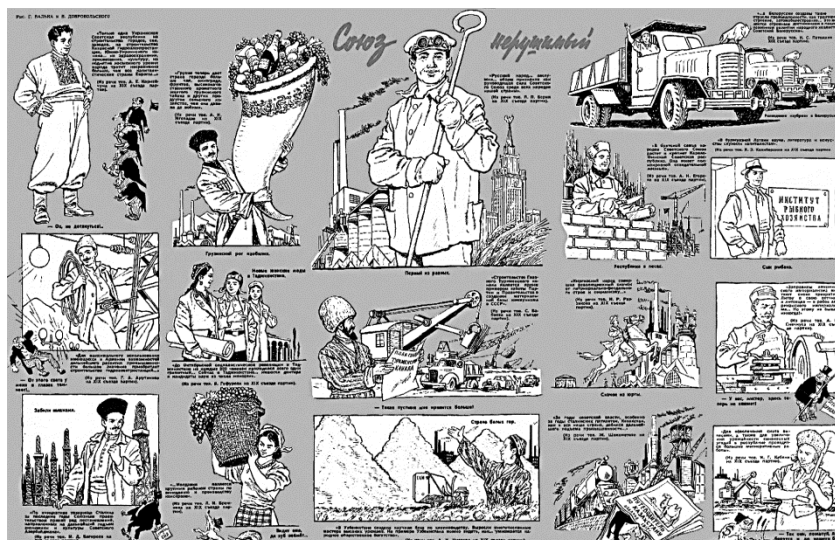


Рис. 1. Союз нерушимый.

Рис. Г. Валька и В. Добровольского. «Крокодил», № 30/1952

Рис. 2. Николай Давидович Швелидзе,
главный редактор грузинского
сатирического журнала «Нианги»
(к 50-летию со дня рождения).
Дружеский шарж Е. Шукаева.
«Крокодил», № 02/1963

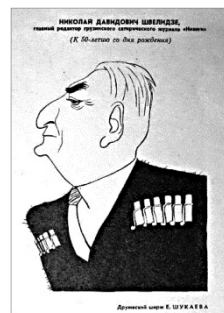


Рис. 3. «Спутник туриста».
Обложка И. Семенова. «Крокодил», № 20/1960



Рис. 4. «— А теперь, как говорят французы, вернемся к нашим баранам!..»
Рис. К. Елисеева. «Крокодил», № 03/1967



Рис. 5. «Опасный путь».
Рис. Ю. Узбякова. «Крокодил», № 18/1962

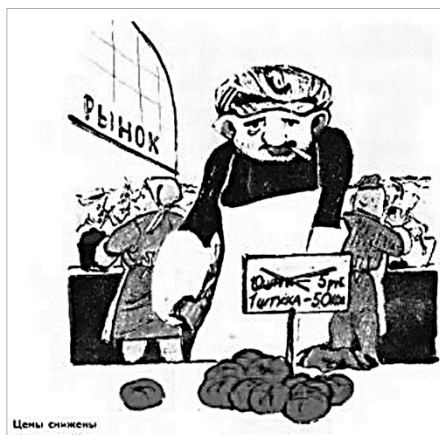


Рис. 6. «Цены снижены».
Анатолий Елисеев и Михаил Скобелев.
Мастера советской карикатуры. Альбом.
М.: Советский художник, 1973. Б/с.



Рис. 7. «Сынок-седок».

Рис. М. Исмаилоглы, 1971.

У нас в гостях азербайджанский журнал политической сатиры «Кирпи». Мастера советской карикатуры. Альбом. М.: Советский художник, 1979. Б/с.

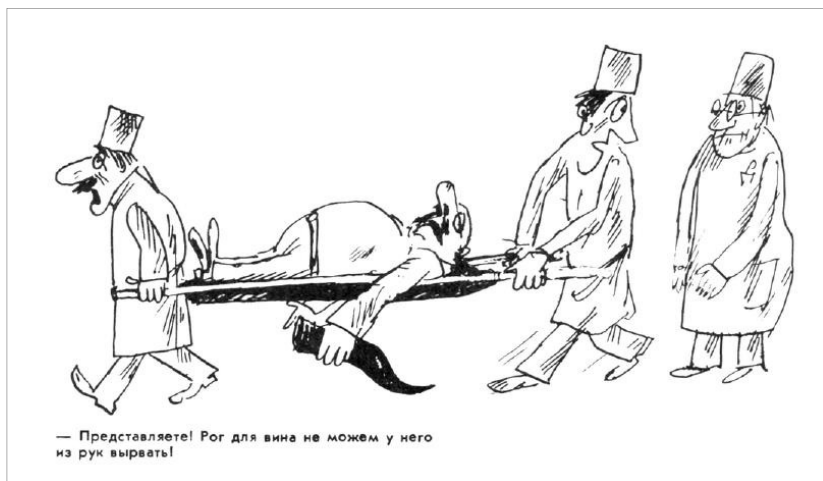


Рис. 8. «Представляете! Рог вина не можем у него из рук вырвать!».

Муртаз Абашидзе. Мастера советской карикатуры.

Альбом. М.: Советский художник, 1989. Б/с.



Рис. 9. «Али-баба и сорок разбойников».
Рис. В. Полухина по теме В. Тильмана. «Крокодил». № 12. 1991



Рис. 10. «—Так решил коллектив!»
Обложка В. Полухина. «Крокодил». № 08/1988

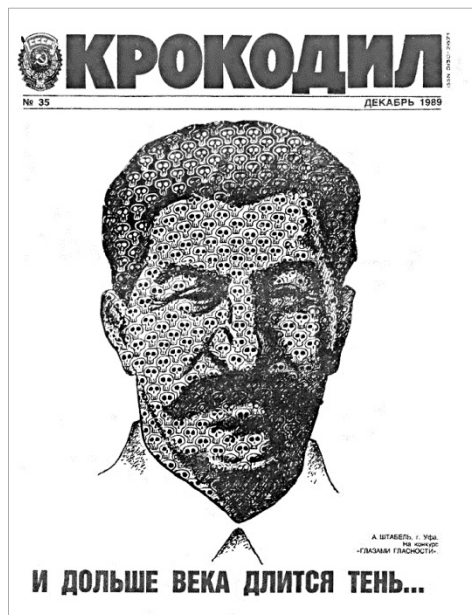


Рис. 11. «И дольше века длится тень...»

Рис. А. Штабеля (Уфа) на конкурс «Глазами гласности»,
обложка. «Крокодил». № 35/1989.

Литература

Абгарян 2017 – Абгарян Н.Ю. Всё о Манюне. М.: АСТ, 2017. 871 с.

Вишленкова 2011 – Вишленкова Е.А. Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». М.: Новое литературное обозрение, 2011. 384 с.

Гринько, Шевцова 2019 – Гринько И.А., Шевцова А.А. «Ученым можешь ты не быть, но кандидатом стать обязан!» Как журнал «Крокодил» высмеивал отдельные недостатки советской науки // Родина. 2019. № 5. С. 130–133.

Новицкий 2017 – Новицкий Е.И. Леонид Гайдай. М.: Молодая гвардия, 2017. 413 с.

Росе 2012 – Росе Ф. Дело о «карикатурах на пророка Мухаммеда». СПб.: БХВ-Петербург, 2012. 512 с.

Скотт 2019 – *Скотт Э.* Грузинская диаспора и эволюция советской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 384 с.

Старая злоба – Старая злоба и свежая падаль // Радио Свобода. URL: <http://www.svoboda.org/a/27414439.html> (дата обращения 20.05.2021)

Стыкалин, Кременская 1963 – *Стыкалин С.И., Кременская И.К.* Советская сатирическая печать: 1917–1963. М.: Госполитиздат, 1963. 131 с.

Шевцова, Гринько 2020 – *Шевцова А.А., Гринько И.А.* Клятва Айболита: иконография медика в советской карикатуре // *Этнодиалоги*. 2020. № 2 (60). С. 203–233.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О ГРУЗИНАХ НЬЮ-ЙОРКА

Грузины появляются в Нью-Йорке еще в XIX в. и весьма примечательным образом. Вероятно, самыми первыми были гурийцы, нанятые прославленным Баффало Биллом (Уильямом Кодди) для участия в его шоу «Дикий Запад» наряду с мексиканцами и индейцами сиу под предводительством вождя Сидящий Бык. Поскольку тогда о грузинах в Америке еще мало кто слышал, они играли роль казаков. Их портреты висят в музее иммиграции на о-ве Эллис-айленд. Эта страница истории привлекает внимание современных грузинских исследователей. Кинорежиссер Ираклий Махарадзе, потомок одного из американских гурийских «казаков», занялся изучением истории этого вопроса (*Makharadze* 2015). Естественно, были грузины и среди «белой эмиграции». Так, в 1933 г. после долгих скитаний по Европе с Сергеем Дягилевым в Нью-Йорке осел Георгий Мелитонович Баланчивадзе (Джордж Баланчин), который основал там «Нью-Йорк Сити балет» (*Баланчин, Мэйсон* 2000). (См. цв. вклейку.)

Касаясь истории переселения грузин в Америку, необходимо помнить, что до 2000 г. в американских переписях выходцы из Грузии включались в состав тех, кто переселялся из Российской империи (1820–1920), затем – из СССР (1920–1990) или Российской Федерации (1991–1999). По данным Министерства внутренней безопасности США, в период 2000–2015 гг. около 20 375 граждан Грузии получили вид на жительство в США. По неофициальной же статистике, численность грузинской диаспоры в США составляет от 50 000 до 100 000 чел., большой процент которых составляют трудовые (непостоянные) мигранты. Основная волна грузинских переселенцев в Нью-Йорк приходится на постсоветские годы: в 2001 г. их насчитывалось 1842 чел., в 2011 г. – 4842 чел. В настоящее время в этом мегаполисе проживает самая большая группа грузин за пределами Азии и Европы, насчитывающая, по разным подсчетам, до 50 тыс. чел. (2012 Yearbook; 2015 Yearbook; MOIA Annual Report 2018; 2017 Migration Profile).

Миграционный процесс в последние десятилетия не сбавляет обороты. В современном мире этим процессам подвержены почти все государства постсоветского пространства. В основном миграционные пути оттуда ведут в Россию или в Европу. Поначалу миграция в США, из-за удаленности Нового Света, не была в приоритете. Однако послабления в визовом режиме, политика Грузии в отношении образования (интернационализация грузинской системы образования, наряду с поддержкой грузинских студентов в получении образования и опыта работы за рубежом, стали заявленными приоритетами правительства Грузии), лотерея green card – все это кардинально изменило направление миграции. Примерно четверть грузин прибыли в Нью-Йорк по лотерее на получение грин-карты. В 2002–2013 гг. грузины заняли 14-е место в «топ 20» среди пользователей программы этой лотереи. (См. цв. вклейку.)

К 2016 г. в США насчитывалось 20 организаций грузинской диаспоры, включая воскресные школы и различные креативные группы (кружки по изучению танца и др.). Организации грузинской диаспоры в США разнообразны. Старейшая – Грузинская Ассоциация (The Georgian Association) была основана еще в 1932 г. Как отмечается на сайте ассоциации, ее миссия заключается в «укреплении грузино-американского сообщества на национальном уровне и поддержке независимой, демократической и процветающей Грузии» (The Georgian Association). «Gelani» – грузинская организация в Нью-Йорке с грузинской веб-радиостанцией; «Amirani» – нью-йоркское общество, объединяющее грузинских женщин, занимающихся наукой и культурой; благотворительная «Tvistomi» объединяет более тысячи грузин, особенно женщин, и предоставляет им бесплатный доступ к здравоохранению; грузинская газета «Mamuli» издается в США с 2003 г.

Грузины Америки по-прежнему сосредоточены в основном в штатах Нью-Йорк и Нью-Джерси. Основная масса грузин Нью-Йорка проживает в районах Брайтон-Бич, Шипсхед-Бэй и Бенсон-Хёрст, в первых двух – среди русских и евреев, а в третьем – преимущественно среди китайцев. У нью-йоркской грузинской общины есть свои церкви, множество этнических ресторанов,

культурный центр с театром на Ошен-Авеню в Бруклине под названием «Студия Танцующий журавль» (Dancing Crane Studio) (основана в 1996 г.), директором которого является влюбленный в Грузию американец Виктор Сирельсон.

8 октября 2017 г. в Нью-Йорке впервые состоялась «Тбилисоба», организованная Звиадом Зивзивадзе (основатель сообщества «Georgian Union») и Иванэ Годердзишвили (руководитель Центра грузинской культуры «Pesvebi»/«Корни»). Во время праздника звучали грузинские песни, работала выставка образцов традиционных ремесел, грузинских вин, угощали традиционным грузинским блюдом «хинкали». В последующие годы «Тбилисоба», при финансовой помощи Фонда Дианы Багратиони, стала проходить в Вулфз-парке. В празднике участвуют до 20 грузинских ансамблей из различных американских штатов. Studio STVR – аудио-видео студия, обслуживающая грузинскую диаспору в США – один из соорганизаторов «Тбилисоба» в Нью-Йорке, как и других фестивалей грузин в США.

Несмотря на большое число грузинских организаций, в США так и не сложилось единого грузиноязычного сообщества, но есть группы мигрантов общего этнического происхождения, но рожденные в разных республиках (Грузии, Абхазии и России). Индира К., беженка из Очамчиры¹, долгое время прожившая в России, говорит об этом так:

«С другими грузинами общаюсь, но немного. В основном грузины, с которыми общаюсь, – московские друзья. <...> Большинство иммигрантов любят выпендриваться. Например, Илона (еврейка из Абхазии) 8 лет живет в США, не знает языка, любит бренды. Возмущалась, что в Америке кофе дают в бумажных стаканах, все время сравнивает с Европой. Я ответила – переезжай в Upper East Side, тогда увидишь настоящую Америку, а не на авеню М в Бруклине».

¹ Материалом для статьи послужили данные полевого исследования, проведенного зимой 2018 г. и осенью 2019 г. в Нью-Йорке автором вместе с Н.И. Кузнецовой. Все интервьюируемые информанты – грузинские мигранты первого поколения, переселившиеся в Нью-Йорк из Грузии и России. Их имена полностью не приводятся из соображений сохранения приватности.

Особняком держатся грузинские евреи, у них имеется своя синагога, они стараются заключать браки между своими, внутри общины. Грузины-месхи, или месхетинские турки, переселявшиеся в Америку из Краснодарского края по беженской программе начиная с 2003 г., в Нью-Йорке вообще не проживают. Во всех отношениях они не поддерживают связей с другими группами переселенцев из Грузии.

Сейчас нью-йоркские грузины – типичная иммигрантская община, включающая самые разные слои, от творческой интеллигенции до криминальных группировок. Так, в 2017 г. ФБР удалось разгромить ОПГ, возглавляемую грузинским «вором в законе». Однако в том же году лучшим полицейским месяца в Нью-Йорке стал 25-летний Георгий Эристави (25-year-old Georgian 2018).

Кроме того, есть смысл разделить грузинских мигрантов на следующие категории в зависимости от обстоятельств, вызвавших их переселение: 1) трудовая миграция; 2) политические эмигранты из окружения бывшего президента Грузии Михаила Саакашвили; 3) представители культурной и научной элиты; 4) те, кто включился в образовательную миграцию.

Вопросы адаптации в новых условиях, попытки найти свой «дом» и создать его далеко за пределами родины рассматривают по всему миру, когда исследуют мигрантов. Чем же отличаются грузинские мигранты от остальных переселенцев? В отличие от других народов Кавказа, для грузин было не характерно мигрировать большими группами. Долгое время Грузия не являлась существенным поставщиком человеческого ресурса ни в количественном, ни в качественном отношении.

Импульсом к миграции для грузин послужил распад Советского Союза, а также Грузино-абхазская и Грузино-осетинская войны. Основная волна миграции, сразу после этих событий, носила характер вынужденной и была направлена в Россию, лишь позже взяла курс на Запад. В Россию переселялись, спасаясь от военных действий; в основном эта миграция шла из Абхазии и Южной Осетии. Однако в Европу и США в основном едут из самой Грузии, и в этом случае характер миграции экономический.

Поиск работы и лучших условий оплаты труда и жизни – это самая распространенная причина, вызывающая трудовую миграцию. Она позволяет решать финансовые вопросы, однако часто нарушает традиционные семейные ценности, включая изменения гендерных ролей. Внешне миграция из Грузии не имеет преимущественно мужского или женского лица (согласно данным Geostat, более 55% эмигрантов из Грузии – женщины) (Geostat). Тем не менее женщины, чьи мужья уезжают в Америку, у себя дома начинают выполнять и мужские, и женские роли, и как это ни парадоксально, традиционное положение в семье мужчин от этого только усиливается. В ситуации же, когда женщина покидает дом, становясь главным кормильцем, гендерное распределение ролей также меняется.

