Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова

ВОСТОКОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Сборник научных статей памяти
профессора Сергея Петровича Полякова

Москва 2014

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. Ломоносова
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. Ломоносова
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ТРУДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ
67

СЕРИЯ II
ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
28

Редакционный совет:

д. и. н., проф. С. П. Карпов (председатель),
д. и. н., проф. Л. С. Белоусов, д. и. н., проф. Н. С. Борисов,
д. и. н., проф. Л. И. Бородкин, д. и. н., проф. А. Г. Голиков,
д. и. н., проф. С.В. Девятов, д. и. н., проф. Ю. С. Кукушкин,
д. и. н., проф. Л. С. Леонова, д. и. н., проф. Л. П. Лобанова,
д. и. н., проф. Г. Ф. Матвеев, И. В. Попов, д. и. н., проф. С. В. Мироненко,
д. и. н., проф. Е. И. Пивовар, д. и. н. проф. А. В. Подосинов,
д. и. н., проф. С. Ю. Сапрыкин, д. и. н., проф. В. В. Симонов,
к. и. н. Г. М. Степаненко, д. иск., проф. В. С. Турчин, д. иск., проф. И. И. Тучков,
д. и. н., проф. Д. А. Функ, д. и. н., проф. В. Л. Янин

МОСКВА
2014

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. Ломоносова
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ВОСТОКОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Сборник научных статей, посвященный памяти
профессора Сергея Петровича Полякова

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2014

УДК 39 + 929
ББК 63.5
В780

Печатается по решению Ученого совета исторического факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова от 21 мая 2014 г. (протокол № 3)

Р е ц е н з е н т ы:

д. и. н. Н. Л. Жуковская, д. и. н. Р. М. Шукуров

Р е д а к ц и о н н а я к о л л е г и я:

д. и. н., проф. О. Е. Казьмина, д. и. н., проф. В. В. Карлов, к. и. н., доц.
Е. В. Миськова, д. и. н., проф. Т. Д. Соловей, д. и. н., проф. Д. М. Функ

О т в е т с т в е н н ы й р е д а к т о р - с о с т а в и т е л ь

к. и. н., доц. Е. И. Ларина

В780 **Востоковедческие** исследования на постсоветском пространстве: Сб. науч. ст., посвященный памяти профессора Сергея Петровича Полякова / Отв. ред.-сост. Е. И. Ларина. — М.: Издательство Московского университета, 2014. — 316 с. — (Труды исторического факультета МГУ; вып. 67. Сер. 2, Исторические исследования; 28).
ISBN 978-5-19-010963-4

Сборник посвящен памяти доктора исторических наук, профессора Сергея Петровича Полякова (1932—2012) — крупнейшего специалиста в области этнографии народов Средней Азии. Большинство статей сборника, авторами которых являются специалисты — этнологи, историки и физические антропологи МГУ, других учреждений России и ближнего зарубежья, связаны с востоковедческий тематикой. Ряд статей посвящены религиоведению, истории и этнологии народов других регионов мира (Россия, Украина, Южная Америка). Для студентов и специалистов в области истории и этнологии, а также всех интересующихся этнической культурой народов мира.

УДК 39 + 929
ББК 63.5
© Исторический факультет МГУ имени
М.В. Ломоносова, 2014
ISBN 978-5-19-010963-4
© Редколлегия, авторы соответственно, 2014

От редакции

Очередной ежегодник кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова посвящен памяти профессора Сергея Петровича Полякова (1932—2012) — крупнейшего исследователя этнографии народов Средней Азии.

Жизненные и творческие устремления С. П. Полякова были целиком отданы любимой профессии. Как ученый он был воспитан в классических традициях отечественной науки. Фундаментальную базу этнографических исследований он видел, прежде всего, в комплексном подходе, который применял в своих полевых изысканиях. Он заслужил себе репутацию исследователя, в деятельности которого практически растворилась грань между классической этнографией и социальной критикой.

Издание открывается разделом «Портрет человека и ученого», в который вошли воспоминания о Сергее Петровиче Полякове его бывших учеников и коллег — как тех, кто по-прежнему связан с кафедрой этнологии и Московским университетом, так и тех, кто работает в других учреждениях России, а также странах ближнего зарубежья (статьи Н. Х. Азимовой, Е. И. Лариной, Н. Ф. Мокшина, Т. Д. Соловей, А. В. Туторского и М. Файзуллаева).

Второй, основной, блок статей ежегодника, «Устойчивость и динамика обществ мусульманского Востока», составили собственно аналитические востоковедческие работы. Этот региональный интерес не случаен: ведь С.П.Поляков сорок с лишним лет посвятил изучению Туркестанского края. Приглашенные нами авторы статей в разное время слушали лекционные курсы Сергея Петровича или сотрудничали с ним, составляя «узкий круг» знатоков ислама и Средней Азии. Через представленные в книге тексты С. Н. Абашина, Н. Х. Азимовой, Д. Ю. Арапова, Б. М. Бабаджанова, В. О. Бобровникова, Н. А. Дубовой, Н. А. Зотовой, Т. С. Каландарова и А. А. Шоинбекова, В. В. Карлова, С. П. Кульсариевой, Е. И. Лариной и О. Б. Наумовой, Т. Малаховой, Г. Ю. Ситнянского, Л. А. Чвырь, А. А. Шевцовой, Е. А. Ягафовой читатель сможет окунуться в атмосферу современной жизни людей (особенно ее религиозные аспекты), а также почувствовать дыхание седой истории сквозь призму исторических и антропологических реконструкций.

Составители сочли возможным включить в издание ряд статей, предмет которых не связан с восточной проблематикой («Раздел третий»). Как нам видится,

их присутствие в книге более чем оправдано: их авторы — Л. Б. Заседателева, О. Е. Казьмина и А. А. Матусовский, — с одной стороны, испытали на себе человеческое и научное влияние Сергея Петровича, а с другой, сами стали неотъемлемой и доброй частью его жизни. Таким образом, эта книга — продолжение академической традиции почитания памяти ушедших коллег.

* * *

Основную работу с авторами статей предлагаемого ежегодника выполнила к. и. н., доцент кафедры этнологии МГУ Е. И. Ларина. Редактирование, компьютерная верстка и создание оригинал-макета осуществлены сотрудником кафедры Н. Л Мехедовым.

Всем названным выше коллегам, авторам, а также рецензентам редакционная коллегия выражает искреннюю благодарность. Мы надеемся, что книга вызовет интерес как у специалистов по истории и культуре народов Средней Азии, так и у более широкого круга читателей, всех, кому небезынтересны пути и судьбы российской этнологии.

«Тоска по солнцу