Так, одна из информанток, Тамуна Д., родом из Мегрелии (говорит свободно на мегрельском, немного хуже – на грузинском, с сильным акцентом – на разговорном английском, и немного по-русски), принимает большинство решений в семье, отчасти потому, что муж, недавно прибывший в США по программе воссоединения семей, не знает английского языка и не так давно стал работать таксистом. Тамуна приехала в США, выиграв гринкарту около 10 лет назад. Образования она не имела, в США же получила сертификат ННА (Home Health Aide), т.е. домашней сиделки. Интересно, что Тамуна старается работать в основном с богатыми американцами. У нее неплохой заработок, она экономически не зависит от мужа, сама решает, как распоряжаться своими доходами.

Нино, родом из Тбилиси, приехала из Грузии с мужем. Оба – с высшим образованием, с хорошим знанием языка. Он занялся бизнесом, продавал подержанные машины. Как и предыдущий информант, она работала сиделкой (home attendant) и была главным кормильцем в семье, отправляя деньги в Грузию родителям, которые смотрели за их сыном. Всеми организационными вопросами, поиском квартиры, покупкой страховки, открытием бизнеса мужу, оформлением налоговых документов – занималась она. Все это время она была, что называется, и за мужа, и за жену.

Сферами трудовой занятости мигрантов из Грузии являются в основном строительство, торговля, транспорт, сфера обслуживания и ресторанный бизнес. Если верить той же Индире К.:

«Мужчины работают на UBER или на стройке, даже молодежь. Многие женщины смотрят за старушками – меньше ответственности, чем за детьми. Я не считаю, что это тяжелая работа. Но они чувствуют себя несчастными, так как не получают удовольствия от жизни, покупают шмотки и посылают денег домой».

Трудовые мигранты, как правило, используются на низкоквалифицированных работах. Через социальные сети подтягиваются новые мигранты, по рекомендациям тех, кто уже работал или работает в той или иной сфере. Но получить более высококвалифицированную работу часто мешает нежелание подтвердить свой диплом, низкий уровень знания языка или просто боязнь начать все сначала.

Лери Ч., сван, приехал 12 лет назад благодаря помощи своей тети – известного врача Мари Давитиани. В Грузии он работал медбратом, поначалу собирался получить ту же специальность и в США, где это – прилично оплачиваемая профессия, но так и не решился. Много лет Лери работал официантом в хорошем итальянском ресторане. Пару лет назад он стал водителем UBER-такси, впоследствии купил несколько машин, которые сдает в аренду другим UBER-таксистам.

Большинство женщин работают в сфере обслуживания, сиделками или нянями. Многие грузинки избегают работодателей – выходцев из постсоветского пространства, так как считается, что те отвратительно себя ведут, обращаются с женщинами, как с уборщицами. Индира К. так описывает эту ситуацию:

«Пошла в бухарскую компанию (бухарско-еврейскую. – Р.К.) – два партнера: мужчина и женщина. Проработала два месяца. Женщина унижала и оскорбляла всех. Один раз назвала меня сукой, на что я ответила, что сукой она может называть своих дочерей. В конце недели меня уволили».

Напротив, Тамара, сравнительно недавняя мигрантка, работает у старого американца, у которого нет своей семьи. Он позво-

лил ей привезти мать и дочь из Грузии к нему в дом. Тамара – очень общительная, водит деда по театрам, ресторанам, музеям, путешествует вместе с ним. Недавно она повезла его на полтора месяца в Грузию. Тамара не стесняется своей работы, выкладывает о себе ролики в Интернете.

В целом грузинские женщины адаптируются на новом месте легче, чем мужчины. Женщины готовы на любую работу, готовы учиться, а у мужчин – множество комплексов («кем я был в Грузии и кем стал здесь»). Поэтому в Европе и США грузинских женщин, трудовых мигранток, на данный момент больше, чем мужчин. И работают они в основном сиделками или «бэбиситтерами».

Вопрос адаптации, встраивания людей в новые социальные отношения часто решается за счет попыток воссоздать домашнюю атмосферу, которая воспринимается, прежде всего, как стена, защита от давления со стороны внешней, новой и чужой культуры. Определению своего места в новом пространстве и по возможности с наименьшими психологическими потерями сопутствуют воспоминания о прежнем доме и связи с ним. Новый дом, который организуют мигранты, часто является зеркалом их родины. В его воссоздании, в организации социального пространства основную роль снова играют женщины.

Нью-йоркские грузины ходят друг к другу в гости, устраивают застолья. Процесс «одомашнивания» чужой среды неразрывно связан с переносом на новое место частицы своей культуры. И, конечно же, пища в этом – главный компонент. Мигранты из Грузии не просто хотят показать и сохранить национальную кухню, они пытаются интегрировать ее в новое общество. Появляются грузинские рестораны, адаптированные под вкусы «нового дома». (См. цв. вклейку.)

К примеру, традиционные хачапури можно попробовать в ресторане «Georgian Dream» – заведение в бруклинском районе Бей-Ридж, которое открыл Бесик Петриашвили. Но в ресторане «Barbounia», называющем себя средиземноморским, расположенном в престижном манхэттенском районе Грамерси, можно попробовать аджарские хачапури, но уже с сырами грюйер и мо-

царелла, ветчиной и жареным яйцом. На Манхэттене же работает первый грузинский фастфуд под названием «Тоне». Один из его основателей, Николоз Чхеидзе, намерен всерьез конкурировать с мексиканским, китайским и итальянским бизнесом быстрого питания Нью-Йорка. В бруклинском районе Уильямсберг возник даже модный хипстерский ресторан «Cheese boat» (владелица – 29-летняя Нетти Давиташвили).

Трудовая миграция предполагает временность пребывания. Грузинские мигранты по возвращении на родину мечтают создать собственный бизнес, улучшить свои жилищные условия и помочь своим близким. *«Все грузины хотят уехать в Грузию, – считает Индира К. – Покупают там дома, а здесь снимают комнату на двоих. Они живут тем днем, когда в своей Грузии будут счастливы, при этом боятся туда вернуться, потому что не уверены, что смогут там себя содержать».* Получается, что успешность возвращения домой определяется социальным, человеческим и финансовым капиталом, приобретенным за рубежом.

Вот еще одна личная история. Грузинка из Тбилиси вышла замуж за американца, живет на Манхэттене, год просидела дома, не работая, но посылая деньги домой. Муж не выдержал и заявил, что готов содержать ее, но не всю ее родню. Она обиделась, но затем пошла работать помощником к филантропу, занимающемуся благотворительностью. И все наладилось. Теперь она регулярно ездит с мужем в Грузию и помогла родителям открыть там гостиницу «Bed&Breakfast».

Трудовые мигранты, возможно, составляют ядро грузинской общины Нью-Йорка. Но есть и совершенно другие судьбы, в основном представителей успешной творческой элиты, которые вовсе не собираются возвращаться, а сознательно выбирают американизацию или, в крайнем случае, бикультурность. Модный художник Ладос Почхуа (Lado Pochkhua) родился в Сухуми, он рассказывает:

«Я женился на американке. Переезд произошел естественным образом. <...> В Нью-Йорке живу в бруклинском Уиндзор-Террас. Это не иммигрантский район... (Поддерживаете ли связь с другими грузинами?) Поддерживаю с теми, кого знал до имми-

грации. В жизни диаспоры не принимаю никакого участия» (Интервью 2018). (См. цв. вклейку.)

Однако переход в принимающую среду не происходит незамедлительно и, вероятно, никогда не будет завершен. Многие мигранты находятся в состоянии «ни там ни здесь, ни то ни сё». Миграция – это реальность современной Грузии и, как нам кажется, серьезный вызов ее будущему. Мы не проводили демографических исследований в Грузии, но численность мигрантов в США, как мы видим, значительно выросла. На сегодня стран-донора покидают в основном люди в возрасте от 30 до 50 лет. Молодые, как правило, больше вовлечены в культуру страны-реципиента. На их самоидентификацию влияют опыт общения в американской школе, контакты со сверстниками – не грузинами, новыми соседями, но также и семейные контакты. То, как сложатся отношения между поколениями в постсоветской Грузии, чрезвычайно важно, поскольку от этого зависит, насколько в новых условиях выстоят грузинские традиции, обычаи и язык.

Литература и источники

Баланчин, Мэйсон 2000 – *Баланчин Дж., Мэйсон Ф.* Сто один рассказ о большом балете / Пер. с англ. М.: Крон-Пресс, 2000.

Интервью 2018 – Интервью с Ладо Почхуа, 13 февраля 2018 г. Официальный сайт художника. URL: <https://ladopochkhua.tumblr.com> (дата доступа: 4 ноября 2019 г.).

Geostat – Geostat. URL: <https://www.geostat.ge> (дата доступа: 4 ноября 2019 г.).

Makharadze I. 2015 – *Makharadze I.* Georgian Trick Riders in American Wild West Shows, 1890s–1920s. Jefferson, North Carolina: McFarland, 2015.

MOIA Annual Report 2018 – MOIA Annual Report – March 2018 (NYC Mayor's Office of Immigrant Affairs). URL: <https://www1.nyc.gov/site/immigrants/about/annual-report.page> (дата доступа: 4 ноября 2019 г.).

The Georgian Association – The Georgian Association. URL: <http://www.georgianassociati on.org/Default.asp> (дата доступа: 4 ноября 2019 г.).

25-year-old Georgian 2018 – 25-year-old Georgian becomes the best police officer of the month in New York // Georgian Journal. May 22, 2018. URL: <https://www.georgianjournal.ge/society/34506-25-year-old-georgian->

becomes-the-best-police-officer-of-the-month-in-new-york.html (дата доступа: 4 ноября 2019 г.).

2012 Yearbook – 2012 Yearbook of Immigration Statistics, Office of Immigration Statistics, US Department of Homeland Security – URL: <https://www.dhs.gov/immigration-statistics/yearbook/2012> (дата доступа: 4 ноября 2019 г.).

2015 Yearbook – 2015 Yearbook of Immigration Statistics, Office of Immigration Statistics, US Department of Homeland Security – URL: <https://www.dhs.gov/immigration-statistics/yearbook/2015> (дата доступа: 4 ноября 2019 г.).

2017 Migration Profile – 2017 Migration Profile of Georgia. Tbilisi, 2017.

РОЛЬ М.А. ПОЛИЕВКТОВА В РАЗВИТИИ РУССКОГО НАУЧНОГО КАВКАЗОВЕДЕНИЯ

Михаил Александрович Полиевктон (1872–1942) – знаковая фигура в истории зарождения русского научного кавказоведения. Им была создана концепция «восточно-кавказского вопроса», которая еще не стала предметом научного исследования. Ее формирование происходило в основном в «тифлисский период» (1920–1942) научного творчества, отраженного в современной историографии (С.М. Ляндрес, А.Н. Максимчик, Е.Г. Муратова, Ю.С. Сулаберидзе, В.В. Тихонов) (Максимчик 2014а; Муратова 2018; Сулаберидзе 2007, 2012; Тихонов 2011; Lyandres 2013).



Михаил Александрович
Полиевктон (1872–1942)

Основываясь на архивных материалах из фонда ученого (Ф. 1505) в Центральном историческом архиве Грузии (далее – ЦИАГ), обозначим основные тенденции историографического творчества ученого, оценив их с позиции достижений современного кавказоведения.

Впервые интерес к исследованию «восточно-кавказского вопроса», как утверждает петербургский историк Л.В. Выскочков, зародился у М.А. Полиевктова при написании работы «Балтийский вопрос в русской политике после Ништадтского мира (1721–1725)» (СПб., 1907) и в монографии 1918 г., посвященной правлению императора Николая I (Выскочков 2019: 121, 124).

После того как М.А. Полиевктон в 1920 г. переехал в Тбилиси (Тифлис) и активно включился в исследование русско-кавказских, русско-грузинских политических взаимоотношений, «восточно-кавказский вопрос» стал центральной темой его исследований.

В этой связи особо следует выделить рукопись ученого – «Россия и Кавказ как проблема истории русской внешней политики. Очерк колонизации на Кавказе», хранящейся в ЦИАГ (Ф. 1505. Ед. хр. 12. 43 л.). Впервые она была опубликована А. Максимчиком в «Кавказском сборнике» (Максимчик 2014б: 260–276). В программной работе М.А. Полиевктова (1924 г.) отражены подходы к исследованию стратегии внешней политики России по отношению к Кавказу, позволяющие раскрыть содержание «восточно-кавказского вопроса». Целью М.А. Полиевктова было поставить «вопрос о Кавказе в общем построении русской внешней политики в историческом развитии», конкретизируя исследование задачами выяснения мотивов интереса России к Кавказу в различные периоды, анализа «кавказского вопроса» в контексте международных отношений (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 1).

Центральным моментом подхода к указанной проблеме является анализ содержания восточного вопроса, его сути, определяемой ученым, как «отношение европейских государств к Турции [...], к “турецкому наследству” и дележу этого наследства между европейскими государствами в эпоху ее упадка» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 2–3). Такое восприятие восточного вопроса сложилось в дореволюционной русской охранительной историографии (Жигарев 1896).

Критикуя данный подход, М.А. Полиевктов отмечал, что «дипломатическое понимание узко, не раскрывает вполне его международного существа». Содержание восточного вопроса предлагалось рассматривать под углом «хозяйственного развития Европы с XV века», восстановления торговых путей на Восток, *колонизации и европейской экспансии* (выделено нами. – Ю.С.) (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 6). С XVI в. «Россия, в силу географического положения, вовлекалась прежде всего в восточное русло европейской экспансии». Зарождающаяся Россия овладела волжским торговым путем, после чего объективно закономерно двинулась на Кавказ и Каспий. «С этой эпохи начинает оцениваться значение России как европейско-азиатского транзита (выделено нами. – Ю.С.), и устанавливается ее более тесная связь с Европой» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 7). Россия

в этом своем колониционном движении на Восток пришла в столкновение с Османской Турцией и Сефевидским Ираном.

Ученый пришел к выводу, что «тема Кавказа в истории русской внешней политики укладывается без остатка в проблему Восточного вопроса. Здесь на Кавказе в XVI веке первые завязи восточного вопроса в русской политике» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 9). Таким образом, М.А. Полиевктов увязывает Восточный вопрос с теми кардинальными трансформациями, которые происходили в европейском обществе XV–XVI вв., вызвавшими колониальные войны и экспансию на Восток. После того, как Россия овладела волжской торговой артерией, она определилась с геополитическим восточным вектором развития. Своим заявлением о роли России как европейско-азиатского транзита М.А. Полиевктов предвосхитил мысли некоторых представителей современного кавказоведения о том, что Россия была втянута в разрешение Восточного вопроса европейскими государствами, которые рассматривали ее как зависимую от них. Русский колониализм был вторичным по сравнению с европейским в отношении Востока. Выдвигается и такое положение: Россия и Турция были конкурентами в борьбе за роль балансира между Западом и Востоком. В связи с этим Запад втягивал Россию в свою политическую игру на Востоке (Болдырев 2018: 89–94; Межуев 2019: 58–59).

Это, полагаем, важное замечание о своеобразии цивилизационного развития евразийского государства. Кавказский вопрос не только «укладывался в проблему восточного вопроса», но и имел свою логику и динамику развития. Кавказ, по мнению М.А. Полиевктова, представляет собой «сложный комплекс отдельных миров, которые природа и история обрекли на совместное сожительство, как бы трудно им ни было порою ужиться друг с другом» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 12–13).

В современном кавказоведении такое восприятие Кавказа приобретает определенную тенденцию, согласно которой он представляет собой «парадигматически пограничное пространство, являясь культурным, языковым, религиозным и этническим перекрестком, отмеченным явлениями гибридизации». На Кавказе «были выработаны собственные уникальные толерантные пути

взаимодействия с культурным многообразием», «сохранены стратегии выживания» (Тлостанова 2013: 177).

При данном подходе М.А. Полиевктов приходил к выводу, что судьба Кавказа, одного из очагов древнейшей цивилизации, с XV–XVI вв. во многом зависела от ответа на действия сильных соседей – Османской Турции, Сефевидского Ирана, которых стали теснить с XVIII в. формирующиеся метрополии – колониальные державы Европы. Россия, как молодая многонациональная континентальная держава, стремящаяся к морям, могла стать патроном народов Кавказа. В силу «неустойчивых отношений», сложившихся на Кавказе, были найдены мотивационные причины «прихода на Кавказ»: «своеобразие психологического тяготения к более сильному, как прямое наследие феодальных навыков, перенесенное в сферу международных отношений» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 16).

Раскрыв причины возникновения в XV–XVI вв. «восточного вопроса», включенности в него «кавказского вопроса», М.А. Полиевктов переходил к раскрытию его содержания через анализ мотивационного комплекса, включая характер международных отношений в определенный период. Это была очень важная методологическая посылка исследования. Ученый подчеркивал, что «отношение России к Кавказу не есть отношение к какой-либо одной стране. Отношение России к любой стране уясняется вполне лишь в контексте со всей сетью международных отношений на данное время» (выделено нами. – Ю.С.) (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 18). При этом он справедливо отмечал, что «кавказский вопрос далеко не разработанный, требующий ряда конкретных исследований» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 20). Отметим, что современное кавказоведение достигло значительных успехов в этом направлении (Дегоев 2009). Тогда же, в начале 1920-х годов, М.А. Полиевктов был одним из первых, кто поставил эти вопросы и предложил методологию их исследования.

Мотивация покорения Кавказа была довольно объемной – экономические, торговые, военно-политические, стратегические интересы России, а также внутренние запросы феодальных правящих кругов Кавказа.

Впоследствии эти научные посылки были развернуты в следующих трудах М.А. Полиевктова: «Экспансия русского царизма на Кавказе до конца XVIII века» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 53. 49 л.) и «Очерки по истории русского кавказоведения XVI–XVIII века» (его заключительный итоговый фундаментальный труд) (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 52. 206 л.).

Работа «Экспансия русского царизма на Кавказе до конца XVIII века» была написана в 1940–1941 гг. и осталась неопубликованной, хотя напечатана на машинке и подготовлена к печати. В ней получили развитие многие мысли о «кавказском вопросе», обозначенные впервые в 1924 г. Данная работа была подготовкой к написанию крупной монографии, какой впоследствии стали «Очерки по истории русского кавказоведения XVI–XVIII вв.». Автор ставил целью создать исследование по истории внешней политики России на Кавказе на основе марксистской методологии, что представляло собой одну из первых попыток подобного рода. Это представляло большую сложность не только в силу объективных причин – неразработанности многих аспектов темы, что предполагало вовлечение в научный оборот архивных материалов, но и в силу необходимости поиска методологии по данной теме в соответствии с политическими запросами. Как представителю петербургской исторической школы, М.А. Полиевктову сложно было отказаться от ее основных постулатов и перейти на идеологизированную марксистско-классовую позицию. Во введении к работе М.А. Полиевктов резко критикует дореволюционную дворянскую и буржуазную историографию (работы Н. Дубровина, В. Потто), «великодержавные концепции, которые защищали экспансионистский характер военно-феодальной экспансии русского царизма на Кавказе и утверждение владычества на Кавказе». Автор предлагал «изучать реальные интересы отдельных социальных групп и все сложности международных взаимоотношений вокруг Кавказа» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 3, 7).

Основываясь на кавказском материале, М.А. Полиевктов показал новое восприятие проблемы в широком цивилизационном плане. Он отметил, что в трудах официальной историографии, предшественников – «военных летописцев», «“кавказский вопрос”

сводился к военной истории и отождествлялся с темой о кавказских войнах». Предстояло расширить рамки исследования – показать процесс развития «кавказского вопроса», «раскрыть» его на примере отдельных аспектов в течение XVI–XVIII вв., проанализировать смену мотиваций правящих кругов России и Кавказа, развязать «узлы противоречий» и взаимосвязи интересов субъектов процесса колонизации и экспансии. Это поднимало на новый уровень исследование внутренней истории России, которое было заложено в работах В. Ключевского, С. Соловьева, С. Платонова, Г. Форстена. Необходимо было сопоставить процесс колонизации, связанный с экспансией не только на Запад, но и на Восток, с внутренними потребностями государства. Это было качественно новое явление в русской истории. Выход к волжскому торговому пути и далее к Каспию был «не просто захват отдельного феодального владения, или приведение на свою сторону одного из кавказских правителей, а как основание всего кавказского комплекса, как целого» (выделено нами. – Ю.С.) (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 13).

Данный методологический подход, как было сказано выше, был усвоен современным кавказоведением. Он получил определение – «культурно-цивилизационный подход». Можно утверждать, что М.А. Полиевктов своими исследованиями заложил основы данного подхода (Дегоев 2003).

Особое внимание М.А. Полиевктов уделил «Персидскому ходу» 1722–1723 гг., подчеркнув, что так обнаружилась «органическая связь русской экспансии на Кавказе» с «восточным вопросом». Было отмечено, что «эта оккупация, направленная против Кавказа, встревожила Турцию и вызвала ее собственное наступление на прикаспийские области Кавказа» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 33).

Интересным представляется тот раздел работы ученого, в котором дана характеристика мотивации местной кавказской феодальной верхушки, восприятие ею «экспансии русского царизма». М.А. Полиевктов утверждает, что значительная часть ее была заинтересована «перебить турецкий барьер», поэтому кахетинские цари, кабардинские князья, тарковские шамхалы ис-

кали покровительства московского царя. Какие акценты в соответствии со своей концепцией «экспансии» расставляет М.А. Полиевктов? Он отрицает, что это были «добровольные соглашения». Такая трактовка нужна была царизму, чтобы оправдать свои «исторические права» на Кавказ. М.А. Полиевктов утверждает, что «проводилась соответствующая подготовительная работа, инициатива исходила, прежде всего, с русской стороны». Интересна оценка, данная М.А. Полиевктовым закрепившейся с XVI в. пророссийской ориентации царей Грузии. М.А. Полиевктов утверждает, что путем такого соглашения с христианским государством они надеялись на помощь в объединении страны. «Они думали, что русская ориентация – наиболее верный путь к созданию такого соглашения», – к такому выводу пришел ученый, изучивший большое число документов о посольствах в Грузию, опубликованных им в предыдущие годы (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 40–42). От крестоцеловальных записей до подписания Георгиевского трактата – таков был путь русской ориентации грузинских правителей. По его мнению, он больше соответствовал русской стороне, экспансии русского царизма. В этом можно увидеть противоречие заявленной посылки о необходимости преодоления узости «кавказского вопроса» в аспекте мотивации действий обеих сторон. В «русской ориентации», как известно, были заинтересованы и местные кавказские правители, преследующие свои цели. Необходимо сказать, что данная тема продолжает быть дискуссионной в современной историографии Кавказа, относительно ее высказываются различные точки зрения (Журтова, Максимчик 2017; Швелидзе 2014).

М.А. Полиевктов «усвоил» положение о России как «тюрьме народов», колониальной политике, «экспансии русского царизма на Кавказ». Это были официальные концепции. Однако логика исследования процесса инкорпорации Кавказа показала всю сложность и противоречивость столкновения цивилизаций. К тому же методологический подход увязывать изучение «кавказского вопроса» с международной ситуацией, борьбой основных геополитических игроков за Кавказ в XVI–XVIII вв. подрывал «узость рамок кавказского вопроса», выводил его на новый исследователь-

ский, методологический уровень, что могло не совпадать с официальной историографией. Поэтому «усвоение марксизма» представителем «старой петербургской школы» было своеобразным, не умещалось в узкие рамки «доктринерского марксизма».

«Историография кавказского вопроса» получила достойное отражение в заключительном, итоговом труде ученого «Очерки по истории русского кавказоведения XVI–XVIII века» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 53. 343 л.), написанном в 1940 г. (он не был доработан и сохранился в черновом варианте). «Очерки» обобщали те положения о «восточно-кавказском вопросе», которые нашли отражение в опубликованных работах ученого: «Экономические и политические разведки Московского государства в XVII веке» (Тифлис: НИИ Кавказоведения им. акад. Н. Марра, 1932); «К истории русского академического кавказоведения XVIII века» (Известия АН СССР. Сер. 7: Отделение общественных наук. М.; Л., 1935. № 8. С. 759–774).

В предисловии М.А. Полиевктов определяет основную линию развития русского кавказоведения: «Со второй половины XVIII века – от разведок к научным изысканиям – мощное оружие русского царизма для обращения Кавказа в свою колонию. Эти разведки послужили материалом для современного русского кавказоведения». Автор дает периодизацию истории русского кавказоведения, связывая его развитие с этапами экспансии царизма на Кавказе: подготовительный период – XVI–XVII вв. Следующий период связан с агрессивным характером этого наступления на Кавказ с XVIII в., когда оно входит, как «органическая часть в программу широкой завоевательной политики Российской империи». Этот период разделяется на два этапа: 1) первая четверть XVIII в., связанная с завоеванием «волжско-каспийского пути, основной торговой магистрали Восточной Европы, с устремлением русского царизма к Балтийскому морю и [...] на восточный, прикаспийский Кавказ»; 2) вторая половина XVIII в., когда при императрице Екатерине II были предприняты активные действия для покорения Кавказа.

М.А. Полиевктов, еще в Санкт-Петербурге написавший магистерскую работу по «Балтийскому вопросу», особо отмечает, что «Кавказ в русской политике входит в это десятилетие, главным

образом, в систему “балтийского вопроса”, что и составляет первый период открытого наступления на Кавказ русского царизма со второй четверти, и главным образом, в последней четверти XVIII века» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 52. Л. 1).

Необходимо отметить, что в этой итоговой работе по русскому кавказоведению XVI–XVIII вв. М.А. Полиевктов еще подробнее разъясняет свое понимание «кавказского вопроса». Лейтмотивом рассуждений ученого является понятие «Россия как европейско-азиатский транзит», которое позволяет раскрыть суть и закономерности преемственности направлений во внешней политике России. Историк утверждает, что в «такой увязке в XVI–XVIII веках *северо-западной “европейской” и юго-восточной “азиатской” политики России* (выделено нами. – Ю.С.), и в той роли, какую в этой увязке играет балтийско-волжско-каспийский путь, один из основных стержней экономики России в эту эпоху». Ученый отмечает, что «с XVIII века царизм ведет наступление на Кавказ широко развернутым фронтом – от Черного моря до Каспийского. Кавказ в русской политике входит теперь, как неотъемлемая часть, в систему “восточного вопроса”. Это период открытого наступления на Кавказ русского царизма» (ЦИАГ. Ф. 1505. Оп. 1. Ед. хр. 52. Л. 2–3, 72).

Заслуги М.А. Полиевктова в развитии российского кавказоведения признаны в современной историографии. В.В. Тихонов отмечает новаторство его концепции о двух направлениях внешней политики России XVIII в. – балтийском и черноморско-кавказском, что получило общепризнанный статус в ученом мире. Кроме того, М.А. Полиевктов, как исследователь, стоявший у истоков русского научного кавказоведения, впервые обратил внимание на значимость экономических и политических разведок в устремлениях внешней политики России. Он был одним из первых, как справедливо подчеркивают исследователи, кто обратил внимание на сложный культурно-политический мир Кавказа, тем не менее составляющий «единое культурно-политическое целое» (Тихонов 2011: 73–82).

Заслуга М.А. Полиевктова заключалась не только в постановке «кавказского вопроса», но и в раскрытии длительного процесса исследования Кавказа – начиная от деятельности послов и дья-

ков Посольского приказа в XVI в. до экспедиций Академии наук и рапортов военных о Кавказе.

Рассматривая процесс инкорпорации Кавказа в состав Российской империи с позиций модернизации, «культурно-цивилизационного диалога», «мироустройства», современные исследователи Кавказа раскрывают новые грани «кавказского вопроса», критикуют попытки «демонизации действий России в регионе» (Журтова 2015: 17; Дударев 2017: 284–301).

М.А. Полиевктов предпринял первые попытки создания марксистской истории народов Кавказа. Е.Г. Муратова совершенно справедливо подчеркивает, что он был одним из первых, кто заложил основы историографии и источниковедения кавказоведения как научной дисциплины. Мы согласны с утверждением «о необходимости включения кавказоведческих работ М.А. Полиевктова в широкий историографический дискурс» (Муратова 2018).

Литература и источники

Болдырев 2018 – Болдырев А.В. «Нам надлежало стать не врагами Османской империи, а защитниками от ее мнимых западных друзей»: русский дипломат о Восточном вопросе в 1864 г. // Вестник института Востоковедения РАН. 2018. № 4. С. 89–94.

Высочков 2019 – Высочков Л.В. Петербургский период жизни М.А. Полиевктова и его книга «Николай I» (К столетию первого издания книги) // Деятели русской науки XIX–XX вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2019. Вып. 5. С. 107–148.

Дегоев 2003 – Дегоев В.В. Большая игра на Кавказе и современность. М.: Русская панорама. 2003.

Дегоев 2009 – Дегоев В.В. Кавказ и великие державы 1829–1864 гг.: Политика, война, дипломатия. М.: Рубежи XXI, 2009.

Дударев – Дударев С.Л. Рец. на: Ходарковский М. Горький выбор: верность и предательство в эпоху российского завоевания Северного Кавказа // Кавказский сборник. Т. 10(42). М.: Русская панорама, 2017. С. 284–301.

Жигарев 1896 – Жигарев С. Русская политика в Восточном вопросе. М.: Университетская типография, 1896. Т. 1.

Журтова 2015 – Журтова А.А. Процесс вхождения народов Центрального Кавказа в состав России в отечественной историографии: Дисс. ... канд. ист. наук. Майкоп, 2015.

Журтова, Максимчик 2017 – *Журтова А.А., Максимчик А.Н.* Исто-
риография русско-кавказских отношений XVI–XIX вв.: две концепции
к осмыслению проблемы. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017.

Максимчик 2014а – *Максимчик А.Н.* Тифлисский период жизни и
деятельности историка-архивиста М.А. Полиевктова // Исторические
документы и актуальные проблемы археографии, источниковедения
отечественной и всеобщей истории нового и новейшего времени. М.,
2014. С. 252–257.

Максимчик 2014б – *Максимчик А.Н.* Рукопись проф. М.А. По-
лиевктова «Россия и Кавказ, как проблема истории русской внешней
политики (1924)» // Кавказский сборник. М.: Русская панорама, 2014.
Т. 8(40). С. 260–276.

Межуев 2019 – *Межуев Б.В.* Турция, Россия и Европа с позиции
«цивилизационного реализма» // Полис. 2019. № 6. С. 58–59.

Муратова 2018 – *Муратова Е.Г.* Основные направления научно-
исследовательской деятельности М.А. Полиевктова в «тифлисский пе-
риод» его жизни // Кавказология (Электронный журнал). 2018. № 2.
С. 51–65. URL: <http://Doi.org.3143/2542-212X-2018-2-51-65>.

Сулаберидзе 2007 – *Сулаберидзе Ю.С.* М.А. Полиевктов и его лич-
ный фонд в ЦГИАГ // Отечественная история и историческая мысль
в России XIX–XX вв. / Сб.статей к 75-летию А.Н. Цамутали.
СПб.:Нестор-история, 2007. С. 69–76.

Сулаберидзе 2012 – *Сулаберидзе Ю.С.* Роль М.А. Полиевктова
в развитии российско-грузинских культурно-научных традиций // Клио.
2012. № 8(68). С. 125–130.

Тихонов 2011а – *Тихонов В.В.* М.А. Полиевктов как кавказовед // *Историческая наука в России в исследованиях и документах.* М., 2011.
Вып. 5. С. 73–82.

Тихонов 2011б – *Тихонов В.В.* «Не считайте меня изменником рус-
ской исторической науки»: М.А. Полиевктов – историк русско-
грузинских взаимоотношений // Россия и Грузия: альтернативы кон-
фронтации – созидание (Проблемы русско-грузинских отношений XIX–
XX вв.) / сост. Н.Ф. Бугай. М., 2011. С. 413–445.

Глостанова 2013 – *Глостанова М.М.* Существует ли кавказское со-
общество смысла и чувства? // Кавказоведческие разыскания. Тбилиси:
ТГУ, 2013. № 5.

Швелидзе 2014 – *Швелидзе Дм.* Покровительство Грузии и завоева-
ние ее Россией. Тбилиси: Меридиани, 2014 (на груз. яз.).

Lyandres 2013 – *Lyandres (Ляндрес С.М.).* М.А. Polievktov and the
first oral histories of the February revolution // *Lyandres S. The fall of tsar-
ism.* Oxford, 2013.

Б.А. КАЛОЕВ:

ЭТАПЫ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ И НАУЧНОГО ПОИСКА¹

Борис Александрович Калоев (1916–2006) прожил активную, творчески напряженную жизнь, которая оставила яркий след в истории этнологии Кавказа и осетиноведения. Он и при жизни воспринимался как крупная научная фигура, а после кончины влияние его на развитие этнологической науки, кавказоведения и осетиноведения усилилось. Этот яркий ученый с течением времени воспринимается все крупнее и масштабнее. Его фундаментальный труд «Осетины» и сейчас остается одним из наиболее часто цитируемых в современных исследованиях. Б.А. Калоев остается живой фигурой в современном развитии этнологии, рассмотрение многообразных аспектов творческой деятельности которого имеет актуальное значение, а жизнь являет пример патриотизма, воинской доблести, преданного служения науке.

Б.А. Калоев родился в небольшом североосетинском с. Байком в семье А.Б. Калоева, выпускника Ардонской духовной семинарии. Жизнь семьи, в которой воспитывались пятеро братьев и сестра, была наполнена нелегкими крестьянскими буднями. В судьбе мальчика и в приобщении его к знаниям огромную роль сыграла бабушка по отцовской линии Гагиз – дочь офицера царской армии Дзамболата Церекова, отца шестерых сыновей и четырех дочерей. Полный Георгиевский кавалер, прославленный герой Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Прадед Бориса Александровича был человеком, воинская храбрость которого вызывала восхищение. Он прожил более ста лет и умер в 1916 г. – в год рождения своего правнука, которому предстояло стать выдающимся кавказоведом и бытописателем своего народа. Семья Дзамболата, как писал сам Б.А. Калоев, была одной «... из наиболее культурных и образованных в Куртатинском обществе, сам хозяин, по рассказам, был начитан, имел богатую библиотеку,

¹ Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы Северного и Южного Кавказа: цивилизационные и этнокультурные взаимодействия».

сохранившуюся почти до 30-х годов XX в. По рассказам моего младшего брата Солтанбека, генерал-майора медицинской службы, подростком жившего у Церековых и обучавшегося в школе, библиотеку эту оберегали как семейную реликвию. Дзамболат славился и тем, что оказывал радушное гостеприимство многим приезжим ученым и путешественникам. У него в доме находили приют профессора Московского университета В.Ф. Миллер и М.М. Ковалевский, известный этнограф А.Н. Харузин и графиня Уварова, знаменитая исследовательница памятников кобанской культуры. Рассказывают, что в честь приезда последней на фэ-тоне в Куртатинское ущелье Дзамболат зарезал быка для угощения почетной гостии» (Калоев 2002: 17–18).

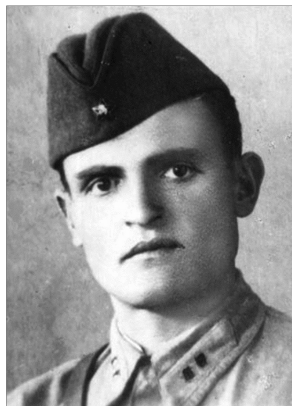
Все десять детей Дзамболата получили хорошее образование, четверо окончили кадетский корпус, стали офицерами русской армии; для большинства из них 1937 г. стал трагическим.

После окончания неполной средней школы Б.А. Калоев был направлен в г. Ростов-на-Дону, где он совмещал учебу с работой на паровозоремонтном заводе. Позднее, будучи студентом-старшекурсником исторического факультета Северо-Осетинского педагогического института им. К.Л. Хетагурова, Борис Александрович начал учительствовать в школе № 1 г. Беслана, куда он был приглашен педагогом с многолетним стажем Л.А. Церековым, родственником его бабушки. В школе у Бориса Александровича сложились теплые дружеские отношения и с преподавательским коллективом, и с учащимися. Он вспоминал, что когда был призван летом 1940 г. в армию, то его «помимо отца и матери провожали также учителя и многие мои питомцы, ученики старших классов, с которыми я крепко подружился» (Калоев 2002: 38).

Великую Отечественную войну Б.А. Калоев встретил, будучи солдатом срочной службы. О его ратном пути, начавшемся под Таганрогом, он не любил вспоминать; об этом в его книге «Записки кавказоведа» находим лишь скупые, но о многом говорящие строки: «Война, которую я почувствовал здесь по-настоящему, была настолько ожесточенной, насыщенной огнем всех видов орудий со всех сторон, что земля горела под ногами. Я безошибочно мог определить, куда упадет снаряд или мина, совершенно не ду-

мал о смерти, пока находился в зоне огня. ...Самолеты противника, пролетая над открытым беззащитным полем на бреющем полете, расстреливали все живое, прежде всего находившихся в укрытии кавалеристов и их прекрасных коней» (Калоев 2002: 48).

После окончания курсов начальствующего состава Б.А. Калоев воевал на Калининском и Воронежском фронтах, возглавляя воинские подразделения особого назначения, участвовал в битве на Курской дуге, где был тяжело ранен. За боевые заслуги Б.А. Калоев был награжден медалями и орденом Отечественной войны I степени. Память о Великой Отечественной войне всегда оставалась для Бориса Александровича, как и для его брата, генерал-майора медицинской службы Солтанбека Александровича, священной, а 9 Мая – великим праздником, когда собирались все родные, чтобы почтить память младшего из братьев Калоевых – Хазби Александровича, талантливого осетинского поэта, командира танкового подразделения, погибшего в 1942 г. на Курской дуге.



Б.А. Калоев
в начале Великой
Отечественной войны



Б.А. Калоев (внизу слева) с родственниками:
в первом ряду его братья Харитон (в центре) и Солтанбек.
Орджоникидзе, 1967 г.

После победы Борис Александрович поступил в аспирантуру Института этнографии АН СССР, получил здесь свою первую ученую степень и здесь же до конца жизни проработал научным сотрудником отдела народов Кавказа. Научное творчество Б.А. Калоева связано прежде всего с этнографической наукой: он отдал много сил и времени решению проблем этногенеза, этнической истории и этнографии осетинского народа и внес выдающийся вклад во всемерное расширение и углубление знаний об осетинской этнологии. Широко известны его книги: «Осетины глазами русских и иностранных путешественников» (1967), «Материальная культура и прикладное искусство осетин» (1973), «Осетинские историко-этнографические этюды» (1999). Ряд фундаментальных монографических работ посвящен исследованию истории миграции и региональных этнокультурных особенностей различных групп осетин: «Вторая родина Коста» (1999), «Моздокские осетины» (1995), «Венгерские аланы (ясы)» (1996).



Б.А. Калоев и Л.А. Чибиров

Осетинам посвящены обе диссертации Бориса Александровича, блестяще защищенные в Институте этнографии АН СССР: кандидатская – «Моздокские осетины» (Калоев 1951) и докторская – «Осетины. Проблемы этногенеза и этнографическая характеристика» (Калоев 1969), в которых обобщены результаты его многолетней полевой работы и научных изысканий, а также подведены итоги историко-этнологического исследования аланов-осетин, проводившегося учеными-кавказоведами начиная с XVII в. до современности. Наиболее весомым вкладом

Б.А. Калоева в кавказоведение стала его обобщающая монография «Осетины» (1-е изд. – 1967 г.; 2-е изд. – 1971 г.; 3-е изд. – 2004 г.), явившаяся итогом тщательно собираемого на протяжении многих лет материала в рамках многочисленных и длительных экспедиций во все регионы проживания осетин, осмысления имеющейся научной литературы и архивных данных. Уже первое издание книги показало, что этот труд может быть поставлен в ряд с другими классическими произведениями научного осетиноведения – работами В.Ф. Миллера, М.М. Ковалевского, В.И. Абаева, Ж. Дюмезиля и др.

Под руководством Б.А. Калоева был подготовлен к защите целый ряд диссертаций, касающихся различных сторон этнической истории осетин. Его аспирантами были В. Уарзиати, О. Габуева, Т. Бесаева, С.-М. Хасиев и др.; как консультант он помогал всем соискателям, докторантам и аспирантам из Осетии, прикрепленным к Институту этнографии АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН), выступал в качестве рецензента при обсуждении их работ, был официальным оппонентом на диссертационных защитах. Имена его учеников говорят сами за себя: это и первый чеченский этнолог И. Саидов, и талантливый исследователь алан-ясов южнорусских степей предмонгольского периода, заместитель директора Института востоковедения НАН Украины О. Бубенок.

Ученым написаны десятки отзывов, рецензий на самые различные этнологические работы, подготовлен ряд публикаций по источниковедению и историографии, среди которых многие десятилетия неизменным спросом пользуется издание «Осетины глазами русских и иностранных путешественников» (Калоев 1967). Борис Александрович – один из авторов академических изданий «История народов СССР», «Мифы народов мира», «Народы России: Энциклопедия», «Страны и народы», а также одного из первых академических обобщающих изданий по кавказской этнологии «Народы Кавказа».

Рассматривая вопросы происхождения и истории осетинского народа, Б.А. Калоев оперирует огромным объемом сведений, шаг за шагом представляя этнографические и фольклорные материа-

лы, свидетельствующие об участии в этногенезе осетин двух главных культурных пластов: скифо-сармато-аланского и древнекавказского. Углубляясь в поставленную научную проблему, он проводит скифо-сармато-алано-осетинские параллели в более чем 2000-летней исторической ретроспективе. Учитывая мнения всех специалистов, занимавшихся этим вопросом, и отдавая особую дань трудам В.Ф. Миллера, Ж. Дюмезиля и В.И. Абаева, своими изысканиями Борис Александрович убедительно подтверждает наличие иранского элемента и подчеркивает его значение в этногенезе осетин, говорит о преемственности культуры скифо-сарматов, алан и осетин. Представленный автором анализ этнографического материала с привлечением данных смежных наук позволил сказать ему свое веское слово в продолжение диалога ученых о происхождении осетин на памятной сессии по этногенезу осетин в 1966 г.



Экспедиционная работа в Ингушетии. 1970 г., с. Верхний Алкун:

Б.А. Калоев (слева), 100-летний А. Евлов (в центре),
аспирант Б.А. Калоева С.-М. Хасиев (стоит)

Анализ истории осетин в изложении Б.А. Калоева неотделим от анализа истории взаимоотношений с народами, с которыми осетины сосуществовали на протяжении своей этнической летописи. Рассматривая осетино-среднеазиатские параллели, характе-

ризующиеся наличием архаичных культурных пластов, ученый указывает на роль древнеиранского элемента в этногенезе осетин и многих народов Средней Азии. Б.А. Калоев подчеркивает, что В.Ф. Миллер был первым, кто высказал мысль о том, что прародина ираноязычных осетин – Средняя Азия, откуда их предки пришли в южнорусские степи и на Северный Кавказ. В своих исследованиях Б.А. Калоев привлекает и новейшие для того времени работы ученых Средней Азии и Казахстана, отслеживая в самых разных областях материальной жизни этнографические данные о связях осетин и народов, населявших эти территории. В частности, он отмечает, что можно привести десятки примеров, показывающих поразительное сходство, с одной стороны, осетинского орнамента с орнаментом народов Средней Азии, а с другой – близость того и другого к скифскому орнаменту. Исследователь подчеркивает похожесть музыкального фольклора названных народов, идентичность обычаев, связанных с жилищем и средствами передвижения, почитание одних и тех же темных животных.



Северная Осетия. Работа с информантами. 1980-е годы

Проблема алано-тюркских этнографических параллелей решается ученым с учетом множества классических этнографических, лингвистических, фольклорных и ряда архивных источников (среди которых личный полевой дневник М.М. Ковалевского), а также сведений, собранных им лично во время экспедиций в Балкарию и Карачай.

Говоря о близости осетин с балкарцами и карачаевцами, об общности их культуры, объясняемой активным участием алан в этногенезе этих народов, ученый отмечает идентичность пахотных орудий, особенностей скотоводческой и земледельческой практики, архитектурных сооружений, общественного устройства, семейного быта, пищи и религиозных воззрений. Б.А. Калоев отмечает также, что у балкарцев, карачаевцев и осетин имеется много одинаковых фамилий; в одних случаях он видит причину в общем предке, в других – приводит иные объяснения. Вся аргументация ученого строится на конкретных полевых материалах. Интересно наблюдение Б.А. Калоева и по поводу наличия у тюркоязычных соседей осетин древней иранской двадцатеричной системы счета, в свое время утерянной самими осетинами и вновь воспринятой от своих соседей, но уже под названием *асиаг нымад* – «балкарский счет». В русле выявления осетино-балкар-карачаевских связей заслуживает внимания приведенный ученым анализ этнонимов, под которыми эти народы известны друг другу (Калоев 1999: 82–83).

Оперирование при решении вопросов этногенеза обширным этнографическим материалом, рассматриваемым в сравнительно-сопоставительном плане, придает выводам и аргументации Бориса Александровича особую весомость. Именно таков анализ осетино-вайнахских этнокультурных контактов, которые привели к появлению многих сходных черт в хозяйстве, материальной и духовной культуре, общественном и семейном быту, традиционных верованиях обоих народов. Обращаясь к истории соседства этих народов, он считает, что важнейшим источником для определения территории алан-осетин и предков современных вайнахов является топонимика. Этот материал доказательно свидетельствует, что ни в людях двух соседних этносов, ни в их культуре нет основы для конфронтации, а лозунги современных экстремистов об исконных землях разбиваются о незыблемые научные факты (Калоев 1999: 95–98).

Ряд работ ученого посвящен анализу нартовского эпоса, в частности, им отмечается, что отдельные мотивы, в том числе мотив амазонок, восходят к сарматской эпохе. Исследователь

подчеркивает, что создание эпоса в целом, происходившее параллельно формированию осетинского этноса в Северном Причерноморье, отразило объективные реалии: в эпическом наследии встречаются не только картины горных пейзажей, но и часто упоминаются море, большие реки (Дон – осет. «вода»; в качестве уточнения приведем осетинские этимологические реконструкции: Днепр – глубокая вода, Днестр – большая вода).

Одна из последних работ Б.А. Калоева «Осетины Восточной Осетии и районов Грузии (историко-этнографические очерки)» (Калоев 2012) обобщает обширный историко-этнографический материал, собиравшийся на протяжении многих десятилетий. В книге описаны вехи истории и культурно-бытовые процессы у осетин, проживавших в южных регионах Кавказа, обезлюдевших вследствие кровопролитных конфликтов последних десятилетий. Научное подвижничество Б.А. Калоева позволило сохранить для истории достоверный этнографический материал о старинных осетинских населенных пунктах (сегодня уже не существующих) во внутренних районах Грузии, что несомненно важно для исследователей и для всех ныне живущих в этом регионе.

Б.А. Калоев внес значительный вклад и в другие проблемные разделы кавказоведения. На протяжении многих лет он работал в составе группы по созданию Кавказского историко-этнографического атласа; начиная с 1948 г. был активным участником Дагестанской историко-этнографической экспедиции ИЭ АН СССР; им собран большой массив сведений об адыгейцах, ингушах, чеченцах; изданы содержательные этнографические очерки, посвященные лезгинам. Ученым написаны десятки отзывов, рецензий на разные кавказоведческие этнологические работы, подготовлен ряд публикаций по источниковедению и историографии. Б.А. Калоев является одним из авторов ряда академических изданий по этнологии. Его фундаментальные труды «Земледелие народов Северного Кавказа» и «Скотоводство народов Северного Кавказа» (Калоев 1981, 1993) представляют собой блестящие образцы этнологического исследования; они рекомендуются к прочтению на соответствующих факультетах Горского государственного аграрного университета (г. Владикавказ).

В одной из последних монографий – «Записки кавказоведа» – Б.А. Калоев предстает как мемуарист и великолепный рассказчик: здесь не только осмысливаемые в свете жизненного опыта картины детства и юности, но и встречи с людьми, оставившие памятный след в душе автора и представляющие интерес для исследователей жизни научного этнографического сообщества второй половины XX в. (Калоев 2002).

В списке трудов Б.А. Калоева особняком стоят работы по истории кавказоведения, по изучению наследия и творческой биографии крупных кавказоведов: В.Ф. Миллера, А.М. Шёгрена, А.Ф. Кони, М.М. Ковалевского, Е.Г. Пчелиной, В.И. Абаева и др. Несомненно не только большая научная и познавательная ценность этих книг, но и значение самих личностей этих выдающихся ученых и замечательных людей.

Б.А. Калоев еще в начале 1960-х годов выступил с рядом исследований по научному наследию выдающегося ученого-кавказоведа В.Ф. Миллера (1848–1913). В двух статьях – «В.Ф. Миллер как кавказовед-этнограф (к 50-летию со дня смерти)» (Калоев 1963а), «В.Ф. Миллер как этнограф осетинского народа» (Калоев 1964) и в монографии «В.Ф. Миллер-кавказовед» (Калоев 1963) он подробно осветил его многогранную личность и направления кавказоведческой и в частности осетиноведческой деятельности: собирание, комментирование и публикацию текстов нартовского эпоса, подлинно научное изучение осетинского языка и духовной культуры, в частности религиозных воззрений. Калоев отметил заслуги Миллера в выдвижении идеи относительно принадлежности осетинского языка к северо-западной ветви иранской языковой группы и доказательства происхождения осетин от скифо-сарматских народов.

Большую научную ценность представляют изданные в книге письма представителей интеллигенции Кавказа к Миллеру, хранившиеся в ЦГАЛИ (ныне РГАЛИ). Письма осетинской интеллигенции свидетельствовали о том, что известному ученому удалось сплотить вокруг себя ряд деятелей культуры и увлечь их изучением этнографии и фольклора родного народа. К сожалению, по цензурным препятствиям Калоеву тогда не удалось

включить в книгу письма Г.В. Баева к В.Ф. Миллеру из того же архива и письма В.Ф. Миллера к Г.В. Баеву из архива СОНИИ (ныне СОИГСИ). В своей последней книге «Осетины Восточной Осетии и районов Грузии» Калоев попытался как-то восполнить этот пробел, разместив в приложении в разделе «Писатели, общественно-политические и культурные деятели дореволюционной Осетии» материал о Баеве с выдержками из писем к нему Миллера (Калоев 2012: 143–155).

Научной деятельности одного из крупнейших русских ученых М.М. Ковалевского (1851–1916) Калоев посвятил статьи «М.М. Ковалевский (к 50-летию со дня смерти)» (Калоев 1966), «Ковалевский Максим» (Калоты 1987) и монографию «М.М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа» (Калоев 1979). В этих работах он проанализировал кавказоведческие труды Ковалевского, в которых ученый уделил особое внимание изучению этногенеза осетин, их общественному строю и обычному праву, материальной и духовной культуре, семейному и общественному быту. Калоев рассмотрел взгляды Ковалевского на такие важные общетеоретические проблемы кавказоведения, как семейная община, обычное право, родовой строй, горский феодализм.

В приложении автор впервые опубликовал «Полевые записи М.М. Ковалевского в Северной Осетии и Балкарии» (Калоев 1979: 157–176), сделанные во время экспедиционных поездок. Калоев писал, что собранные ученым в Осетии полевые материалы проливали свет на широкий круг вопросов этнографии осетин: социальную структуру общества, систему родства и термины искусственного и свойственного родства, права наследования, формы брака и свадебные обряды, религиозные верования, нормы обычного права и др. Они были широко использованы в книге Ковалевского. В приложении к книге были также опубликованы письма Ковалевского к В.Ф. Миллеру.

В 1997 г. Калоев издал статью «А.Ф. Кони о Кавказе», в которой попытался оценить вклад в кавказоведение выдающегося юриста, оратора, ученого, литературоведа, публициста и педагога

(Калоев 1997). По мнению автора, в публичных выступлениях на знаменитых судебных процессах Кони проявил глубокое знание традиций и обычаев народов Кавказа, их общественного и бытового уклада. Калоев писал, что в одном из своих докладов Кони поднял вопрос о невмешательстве судов в такие преступления, как кровная месть, похищение девушек и др., считая, что эти преступления должны регламентироваться нормами обычного права народов Кавказа (Калоев 1997: 156).

В 1999 г. в книге «Осетинские историко-этнографические этюды» в разделе «История науки» Б.А. Калоев разместил историографический очерк «А.И. Шёгрэн – этнограф-кавказовед», в котором рассмотрел заслуги академика Шёгрена (1794–1855) в области этнографического кавказоведения. Калоев считал ученого как осетиноведом, так и «первооткрывателем многих институтов обычного права горских народов Кавказа, таким же исследователем их религиозных воззрений и ряда важных черт, касающихся их земельных отношений, хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуры» (Калоев 1999: 349).

В ряде небольших статей «Васо Абаев» (Калоев 1987а), «Из биографии Вассо Абаева» (Калоев 1990), «Василий Иванович Абаев и его вклад в этнографию» (Калоев 2001а) и книге «Василий Иванович Абаев и вопросы этнографии в его трудах» (Калоев 2001) Калоев обратился к исследованию жизни и научной деятельности ученого с мировым именем, с которым его связывала 50-летняя дружба, постоянное общение и сотрудничество. По свидетельству Калоева, своим становлением как ученого он во многом был обязан Абаеву. Калоев показал значимость для развития этнографической науки разработанной Абаевым теории субстрата и ареальной лингвистики. По его мнению, «теория субстрата получила широкое применение для решения проблемы этногенеза многих народов бывшего СССР» (Калоев 2001: 5). Калоев отметил, что в трудах Абаева большое место отводилось этногенетическим проблемам и этнокультурным контактам осетин и их ираноязычных предков с соседями. Несомненный интерес представляет опубликованный в приложении к книге дневник, который вел Калоев в ходе многолетнего общения с Абаевым.

Несколько историографических статей Калоев посвятил известным кавказоведам, с которыми ему довелось сотрудничать: В.К. Гарданову, Л.И. Лаврову, М.О. Косвену, Е.Г. Пчелиной.

В 1968 г. Калоев издал в журнале «Советская этнография» небольшую статью «В.К. Гарданов (к 60-летию со дня рождения)» (Калоев 1968), в которой изложил этапы научной деятельности крупного ученого-кавказоведа, доктора исторических наук, заведующего сектором Кавказа Института этнографии АН СССР (1961–1985). Калоев считал, что отличительной чертой Гарданова как исследователя являлось сочетание прекрасного знания источников с их глубоким теоретическим анализом. В статье показан широкий круг исследовательских интересов Гарданова, которым были написаны работы по этногенезу и древней истории Кавказа, по обычному праву кавказских горцев, по истории Кавказа XVIII–XIX вв., по вопросам этнического развития народов Кавказа и др.

По мнению автора, главным итогом научных изысканий Гарданова стала фундаментальная монография «Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.)» (Гарданов 1967), в которой представления о горском феодализме были значительно обогащены и уточнены. Это касалось таких вопросов, как экономическая база горского феодализма, процесс вызревания у горцев феодальных отношений под оболочкой патриархально-родовых институтов, социальная сущность в феодальный период таких обычаев, как гостеприимство, куначество и патронат.

При активном участии Гарданова был подготовлен и издан двухтомный коллективный труд «Народы Кавказа» (серия «Народы мира. Этнографические очерки») (Народы Кавказа 1960, 1962). В статье был отмечен большой вклад Гарданова в подготовку научных кадров историков и этнографов для многих народов Кавказа. В книге «Записки кавказоведа» Калоев подчеркнул, что Гарданов вышел из потомственной интеллигентной семьи с. Христиановского (ныне г. Дигора) (Калоев 2002: 152–153). Его дед Цара Гарданов был одним из первых учителей в Дигорском ущелье, составителем школьного букваря на дигорском

диалекте осетинского языка, отец – Муха Гарданов (Константин Цараевич) – известным врачом, дядя – Михаил Гарданов – известным деятелем культуры, этнографом и фольклористом.

Калоев описал совместные поездки с Гардановым в 1961 г. на родину его предков в Дигорское ущелье, а также пребывание в Северной Осетии в 1982 г. Он очень сожалел, что Гарданов не занимался историей осетинского народа, по его мнению, в этом сыграло свою роль и незнание ученым родного языка. Калоев писал, что Гарданов обладал большой эрудицией, обширными знаниями, искусством оратора, но его больше тянуло к педагогической деятельности, чем к исследовательской работе.

В 1969 г. вместе с Г.А. Сергеевой и А.Г. Трофимовой Калоев опубликовал статью «К 60-летию Леонида Ивановича Лаврова» (Калоев и др. 1969а), посвященную доктору исторических наук, крупному специалисту по истории и этнографии народов Северного Кавказа и Дагестана. С Лавровым Калоев многие годы имел научные и дружеские связи. В статье подчеркнута разносторонность и обширность научных интересов Лаврова. До 1950-х годов внимание ученого было сосредоточено главным образом на изучении народов Северо-Западного Кавказа (адыгейцы, кабардинцы, черкесы, абазины, балкарцы), которым он посвятил обстоятельные исследования этногенеза, истории хозяйства и форм жилища. В статье обращено внимание на то, что Лавров занимался также проблематикой доисламских верований народов Северного Кавказа, исследованием дольменов северо-западного Кавказа и другими темами.

Авторы отметили, что с 1947 г. Лавров одновременно исследовал историю и этнографию народов Дагестана, главным образом лакцев, лезгин и рутульцев. По их мнению, многолетние полевые исследования дали возможность Лаврову написать об этих народах историко-этнографические статьи, вошедшие в сборник «Народы Дагестана», статьи по теоретическим вопросам, в которых автор связал факт существования в Дагестане многоязычия с наличием эндогамии. В статье отмечено также, что результатом многолетней работы Лаврова было исследование эпиграфических памятников Северного Кавказа X–XX вв. на арабском, персидском и турецком

языках (Лавров 1966, 1968). Труд включил в себя около 700 арабских, персидских и турецких надписей, собранных и переведенных ученым и стал ценным историко-этнографическим источником изучения народов Кавказа средневекового и позднесредневекового периодов. Много времени Лавров уделял подготовке молодых специалистов-этнографов по Кавказу.

Статья Калоева «Марк Осипович Косвен – кавказовед» (Калоев 2000) посвящена одному из корифеев отечественной этнографической науки советского периода, выдающемуся теоретику по проблемам первобытности, автору более 500 научных работ. Такие его труды, как «Матриархат. История проблемы», «Очерки истории первобытной культуры», «Семейная община и патронимия», были хорошо известны как в стране, так и за рубежом. В публикации Калоев описал свои отношения с Косвеном, с которым познакомился в 1948 г., когда поступил в аспирантуру Института этнографии АН СССР. Через год после поступления в аспирантуру Калоев остался без своего научного руководителя, известного историка профессора Г.А. Кокиева, репрессированного в 1949 г. (умер в заключении 23 июля 1954 г., посмертно реабилитирован). Косвен тогда возглавлял сектор народов Кавказа и не побоялся стать научным руководителем Калоева. Косвен имел большое влияние на формирование научных интересов молодого кавказоведа. Калоев много общался с Косвеном и в качестве ученого секретаря сектора народов Кавказа.

В своей статье Калоев подробно остановился на известном историографическом труде Косвена «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке» (Косвен 1955, 1958, 1962), в котором на основе анализа огромного количества источников определяется степень изученности различных сторон кавказской этнографии (земледелие и скотоводство, землевладение и землепользование, кустарные промыслы, социальные институты, общественный строй и семейный уклад). Б.А. Калоев подчеркнул, что Косвен выявил 825 авторов, писавших на этнографические темы Кавказа, среди которых было много малоизвестных и неизвестных авторов. Калоев отметил, что был одним из активных помощников ученого по выявлению данных об осетинских авторах.

Калоев считал, что как талантливый организатор науки Марк Осипович проявил себя и при подготовке томов «Народы Кавказа», изданных ИЭ АН СССР. Не менее важным событием было основание Косвеном «Кавказского этнографического сборника», в котором нашли место публикации по разным темам кавказоведения. Возглавляемый Косвеном с 1943 по 1957 г. сектор народов Кавказа стал в стране главным организующим центром изучения кавказской этнографии.

Статью «Е.Г. Пчелина – ученый-кавказовед» (Калоев 2004) Калоев начал с ее краткой биографии. Он отметил, что Пчелина родилась в 1895 г. в г. Кутаиси (Западная Грузия) в семье служащего. Она знала несколько иностранных языков, грузинский был для нее вторым родным языком, она преподавала его в нескольких московских вузах. Пчелина получила хорошее образование: в 1916 г. с золотой медалью окончила Московский археологический институт, в 1921 г. окончила юридический факультет Московского университета, три года училась на экономическом факультете Тифлисского политехнического института.

Калоев считал, что Пчелина была одной из немногих, кто успешно сочетал этнографические исследования с многолетними археологическими раскопками. Центральным объектом исследований Пчелиной была Осетия – Южная и Северная, которой она занималась с начала научной деятельности (1920) и до последних дней жизни (1972). Калоев подробно остановился на труде Пчелиной «Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии» (Пчелина 1930), основанном на многолетнем полевом материале автора. По его мнению, эта работа в то время не имела себе равных в советском кавказоведении по широте тематики и охвату изучаемых проблем.

Высоко оценивал Калоев и работу Пчелиной «Обряд гостеприимства в Осетии» (Пчелина 1932), основанную на полевом материале, собранном в высокогорной зоне Южной Осетии, и текстах осетинского фольклора и нартовского эпоса. По мнению Калоева, Пчелиной удалось показать особенности осетинского гостеприимства. Калоев проанализировал и статью Пчелиной «Родильные обычаи у осетин» (Пчелина 1937), основанную на

многолетних наблюдениях автором южных и северных осетин, фольклорных и литературных источников. Он считал, что такое углубленное исследование не имело себе равных примеров в обширной этнографической литературе на осетинские сюжеты. Калоев рассмотрел и статью Пчелиной «Крепость Зильде Машиг», содержащую, по его мнению, ценные этнографические, археологические и исторические сведения, относящиеся к разным эпохам (Пчелина 1934).

Калоев не оставил без внимания и деятельность Пчелиной в области археологии и полевых исследований. Он писал, что она в 1926–1931 гг. по заданию НИИ краеведения Осетии составляла археологическую карту Южной и Северной Осетии, а также производила раскопки в различных пунктах Осетии. В 1933–1935 гг. Пчелина вела археологические раскопки в Северной и Южной Осетии, собирала этнографический и фольклорный материал по осетинам, составляла карту распространения древних святилищ Осетии. Калоев отметил, что она уделила особое внимание изучению святилища Реком в Цейском ущелье Северной Осетии. Являясь начальником реставрационных работ в святилище Реком, Пчелина в 1936 г. произвела новые раскопки на его территории. В 1946 г. она занималась раскопками известного средневекового памятника – Нузальской церкви (с. Нузал в Алагирском ущелье Северной Осетии). В 1949–1951 гг. Пчелина вела раскопки в Юго-Осетинской области и составила ее археологическую карту. В течение многих лет Пчелина производила раскопки аланских катакомбных могильников в Северной Осетии в районе селений Архон, Лац, Садон и др. Калоев подчеркнул, что наряду с археологическими исследованиями Пчелина вела сбор этнографического и фольклорного материала.

Калоев рассказал о том, что он познакомился с Пчелиной в далеком 1940 г. в г. Орджоникидзе (ныне Владикавказ) в музее краеведения. В 1956 г., во время экспедиционной работы в Алагирском ущелье, он встретил Пчелину, занятую раскопками аланских памятников. Через много лет Калоев поведал о своей встрече с Пчелиной, состоявшейся в Орджоникидзе в 1965 г., в период ее очередного пребывания в Северной Осетии после завершения

экспедиционных работ. Пчелина предложила ему поехать с ней в святилище с. Дзвгис Куртатинского ущелья за колоколами XVI в., на которых были грузинские надписи. Калоев помог ей осуществить задуманное: дзвгисские колокола были сданы в музей краеведения. Калоев считал, что все, что успела сделать в науке эта мужественная женщина и талантливый ученый, несомненно, составляет золотой фонд осетиноведения.

В статье «Из дневника кавказоведа. Кавказоведы. Несколько портретов» (Калоев 2000а) и книге «Записки кавказоведа» (глава «Кавказ и кавказоведы» (Калоев 2002: 106–189), основанных на личных воспоминаниях, Калоев поделился впечатлениями об этих и других известных исследователях Кавказа (Е.М. Шиллинг, Е.И. Крупнов, Е.Н. Кушева и др.).



Б.А. Калоев в рабочем кабинете

Не подлежит сомнению, что вклад Б.А. Калоева в развитие историографии Кавказа весьма значителен. Исследуя научную биографию того или иного крупного деятеля этнографического кавказоведения, он не просто излагал события его личной судьбы, но давал характеристику его научных исследований и идей на фоне состояния развития науки рассматриваемого периода. Как историк этнологической науки, он находил в этих работах много замечательных мыслей, по-новому освещавших проблемы кавказоведения. Успешной разработкой проблем историографии Б.А. Калоев продолжил лучшие традиции академического кавка-

зоведения. Очень ценны мнение и взгляд ученого на наследие выдающихся кавказоведов, в числе которых и многие его современники, близкое знакомство и сотрудничество с которыми позволило ему оставить галерею живых образов известных в науке людей, согретых теплом личных воспоминаний.

В силу своей природной скромности, являющейся неотъемлемой чертой его личности, Б.А. Калоев о себе пишет очень мало, но тем не менее даже приведенный нами конспективный обзор его научного наследия свидетельствует о его колоссальной работоспособности, ответственности, научном энтузиазме, которые были доминантами его профессиональной жизни, и, конечно же, о необыкновенном трудолюбии. Вне труда Борис Александрович не мыслил существования вплоть до последних дней своей жизни. Особых слов заслуживает экспедиционная деятельность Б.А. Калоева. Им собран и систематизирован уникальный этнографический материал. Подробно об этом говорит сам Борис Александрович в своих воспоминаниях, опубликованных в 2000–2001 гг. журналом «Этнографическое обозрение». Нам остается только восхищаться тем, сколько сделано на благо науки этим корифеем современного академического кавказоведения.

Исследования Б.А. Калоева помогают увидеть этнографическую науку как синтез усилий отдельных ученых, рассмотреть жизнь традиционного общества в мельчайших деталях ее бытования, тончайших нюансах функционирования и, вместе с тем, дают широкую панораму изменчивости и динамики этнической жизни, помогают понять глубокую целесообразность этнического уклада жизни. Наряду с научной ценностью следует подчеркнуть и общественно-политическую значимость исследований авторитетного кавказоведа в свете современной геополитической обстановки на Кавказе: они способствуют формированию философского, диалектического понимания условности и относительности в больших исторических масштабах этнических границ, ареалов расселения и т.д., нацеливают на необходимость сохранения единственно неизблемых в земной жизни духовных, непреходящих ценностей. Еще один бонус знакомства с научным наследием ученого – формирование у людей сознания, для которого не-

приемлемо суждение о других культурах с позиций превосходства своей нации, когда вместо неприязни и ксенофобных настроений формируется интерес к иным обычаям и этнокультурным особенностям.

Место Б.А. Калоева в истории этнологического изучения Осетии и Кавказа – особое и очень значимое. Справедливую оценку Б.А. Калоеву дал крупнейший современный исследователь этнографии и истории Осетии проф. Л.А. Чибиров: «Этнографию осетин можно представить без трудов многих из нас, но только не без трудов Б.А. Калоева – неутомимого труженика науки, самого выдающегося среди этнографов-осетиноведов» (Чибиров 2006: 16).

Литература и источники

Гарданов 1967 – Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967.

Калоев 1951 – Калоев Б.А. Моздокские осетины: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1951.

Калоев 1963 – Калоев Б.А. В.Ф. Миллер-кавказовед: Исследование и материалы. Орджоникидзе, 1963.

Калоев 1963а – Калоев Б.А. В.Ф. Миллер как кавказовед-этнограф (к 50-летию со дня смерти) // СЭ. 1963а. № 6. С. 97–111.

Калоев 1964 – Калоев Б.А. В.Ф. Миллер как этнограф осетинского народа // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1964. Т. 24. Вып. 1. С. 23–33.

Калоев 1966 – Калоев Б.А. М.М. Ковалевский (к 50-летию со дня смерти) // СЭ. 1966. № 6. С. 30–42.

Калоев 1967 – Калоев Б.А. (сост.). Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). М., 1967.

Калоев 1968 – Калоев Б.А. В.К. Гарданов (к 60-летию со дня рождения) // СЭ. 1968. № 5. С. 134–136.

Калоев 1969 – Калоев Б.А. Осетины: Проблема этногенеза и этнографическая характеристика: Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 1969.

Калоев и др. 1969а – Калоев Б.А., Сергеева Г.А., Трофимова А.Г. К 60-летию Л.И. Лаврова // СЭ. 1969. № 5. С. 141–142.

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

Калоев 1981 – Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.

Калоев 1987а – *Калоев Б.А.* Васо Абаев // Литературная Осетия. 1987. № 69. С. 80–85.

Калоев 1990 – *Калоев Б.А.* Из биографии Вассо Абаева // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1990. Вып. 34. С. 5–9.

Калоев 1993 – *Калоев Б.А.* Скотоводство народов Северного Кавказа (с древнейших времен до начала XX века). М., 1993.

Калоев 1997 – *Калоев Б.А.* А.Ф. Кони о Кавказе // ЭО. 1997. № 3. С. 149–156.

Калоев 1999 – *Калоев Б.А.* Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.

Калоев 2000 – *Калоев Б.А.* Марк Осипович Косвен – кавказовед // ЭО. 2000. № 3. С. 122–135.

Калоев 2000а – *Калоев Б.А.* Из дневника кавказоведа. Кавказоведы. Несколько портретов // ЭО. 2000. № 6. С. 82–88.

Калоев 2001 – *Калоев Б.А.* Василий Иванович Абаев и вопросы этнографии в его трудах. М., 2001.

Калоев 2001а – *Калоев Б.А.* Василий Иванович Абаев и его вклад в этнографию // ЭО. 2001. № 5. С. 102–117.

Калоев 2002 – *Калоев Б.А.* Записки кавказоведа. Владикавказ, 2002.

Калоев 2004 – *Калоев Б.А.* Е.Г. Пчелина – ученый-кавказовед // ЭО. 2004. № 3. С. 98–111.

Калоев 2012 – *Калоев Б.А.* Осетины Восточной Осетии и районов Грузии (историко-этнографические очерки). Владикавказ, 2012.

Калоты 1987 – *Калоты Б.* Ковалевский Максим // Мах дуг. 1987. № 6. С. 110–117 (на осет. яз.).

Косвен 1955 – *Косвен М.О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // КЭС. М., 1955. Вып. I. С. 265–374.

Косвен 1958 – *Косвен М.О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // КЭС. М., 1958. Вып. II. С. 139–274.

Косвен 1962 – *Косвен М.О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // КЭС. М., 1962. Вып. III. С. 158–288.

Лавров 1966 – *Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Надписи X–XVII вв. М., 1966. Ч. I.

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

Народы Кавказа. М., 1960. Т. 1 (Серия «Народы мира. Этнографические очерки»).

Народы Кавказа. М., 1962. Т. 2 (Серия «Народы мира. Этнографические очерки»).

Пчелина 1930 – *Пчелина Е.Г.* Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии // Ученые записки Института этнических и национальных культур народов Востока / Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук. М., 1930. Т. II.

Пчелина 1932 – *Пчелина Е.Г.* Обряд гостеприимства в Осетии // СЭ. 1932. № 5/6. С. 140–162.

Пчелина 1934 – *Пчелина Е.Г.* Крепость Зильде Машиг // СЭ. 1934. № 3. С. 87–101.

Пчелина 1937 – *Пчелина Е.Г.* Родильные обычаи у осетин // СЭ. 1937. № 4. С. 85–103.

Чибиров 2006 – *Чибиров Л.А.* Борис Калоев и его осетиноведческие исследования // Б.А. Калоев и проблемы современного кавказоведения. Владикавказ, 2006. С. 7–16.

**САКИНАТ ШИХАХМЕДОВНА ГАДЖИЕВА:
СТАНОВЛЕНИЕ УЧЕНОГО¹**

Жизненный и творческий путь выдающегося кавказоведа, этнографа, историка, организатора науки профессора С.Ш. Гаджиевой (1914–2003) был связан с двумя научными центрами, в стенах которых протекала ее профессиональная и исследовательская деятельность. Прежде всего это Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР – ныне Институт истории и этнографии Дагестанского научного центра РАН, где Сакинат Шихахмедовна проработала не один десяток лет, прошла путь от младшего до главного научного сотрудника, многие годы возглавляла отдел этнографии, организуя исследовательскую и экспедиционную деятельность по изучению культуры и быта народов Дагестана. Вторым научным центром, ставшим для С.Ш. Гаджиевой «родным», был Институт этнографии АН СССР– ныне Институт этнологии и антропологии РАН, где она проходила курс аспирантской подготовки. Именно на годы аспирантуры приходится начальный этап научной деятельности Сакинат Шихахмедовны, связанный с формированием основных методологических, концептуальных и мировоззренческих основ ее будущей многогранной исследовательской работы. Настоящая работа посвящена именно этим годам жизни и творческой деятельности выдающегося ученого.

Несколько отступая от основной темы, следует отметить, что знакомясь с биографией С.Ш. Гаджиевой, понимаешь, что научная стезя, ставшая, как оказалось, главным делом ее жизни, не была столь уж однозначно предопределена предшествующим жизненным опытом. К тому времени, как Сакинат Шихахмедовна решила посвятить себя науке, она была вполне сложившимся человеком, в том числе в профессиональном отношении. Получив

¹ Статья публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы Северного и Южного Кавказа: цивилизационные и этнокультурные взаимодействия».

педагогическое образование, С.Ш. Гаджиева несколько лет работала в школе, затем была выдвинута на административно-организационную работу, впоследствии возглавила один из вузов республики – и это означало ее переход на достаточно высокие социальные позиции. Возможно, ее ждало другое карьерное будущее – партийно-советское. С.Ш. Гаджиева была как раз из тех «горянок», которая по всем параметрам могла стать витриной социалистического строя, ярким примером достижений советской власти в борьбе за «раскрепощение» дагестанской женщины, вовлечения ее в хозяйственное строительство и общественную жизнь².

Однако на излете 1940-х годов С.Ш. Гаджиева решила круто изменить свою жизнь и карьеру, начав фактически все заново, – она уехала в Москву и поступила в аспирантуру Института этнографии АН СССР. Трудно сказать, какие причины могли заставить пойти на такой шаг, но думается, для С.Ш. Гаджиевой стало очевидным, что некоторые обстоятельства ее жизни – «анкеты», как это было принято называть в советские годы (дочь «врага народа», трагическое недоразумение с супругом) – могли положить предел ее карьерному продвижению по партийно-советской линии. Для гордой, обладавшей высоким чувством собственного достоинства Сакинат Шихахмедовны Гаджиевой была невыносима сама мысль, что какие-то чиновники будут тасовать ее анкетные данные, примеряя к вопросу о назначении на должность или же снятия с оной. В этом отношении работа в научном учреждении была более свободна от давления всесильной анкеты, и это давало счастливую возможность активнее проявить себя в избранной сфере профессиональной деятельности.

Впрочем, очевидно, что решение заняться наукой не было спешным, спонтанным или принятым под влиянием сиюминутных конъюнктурных обстоятельств. У С.Ш. Гаджиевой был давний и вполне сформировавшийся интерес к науке и творческой деятельности. Ей было хорошо известно, что Дагестан уже

² Впоследствии именно об этих новых женщинах Дагестана С.Ш. Гаджиева написала книгу (*Гаджиева, Мелешко* 1960).

многие десятилетия являлся объектом пристального исследовательского внимания, привлекая к себе выдающиеся научные силы. Сильнейший импульс дагестановедческие исследования получили в 1920–1930-е годы, когда в республике работали Н.Ф. Яковлев, Л.И. Жирков, Н.Б. Бакланов, А.С. Башкиров, Г.Ф. Чурсин и др.; с середины 1940-х годов здесь начал вести исследования Е.М. Шиллинг, о работах которого С.Ш. Гаджиева сказала, что они «как бы открыли для этнографов Дагестан»³ (Гаджиева 1973: 75).

Немаловажную роль сыграл и другой фактор. К тому времени республика достигла значительных успехов в научно-организационном строительстве. В 1924 г. начало работу первое в регионе научное учреждение – созданный при наркомате просвещения Дагестанский научно-исследовательский институт; в 1928 г. он был переименован в Институт дагестанской культуры, затем Институт национальных культур Дагестана. В 1939 г. на его базе был образован Институт истории, языка и литературы. В октябре 1945 г. в Дагестане была организована научно-исследовательская база АН СССР, которая в 1949 г. была преобразована в филиал АН СССР, в состав которого вошел и Институт истории, языка и литературы. Все это сопровождалось прогрессивными новациями, связанными с повышением в социальной действительности и в общественном сознании статуса и престижности светского знания и соответствующей сферы профессиональной деятельности. Эти обстоятельства, на мой взгляд, могли сыграть стимулирующую роль в принятии Сакинат Шихахмедовой столь важного для нее решения.

Приказ о зачислении С.Ш. Гаджиевой в аспирантуру Института этнографии (ИЭ) с прикреплением к отделу Кавказа был подписан 1 декабря 1948 г. Однако фактические занятия в аспирантуре начались, скорее всего, в следующем, 1949 г. Во всяком случае, первый документ, в котором зафиксировано присутствие С.Ш. Гаджиевой в стенах института – это протокол заседания

³ Эти слова, возможно, являются некоторым преувеличением, но свидетельствуют о глубоком уважении, которое С.Ш. Гаджиева испытывала к Е.М. Шиллингу, объем и научные результаты работ которого, действительно, имеют непреходящее значение для изучения быта и культуры народов Дагестана.

сектора Кавказа от 17 февраля 1949 г., на котором обсуждался текст В.К. Гарданова «Очерк этнической истории народов Кавказа», предназначенный для тома «Народы Кавказа» в издававшейся тогда серии «Народы мира». Некоторое время спустя состоялось еще одно заседание сектора, на котором была утверждена тема диссертационной работы аспирантки С.Ш. Гаджиевой «Каякентские кумыки».

Сектор Кавказа являлся одним из старейших в ИЭ. Он был образован в 1933 г. одновременно с четырьмя другими, которые вместе составили первоначальную структуру института. С первых же дней и до 1957 г. сектор Кавказа возглавлял М.О. Косвен. Штатный состав сектора был невелик – в разные годы его сотрудниками являлись Е.М. Шиллинг, В.К. Гарданов, Г.А. Кокиев, З.А. Никольская, Н.Ф. Такоева. Однако в секторе обычно бывало многолюдно, особенно в дни научных заседаний, так как активное рабочее участие в них принимали московские кавказоведы, работавшие в других научных учреждениях. Это были Е.С. Зевакин, Л.А. Добрускин, В.П. Пожидаев, Я.А. Федоров, А.М. Ладыженский, М.В. Саидова, Е.Р. Бинкевич, А.Б. Закс, ставшие в будущем сотрудниками сектора Я.С. Смирнова и Г.А. Сергеева и др.; в Москву часто приезжали сотрудники группы Кавказа ленинградской части института Л.И. Лавров и Л.Б. Панек. С.Ш. Гаджиева легко и свободно вошла в этот небольшой, но сплоченный круг коллег-кавказоведов.

Кроме того, влившись в коллектив ИЭ, С.Ш. Гаджиева оказалась в многочисленном и интернациональном отряде его аспирантов. Действительно, в те годы здесь обучалось несколько десятков будущих специалистов-этнографов, причем в массе своей они как бы воспроизводили «лицо» Советского Союза – среди аспирантов были представители почти всех союзных республик СССР, много было выходцев из автономий Российской Федерации, учились москвичи, приезжие из центральных регионов России. Многие из тех, кто оказались соучениками С.Ш. Гаджиевой, впоследствии стали известнейшими учеными, крупными специалистами, видными представителями советской этнографической науки.

Так, в эти же годы в аспирантуре учились специализировавшаяся по народам Прибалтики, в будущем многолетний заместитель директора ИЭ Л.Н. Терентьева, исследователь памирских народов Л.Ф. Моногарова, славяновед Л.Н. Чижикова, балканист Ю.В. Иванова, специалист по этнографии финнов и эстонцев Н.В. Шлыгина, исследователь древней истории народов Средней Азии Е.Е. Неразик, ставший одним из пионеров этнографического изучения коми Л.Н. Жеребцов, крупнейший башкирский этнограф Р.Г. Кузеев; из Туркмении приехали К. Овезбердыев и Д. Дурдыев, Н.Х. Косбергенов был из Каракалпакии; Г.Н. Валиханов – из Казахстана и др.

Особо близкий круг для С.Ш. Гаджиевой составляли аспиранты-кавказцы. В 1949 г. учебу в институтской аспирантуре завершал М.М. Ихиллов; в декабре того же года он успешно защитил диссертацию «Горские евреи. Опыт монографического анализа». В дальнейшем аспирантов-дагестанцев было уже двое – вместе с Сакинат Шихахмедовой учился А.И. Алиев. Кроме того, в эти же годы в аспирантуре ИЭ учились Э.Л. Коджесау из Адыгеи, Л.Х. Акаба из Абхазии, Б.А. Калоев из Осетии, двое аспирантов было из Азербайджана – М.И. Атакишиева и Г. Гулиев; в 1951 г. в Москву приехала Р.Л. Харадзе, правда не в аспирантуру, а в докторантуру. В последний год пребывания С.Ш. Гаджиевой в аспирантуре в Москву приехали Т.Т. Шикова из Кабарды и И.Х. Калмыков из Карачаево-Черкесии. В аспирантуре также училась А.Г. Трофимова (выпустилась в 1952 г.).

Жизнь аспирантов не была льготной. Курс аспирантской подготовки включал не только работу над диссертацией, но и большой объем дополнительных учебных занятий и специальных тренингов, которые были призваны дать будущему специалисту широкую и всеобъемлющую практическую и общетеоретическую подготовку. Практический аспект обучения был связан с выработкой навыков непосредственной работы в поле. Так, аспиранты должны были в обязательном порядке овладеть приемами визуальной фиксации полевого материала – с этой целью проводились занятия по фотографированию и этнографическому рисунку.

Аспирантам давались знания по этнографической статистике, а также по картографированию элементов этнической культуры. Независимо от темы диссертационного исследования, аспиранты должны были изучить методы полевого исследования различных элементов бытовой культуры. Так, В.Н. Белицер проводила занятия по методике изучения одежды, а В.Ю. Крупянская – по приемам фиксации народного жилища и его элементов, причем организовывался выезд в близлежащие деревни для закрепления практических навыков работы. В.Ю. Крупянская вела также занятия по проблемам, связанным с изучением народного поэтического творчества колхозного крестьянства.

Аспирантам прививали навыки академического письма и нормативные правила научного нарратива. С этой целью занятия по «научно-литературной технике» вел М.О. Косвен.

Другой составной частью аспирантского образования было повышение теоретического уровня аспирантов. С этой целью ведущие специалисты института читали аспирантам лекции по самым разным аспектам этнографической и антропологической науки. По сохранившимся архивным материалам известно, что, например, в 1949 г. перед аспирантами выступили Г.Ф. Дебец, прочитавший лекцию «Антропологический материал как этнографический источник», Н.Н. Чебоксаров – «Расовая классификация народов мира», С.А. Токарев прочитал две обзорные лекции по этнографии народов СССР.

Аспирантам было вменено обязательное посещение всех научных мероприятий, которые проходили в стенах института. Список этих мероприятий был весьма внушительным. Это были заседания Ученого совета, так как практически каждый раз в его повестке дня значился научный доклад с последующим обсуждением. Кроме того, аспиранты должны были участвовать в работе теоретических семинаров, ставивших целью всестороннее рассмотрение научно значимых и идеологически актуальных проблем. Так, в Институте работали семинары по колхозному строительству (руководитель П.И. Кушнер), по проблемам первобытно-общинного строя (М.Г. Левин), по изучению колониальных и зависимых народов (И.И. Потехин).

Поощрялось посещение аспирантами проходивших в Москве конференций, симпозиумов, чтений и иных мероприятий научного характера. Так, 23 января – 3 февраля 1951 г. собралось Этнографическое совещание – оно было обязательным для посещения аспирантами ИЭ⁴.

Руководство института, партийная и комсомольская организации должны были внимательно следить за политическим и идеологическим состоянием аспирантской массы, способствовать выработке у будущих научных работников «правильных» теоретико-методологических позиций и установок. С этой целью с ними проводились индивидуальные и групповые собеседования о работе над произведениями классиков марксизма, о непререкаемости марксистской методологии для познания динамики социальных процессов, о всемирно-историческом значении трудов Сталина и т.д. В 1952 г. для аспирантов была проведена теоретическая конференция «Англо-американская этнография на службе империализма»; работой конференции руководил И.И. Потехин (АРАН-9: 6).

С.Ш. Гаджиева вошла в советскую науку в сложный период ее развития. К тому времени тоталитарная идеология полностью подмяла под себя науку, особенно гуманитарную, жестко ограничив свободу исследовательского поиска и научного высказывания. Надзирающие инстанции были бдительны и немедленно пресекали любой выход за известные пределы, не гнушаясь при этом в ряде случаев прибегать к бездумному всесилию карательных органов государственной машины. Все это создавало в научном мире тревожную, подавляющую атмосферу всеобщего страха, тревоги, подозрительности и недоверия. ИЭ не был в этом смысле исключением. Незадолго до прихода туда С.Ш. Гаджиевой в стенах института произошли гнетущие события, имевшие самые негативные последствия для развития отечественной этнографической науки.

10 февраля 1948 г. было обнародовано постановление ЦК ВКП(б) «Об опере “Великая дружба” В. Мурадели». По заве-

⁴ Хроникальное сообщение о работе совещания см.: (Этнографическое совещание 1951).

денным в стране правилам все организации и учреждения, в том числе научные, должны были немедленно откликнуться на новую директиву партии, одобрить ее и найти высеченные партийным постановлением собственные недостатки и недоработки, строго придерживаясь при этом погромной и зубодробительной тональности указанного постановления. ИЭ не мог остаться в стороне от развернувшейся по всей стране кампании, избрав объектом критики и самокритики якобы «неблагополучный» участок научной работы.

В феврале – марте 1948 г. в ИЭ состоялась дискуссия о недостатках и задачах советской фольклористики. Разносу подверглась «буржуазно-либеральная» школа А. Веселовского, оказывающая «вредное влияние» на передовую советскую фольклористику. Одновременно критике подверглись В.Я. Пропп и П.Г. Богатырев – первый за то, что своими работами внедряет в советскую фольклористику формалистические и идеалистические подходы, основанные на взглядах Леви-Брюля, Дюркгейма и порочной финской формалистической школы в области фольклористики, второй – за формалистический функционально-структуральный метод фольклористического исследования, представляющий в сущности одну из разновидностей функционального метода англо-американской этнографической школы Б. Малиновского (*Чичеров* 1948: 147).

Свидетельницей следующей погромной кампании была уже сама С.Ш. Гаджиева. 18 января 1949 г. газета «Правда» опубликовала редакционную статью «Об одной антипатриотической группе критиков», давшую старт разнузданной кампании против «безродных космополитов», преклонения перед иностранцами и т.д. ИЭ отреагировал состоявшимся 22 марта 1949 г. общим собранием сотрудников, на котором с докладом «Задачи борьбы с космополитизмом в этнографии» держал речь заместитель директора И.И. Потехин. По основным выводам доклада была составлена резолюция, переданная на рассмотрение ученого совета. При этом Сакинат Шихахмедовна, вероятно, была немало удивлена тем обстоятельством, что, несмотря на то, что подлая кампания борьбы с космополитизмом имела очевидную антисемитскую подоплеку, на институтском собрании разносной критике были подвергнуты

не сотрудники-евреи, как можно было предположить, а двое видных русских ученых – Д.К. Зеленин и П.Г. Богатырев.

Тяжело читать унижительные строки резолюции, посвященные виднейшему представителю старшего поколения отечественных этнографов. «Учитывая (...) космополитические концепции Д.К. Зеленина, – говорилось в резолюции, – а также (...) бесплодность его работы в Институте этнографии, поставить перед бюро Отделения Истории и Философии АН СССР вопрос о целесообразности дальнейшего пребывания Д.К. Зеленина в штате Института этнографии». Столь же бесстыдны строки о другой жертве космополитической кампании. «Учитывая, что профессор П.Г. Богатырев в течение года, прошедшего после обсуждения его функционально-структурального метода, не доказал, что он на деле от него отказался, просить Президиум АН СССР о выведении его из членов Ученого Совета Института и просить дирекцию Института обсудить вопрос о работе П.Г. Богатырева за последний год».

Резолюция, принятая на общем собрании сотрудников ИЭ, была обсуждена Ученым советом института 31 марта 1949 г. Общая тональность выступлений не отличалась от хора общего собрания. Судя по стенограмме, за репресслируемых никто не заступился, кроме одного человека. Это был П.Г. Богатырев, который попытался облегчить участь Д.К. Зеленина. Сам преследуемый, которому впору было спасти себя, Павел Григорьевич попытался отвести кару от своего собрата по несчастью и на вопрос председательствующего – директора ИЭ С.П. Толстова: «Есть ли замечания по проекту резолюции?» – поднял руку, чтобы дезавуировать несправедливые, унижительные аттестации научной деятельности Д.К. Зеленина. «При характеристике проф. Зеленина, – пытался образумить коллег Богатырев, – говорится “вся научная деятельность”, едва ли это будет правильным. У него есть работы, о которых того нельзя сказать». Председательствующий небрежно бросил: «Уточним это место» (АРАН-3: 2), – но что в этот момент творилось в душе Сергея Павловича, сказать никто не сможет, равно как можно лишь предполагать об эмоциях Сакинат Шахмедовны, наблюдавшей травлю выдающихся русских ученых.

В соответствии с принятой резолюцией Ученый совет ИЭ поставил перед Бюро отделения истории и философии АН СССР «вопрос о целесообразности дальнейшего пребывания Д.К. Зеленина в штате Института этнографии». К Президиуму АН СССР была обращена просьба о «выведении его (П.Г. Богатырева. – Ю.А.) из членов Ученого Совета Института». Дирекцию ИЭ просили «обсудить вопрос о работе П.Г. Богатырева за последний год» (АРАН-2: 89). В непродолжительное время Д.К. Зеленин и П.Г. Богатырев были уволены из института.

Однако в те тяжелые годы Институт понес и более страшные потери. В 1950 г. был арестован видный кавказовед, сотрудник сектора Кавказа, заведующий институтской аспирантурой Г.А. Кокиев. Из заключения Георгию Александровичу вернуться было не суждено (*Анчабадзе* 1999).

В сложившейся ситуации ИЭ нужно было выживать. Дирекция и сотрудники мучительно пытались организовать свою научную жизнь в соответствии с теми посылами, которые звучали из директивных органов. Последние же все настойчивей требовали установления «связи с жизнью», увязывания исследовательских тем не с бесплодными, умозрительными, схоластическими идеями «высокой науки», а с насущными задачами социалистического строительства.

Так, в план работ института на 1949 г. впервые была включена тема «Социалистическая культура и быт колхозов СССР». Другая исследовательская тема формулировала проблему «национальной консолидации» у тех народов СССР, которые «в прошлом представляли собою отдельные разобщенные этнографические и племенные группы, а в условиях социалистического строительства, в рамках национальных автономий консолидировались и консолидируются в социалистические нации» (АРАН-1: 12). Исследования по этой проблематике предполагалось вести в Горном Алтае, Хакасии и Дагестане. Еще одна тема, которая была актуализирована в 1949 г. – это критика буржуазной этнографии. Как было сказано в одном из документов, она должна служить «разоблачению лженаучных “теорий” буржуазных этнографов, поставивших себя на службу колониальному режиму империалистических стран» (АРАН-1: 11).

В 1949 г. впервые была начата практика, которая впоследствии была широко внедрена и стала одной из важнейших, но не очень афишируемых сторон деятельности ИЭ. Дирекция объявила большой проблемой в работе института то, что «обширные материалы, собираемые многочисленными экспедициями, недостаточно доводились до центральных и местных директивных органов и не могли быть использованы последними в должной мере». В дальнейшем отчеты экспедиционных отрядов должны были содержать специальные докладные записки, в которых по результатам полевых наблюдений давался анализ проблемных или кризисных ситуаций в регионе в области социального, хозяйственного или этнокультурного развития.

Сектор Кавказа строил свою работу в соответствии с общеинститутскими планами. Исходя из этого, его главной задачей в конце 1940-х – начале 1950-х годов стало изучение «процессов национальной консолидации» у народов Дагестана, на что были направлены основные экспедиционные усилия сотрудников. Одновременно сектор принимал участие в реализации другого важного научного проекта, связанного с написанием томов по народам Кавказа для издававшейся тогда многотомной серии «Народы мира». Написание кавказских томов, прежде всего дагестанского раздела, встретило известные трудности, вследствие недостаточной изученности региона, в особенности протекавших там синхронных социально-экономических и этнокультурных процессов. «Написание тома потребовало для ряда областей Кавказа, особенно для Дагестана, специального собирания первичных материалов и большой полевой этнографической работы» (АРАН-5: 3), – резюмировалась ситуация с написанием тома по народам Северного Кавказа. В этом отношении появление в секторе аспирантки С.Ш. Гаджиевой оказалось весьма кстати. Ее немедленно загрузили работой. В частности, в сохранившейся документации сектора отмечено, что работу над разделом «Кумыки» осуществляют З.А. Никольская и С.Ш. Гаджиева (АРАН-5: 2). Однако в дальнейшем Сакинат Шихахмедовна проявила столь глубокое знание материала, что З.А. Никольская, будучи задействованной в написании других разделов тома, смогла сосредоточиться

исключительно на этих направлениях, поэтому опубликованный вариант текста раздела «Кумыки» является самостоятельной авторской работой С.Ш. Гаджиевой (*Гаджиева* 1960).

С.Ш. Гаджиева активно участвовала в жизни сектора. Так, она была неизменным и активным участником всех проводившихся секторальных заседаний, на которых обычно рассматривались производственные или научные вопросы. В последнем случае это было зачитывание и обсуждение докладов, исследовательских отчетов, подготовленных к изданию работ, текстов, коллективных и индивидуальных планов и т.д. С.Ш. Гаджиева была внимательной слушательницей и весьма заинтересованным диспутантом: сохранившиеся стенограммы свидетельствуют, что она постоянно задавала докладчикам вопросы, участвовала в прениях, давала оценки услышанному, отстаивала свои позиции.

При этом очевидно, что молодого ученого особенно волновало два вопроса. С.Ш. Гаджиева считала, что кавказоведческие исследования чрезмерно устремлены на фиксацию и анализ традиционных форм культуры, в ущерб осмыслению новационных тенденций в этнокультурном и бытовом развитии народов региона. Так, 29 сентября 1950 г. на заседании сектора обсуждались подобранные Е.М. Шиллингом иллюстрации к тому «Народы Кавказа». Стенограмма зафиксировала, что «Гаджиева считает необходимым отразить в иллюстрациях современную одежду аварцев». Другое пожелание Сакинат Шихахмедовны состояло в том, что «следовало бы показать Октябрьский канал на территории кумыков, школы – в связи с этим подчеркнуть охват учебой женщин, девочек». С.Ш. Гаджиеву беспокоило и другое: «У лаков хорошо бы дать портреты девушек – выпускниц средней школы – медалисток, учатся теперь в Москве в МГУ» (АРАН-6: 41). При обсуждении 17 марта 1952 г. доклада З.А. Никольской «Процесс национальной консолидации у аварцев в советский период» С.Ш. Гаджиева высказала пожелание «больше уделить внимания вопросам нового хозяйства аварцев» (АРАН-10: 1).

Другой вопрос, искренне волновавший С.Ш. Гаджиеву, – это кумыкская тема. Ей постоянно казалось, что о кумыках сказано мало, недостаточно, не в полном объеме. Так, 13 февраля 1950 г.

при обсуждении вводной статьи Е.М. Шиллинга к дагестанскому разделу тома «Народы Кавказа» Евгению Михайловичу было поставлено в упрек, что «незаслуженно мало места уделено такому крупному народу, как кумыки» (АРАН-6: 9). На упоминавшемся уже обсуждении 29 сентября 1950 г. иллюстраций Е.М. Шиллинга к тому «Народы Кавказа» С.Ш. Гаджиева отмечала, что «в иллюстрациях по кумыкам излишне много освещен южный массив кумыков (карабудахкентский), но не отражен северный (Хасавюртовский р-он)» (АРАН-6: 42).

С другой стороны, она постоянно проводила параллели с кумыкским материалом. Так, выступая 27 мая 1950 г. на обсуждении доклада С.О. Хан-Магомедова (тогда студента Архитектурного института, а впоследствии одного из самых выдающихся специалистов по дагестанской архитектурной традиции) «Народная архитектура Южного Дагестана»⁵, С.Ш. Гаджиева пустилась в пространные сопоставления южнодагестанского материала с кумыкским (АРАН-6: 33).

Обычно С.Ш. Гаджиева была весьма доброжелательна, при обсуждении доклада всегда первоначально отмечала его большие достоинства, заслуги автора и т.д. Но если видела недостатки, не обходила их стороной, высказывала свое мнение, иногда в весьма нелицеприятной форме. Так, после одного из прозвучавших выступлений, в котором докладчик рассказывал об успехах социалистического хозяйства и счастливой жизни крестьян в одном из колхозов Дагестана, Сакинат Шихахмедовна заявила, что «доклад больше напоминает доклад секретаря райкома, чем научное исследование» (АРАН-6: 60).

Однако С.Ш. Гаджиева не ограничивала себя ролью слушателя и диспутанта, а сама выступала на заседаниях сектора с докладами. В первый же год своего пребывания в аспирантуре она представила коллегам доклад «Кумыкская свадьба» (АРАН-4: 4). 29 апреля 1950 г. сектор заслушал другой ее доклад – «Походы Надир-шаха в Дагестан». Выступавшие в обсуждении Е.М. Шиллинг и В.К. Гарданов достаточно высоко оценили доклад аспирантки

⁵ Доклад был опубликован в виде статьи (Хан-Магомедов 1951).

Гаджиевой, а М.О. Косвен вообще советовал опубликовать текст в качестве статьи (АРАН-6: 23), чего Сакинат Шихахмедовна не сделала, во всяком случае, в списке ее работ такое название отсутствует. 4 ноября 1950 г. С.Ш. Гаджиева вновь выступила с докладом по теме «Тохум у каякентских кумыков»; доклад вызвал большую дискуссию.

Поэтому неудивительно, что на аспирантской аттестации 1950 г. М.О. Косвен с полным основанием заявил, что «С. Гаджиева за время аспирантуры проявила себя как серьезный работник, имеющий способности к исследовательской работе» (АРАН-6: 39).

Однако главной целью пребывания в аспирантуре было, конечно же, написание диссертации. С.Ш. Гаджиева интенсивно и успешно продвигалась и в этом направлении. Ею выполнялись как формальные требования (сдача экзаменов кандидатского минимума и т.д.), так и необходимые работы содержательного характера, связанные в частности со сбором источникового материала. С этой целью в 1951 г. она была командирована в экспедицию в Дагестан для сбора полевой информации (АРАН-7: 28).

В систему аспирантской подготовки входило требование написания соискателем письменного реферата, который был призван продемонстрировать, насколько автор владеет приемами исследовательского поиска, умеет излагать свои мысли, способен построить научный нарратив. При этом тема реферата, как правило, не должна была дублировать проблематику диссертационной работы. С.Ш. Гаджиева представила работу «История этнографического изучения Дагестана». Вряд ли приходится сомневаться, что тема реферата была подсказана М.О. Косвеном. Работавший в те годы над своим замечательным трудом по историографии русского кавказоведения (Косвен 1955; 1958; 1962), Марк Осипович предложил С.Ш. Гаджиевой также попробовать себя в проблематике, связанной с историей науки. Научный руководитель остался доволен работой своей ученицы. В датированном 15 февраля 1951 г. отзыве на реферат М.О. Косвен, подробно его разобрал, заключает: «Работа имеет ряд редакционных недостатков, мелких пробелов, которые не снижают общей отличной оценки»

(АРАН-11: 2). Для известного своим критическим и жестким стилем Косвена эта формулировка был почти высшей похвалой.

Считалось, что к выходу на защиту аспирант должен иметь хоть небольшой, но список опубликованных работ. Положение С.Ш. Гаджиевой и в этом отношении было безупречным. Работая над текстом диссертации, она параллельно готовила работы, которые стали первыми в обширном и разностороннем научном наследии ученого (*Гаджиева* 1952а; 1952б). Зная условия и сроки выхода в свет сданных в печать текстов, можно предположить, что и некоторые последующие публикации С.Ш. Гаджиевой также готовились ею в период учебы в аспирантуре (*Гаджиева* 1953; 1954).

10 мая 1952 г. диссертация С.Ш. Гаджиевой «Каякентские кумыки в XIX–XX веках» была обсуждена на заседании сектора Кавказа ИЭ. Выступили Л.А. Добрускин, Б.А. Калоев, З.А. Никольская, которые работу одобрили и рекомендовали к защите. Итоги обсуждения подвел М.О. Косвен: «Работа очень хорошая. Этнографический материал яркий. Автор показал себя хорошим наблюдателем. План работы выдержан, логичен. Работа вполне готова к защите» (АРАН-10: 10). Несмотря на столь высокую оценку, автора, видимо, что-то не удовлетворяло. Во всяком случае, уже 12 мая С.Ш. Гаджиева подает в дирекцию заявление с просьбой направить в командировку в Ленинград «для пополнения некоторых разделов работы архивными материалами» (АРАН-10: 11).

Защита диссертации состоялась 25 ноября 1952 г. Официальными оппонентами выступили Н.А. Баскаков и П.И. Кушнер. Оба оппонента высоко оценили диссертационный труд. П.И. Кушнер отметил, что в основе исследования лежит материал по каякентским кумыкам, однако диссертантка смогла «расширить территорию своих наблюдений настолько, что, в конце концов, диссертация является монографией по кумыкам вообще». Обратив внимание на собранный богатейший полевой этнографический материал, оппонент заметил, что «автор сама кумычка, она прекрасно знает свой народ, она знает его быт (...) в течение десятилетий». Н.А. Баскаков посчитал наиболее значительными в работе разделы, посвященные социальным отношениям в кумыкском

обществе, анализу тухумной организации, описанию новационных изменений в культуре и быте народа.

В то же время, как полагается, оппоненты усмотрели в работе некоторые недочеты и погрешности. С благодарностью приняв замечания, С.Ш. Гаджиева тем не менее весьма напористо возражала. Так, отвечая Н.А. Баскакову, который упрекнул ее в том, что материалы по общественному быту структурно разорваны и разведены по разным частям диссертационной монографии, С.Ш. Гаджиева настаивала, что именно такая структура текста позволила наиболее ярко показать черты нового, современного общественного быта. Отвечая на другое замечание оппонента, который сказал, что не понял, каково же происхождение кумыков, С.Ш. Гаджиева ответила, что не ставила себе целью исследование проблемы этногенеза, считая, что гораздо важнее выявление тех черт культуры, которые свидетельствуют как о том, что кумыки «родственны другим дагестанским народам», так и об «участии тюркоязычных племен, в частности половцев, в формировании кумыкской народности».

Отвечая П.И. Кушнеру, который настаивал на необходимости обязательного выявления этнической специфики народов, а потому упрекнул диссертанта в недостаточности сравнительного материала по другим народам региона, С.Ш. Гаджиева, отделившись сначала дежурной фразой об «ограниченности объема» диссертационной работы, затем все же указала на более существенную причину, отметив, что народы Дагестана «в течение многих веков живут вместе, в тесной культурно-исторической связи», поэтому зачастую бывает трудно, а порой и бессмысленно, выявлять специфические черты их культурного облика.

В заключении С.Ш. Гаджиева поблагодарила своих официальных и неофициальных оппонентов, дирекцию, коллектив ИЭ, сотрудников сектора Кавказа, а также руководство Дагестанского филиала АН СССР и Института истории, языка и литературы за помощь и поддержку. Особенная благодарность была высказана научному руководителю – М.О. Косвену, который, как сказала диссертантка, «несмотря на свою занятость, слабое здоровье, с первого же дня моей учебы окружил меня теплым вниманием,

заботой, оказывал мне возможную помощь в моей работе, аккуратность которого в своей работе и высокая требовательность к ней является лучшим средством, лучшим методом подготовки молодых кадров этнографической науки».

Следует сказать, что в Дагестане знали о защите С.Ш. Гаджиевой, волновались, переживали, поддерживали. В диссертационный совет ИЭ поступили неофициальные отзывы на автореферат. Авторами отзывов были заместитель председателя Дагестанского филиала АН СССР, известный историк и этнограф Х.-М.О. Хашаев, поэт и писатель, виднейший представитель кумыкской интеллигенции А.А. Аджаматов, председатель Махачкалинского окружного исполкома Беделов.

Тем временем члены Ученого совета приступили к голосованию. Его итоги огласил председатель счетной комиссии В.И. Чичеров: в голосовании приняло участие 12 членов Совета, из которых 11 высказалось «за», против был подан один голос. Стенограмма заседания заканчивается словом «Аплодисменты» (АРАН-8: 23, 31, 35, 36, 37).

После завершения учебы в аспирантуре и защиты диссертации С.Ш. Гаджиева вернулась в Дагестан, где стала сотрудником Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. И уже в июне 1954 г. на научной сессии Института, в которой приняли участие ученые Москвы, Ленинграда, Азербайджана, Армении, Грузии, Северной Осетии, Кабарды, Черкесии и Адыгеи, она представляла этнографическую науку Дагестана, выступив с докладом «Земельные отношения у кумыков в XIX в.».

В 1961 г. вышла ее знаменитая монография «Кумыки» (Гаджиева 1961). Основанная во многом на материалах диссертационного исследования, она стала первой фундаментальной работой в научной биографии Сакинат Шихахмедовны Гаджиевой, вся жизнь и судьба которой были посвящены изучению истории, культуры и быта народов Дагестана.

Литература и источники

Анчабадзе 1999 – Анчабадзе Ю.Д. Кавказовед Г.А. Кокиев: жизнь, творчество, судьба // Репрессированные этнографы. М.: Наука, 1999. Вып. 1.

- АРАН-1. Ф. 142. Оп. 1. Д. 206.
АРАН-2. Ф. 142. Оп. 1. Д. 220.
АРАН-3. Ф. 142. Оп. 1. Д. 224.
АРАН-4. Ф. 142. Оп. 1. Д. 258.
АРАН-5. Ф. 142. Оп. 1. Д. 323.
АРАН-6. Ф. 142. Оп. 1. Д. 324.
АРАН-7. Ф. 142. Оп. 1. Д. 345.
АРАН-8. Ф. 142. Оп. 1. Д. 456.
АРАН-9. Ф. 142. Оп. 1. Д. 467.
АРАН-10. Ф. 142. Оп. 1. Д. 484.
АРАН-11. Ф. 1558. Оп. 1. Д. 17.

Гаджиева 1952а – *Гаджиева С.Ш.* К вопросу о тухуме и большой семье у каякентских кумыков // КСИЭ. М., 1952. Вып. 14.

Гаджиева 1952б – *Гаджиева С.Ш.* [Рец. на кн.] *С. Бритаев, К. Казбеков.* Осетинские народные сказки. М., 1952 // СЭ. 1952. № 4.

Гаджиева 1953 – *Гаджиева С.Ш.* Общественное и семейное положение женщины-кумычки по данным фольклора дооктябрьского периода // СЭ. 1953. № 1.

Гаджиева 1954 – *Гаджиева С.Ш.* Каякентские кумыки XIX–XX вв. // КСИЭ. М., 1954. Вып. 20.

Гаджиева 1960 – *Гаджиева С.Ш.* Кумыки // Народы Кавказа. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. I.

Гаджиева 1961 – *Гаджиева С.Ш.* Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1961.

Гаджиева 1973 – *Гаджиева С.Ш.* Этнографическое изучение народов Дагестана в годы Советской власти // СЭ. 1973. № 6.

Гаджиева, Мелешко 1960 – *Гаджиева С.Ш., Мелешко А.Г.* Женщины Советского Дагестана. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1960.

Косвен 1955 – *Косвен М.О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // КЭС. М., 1955. Вып. I; М., 1958. Вып. 2; М., 1962. Вып. 3.

Хан-Магомедов 1951 – *Хан-Магомедов С.О.* Народное жилище Южного Дагестана // СЭ. 1951. № 1.

Чичеров 1948 – *Чичеров В.* Обсуждения на заседаниях Ученого совета Института этнографии основных недостатков и задач работы советских фольклористов // СЭ. 1948. № 3.

Этнографическое совещание 1951 г. // СЭ. 1951. № 2.

Список сокращений

- АКАК – Акты Кавказской археографической комиссии, Тифлис
АРАН – Архив Российской академии наук
БСЭ – Большая советская энциклопедия
ВКП(б) – Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)
ВЦИК – Всероссийский Центральный исполнительный комитет
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ГОМЭЦ – Государственное объединение музыки, эстрады и цирка
ГТРК – Государственная телерадиокомпания
ДПНВ – Дом просвещения народов Востока
ДУМСК – Духовное управление мусульман Северного Кавказа
ИКОИРГО – Известия Кавказского отдела Императорского
Русского географического общества
ИЭ АН СССР – Институт этнографии Академии наук СССР
ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии Российской
академии наук
ИЯИМК – Институт языка, истории и материальной культуры
Грузинского филиала АН СССР
КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
КЭС – Кавказский этнографический сборник
ЛИИЖТ – Ленинградский институт инженеров
железнодорожного транспорта
МГУ – Московский государственный университет
НАН – Национальная академия наук
НИИ – Научно-исследовательский институт
НИИИЯЛ – Научно-исследовательский институт истории, языка
и литературы
НКАО – Нагорно-Карабахская автономная область
НКВД – Народный комиссариат внутренних дел
НКР – Нагорно-Карабахская Республика
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы
и искусства

РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории
РГИА – Российский государственный исторический архив
РА – Республика Армения
РИ – Республика Ингушетия
СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СОИГСИ – Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева
СОНИИ – Северо-Осетинский научно-исследовательский институт
СЭ – Советская этнография
ТВ – Терские ведомости, Владикавказ
ФГО РНБ – Фонд изданий групповой обработки Российской национальной библиотеки
ЦГАЛИ – Центральный государственный архив литературы и искусства
ЦГАЛИ СПб. – Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга
ЦГА РСО-А – Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания
ЦГАИПД СПб. – Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга
ЦК ВКП(б) – Центральный комитет Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков)
ЦК РКП(б) – Центральный комитет Российской Коммунистической партии (большевиков)
ЦНСИ – Центр независимых социологических исследований
ЦХСД – Центр хранения современной документации Комитета по делам архивов при правительстве Российской Федерации
ЧИ АССР – Чечено-Ингушская Автономная советская социалистическая республика
ЧСФР – Чешская и Словацкая Федеративная Республика
ЭО – Этнографическое обозрение
ЮОНИИ – Юго-Осетинский научно-исследовательский институт

Авторы

Акиева Хава Магомедовна – кандидат философских наук, доцент Ингушского государственного университета, Заслуженный деятель искусств Республики Ингушетия; г. Магас.

Албогачиева Макка Султан-Гиреевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; г. Санкт-Петербург; albmacc@mail.ru

Анчабадзе Юрий Дмитриевич – доктор исторических наук, заведующий отделом Кавказа, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; г. Москва; anchabadze@list.ru

Гостиева Лариса Казбековна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВШС РАН; г. Владикавказ; lagost@mail.ru

Гринько Иван Александрович – кандидат исторических наук, докторант Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; г. Москва; iagrinko@yandex.ru

Кузнецова Рита Шаликовна – преподаватель кафедры всеобщей истории и международных отношений Кубанского государственного университета; г. Краснодар; ritakuznetsova2015@yahoo.com

Мамедли Алиага Эйюб оглы – доктор наук по антропологии, профессор, руководитель Центра антропологии Института археологии и этнографии Национальной академии наук Азербайджана; г. Баку, Азербайджан; aliaghamammadli@gmail.com

Меликишвили Лиана Шалвовна – доктор исторических наук, член-корреспондент Национальной академии наук Грузии; г. Тбилиси, Грузия; lmelikishvili@hotmail.com

Натаев Сайпуди Альвиевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории народов Чечни Чеченского государственного университета; г. Грозный; nataev.s@yandex.ru

Орешин Сергей Александрович – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; г. Москва; oreshin12345@eandex.ru

Синанов Борис Андреевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева ВНЦ РАН; научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; г. Москва; boris-sinanov@yandex.ru

Смирнова Тамара Михайловна – доктор исторических наук, профессор Гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения; г. Санкт-Петербург; mokva@inbox.ru

Соловьева Любовь Тимофеевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; г. Москва; lubsolov@gmail.com

Сулаберидзе Юрий Семенович – кандидат исторических наук, профессор Института Кавказа Тбилисского государственного университета им. И. Джавахишвили; г. Тбилиси, Грузия; Iuri.sulaberidze@mail.ru

Тутаева Лида Османовна – старший преподаватель Ингушского государственного университета; г. Магас; 040319615@rambler.ru

Хасбулатова Зулай Имрановна – доктор исторических наук, профессор кафедры музееведения и культурологии Чеченского государственного университета; профессор кафедры истории отечества Чеченского государственного педагогического университета; г. Грозный; khasbulatova40@mail.ru

Цаллагова Зарифа Борисовна – доктор педагогических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; г. Москва; sozieva@mail.ru

Чемурзиев Умар Туркеевич – старший преподаватель кафедры всеобщей истории Ингушского государственного университета; г. Магас; umar_inggu@mail.ru

Шахназарян Нона Робертовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения; г. Ереван; nonashahnazar@gmail.com

Шевцова Анна Александровна – доктор исторических наук, профессор кафедры культурологии Московского педагогического университета, главный редактор альманаха «Этнодиалоги»; г. Москва; ash@inbox.ru

Ethno-cultural space of the Caucasus in the system of interethnic and interfaith communication : collection of scientific articles / Ed. by L. T. Solovyova. – Moscow : MAKS Press, 2022. – 264 p. : il. [+ 8 p. inset] ISBN 978-5-317-06755-7

The collection publishes articles based on reports made at two Congresses of Anthropologists and Ethnologists of Russia: held in 2019 in Kazan (section «Peoples of the Caucasus in the system of interethnic and interfaith relations»), and in 2021 in Tomsk (section «Ethno-cultural space of the Caucasus and academic science of the XX–XXI centuries»).

The authors of the presented works consider the historical, geographical and ethno-cultural status of the Caucasian region, the specifics of which were largely determined by the polyethnicity and multilingualism of the ethno-cultural space, the diversity of religious and cultural traditions, the unequal level of social development of local peoples.

The articles analyze the problems of social relations, spiritual culture, problems of Caucasian diasporas in the regions of Russia and in other countries, the reflection of the Caucasian factor in the public consciousness of the surrounding population, the origin and development of Caucasian studies.

The book is illustrated. For ethnologists and social anthropologists, historians, a wide range of readers interested in the history and ethnography of the Caucasus.

Keywords: Caucasian studies, ethno-cultural processes, interethnic relations, interfaith communications, folk culture, diasporas, religion.

Научное издание

**ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАВКАЗА
В СИСТЕМЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ
И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КОММУНИКАЦИЙ**

Сборник научных статей

Отв. ред. *Л. Т. Соловьева*

Подготовка оригинал-макета:

Издательство «МАКС Пресс»

Главный редактор: *Е. М. Бугачева*

Верстка: *Н. С. Давыдова*

Обложка: *А. В. Кононова*

Корректор: *Л. В. Бородина*

Подписано в печать 10.03.2022 г.

Формат 60х90 1/16. Усл.печ.л. 16,5 + 0,5 вкл.

Тираж 300 (1–100) экз. Заказ 023.

Издательство ООО «МАКС Пресс»

Лицензия ИД N 00510 от 01.12.99 г.

119992, ГСП-2, Москва, Ленинские горы,

МГУ им. М.В. Ломоносова, 2-й учебный корпус, 527 к.

Тел. 8(495)939-3890/91. Тел./Факс 8(495)939-3891.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42,
корп. 5, эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н.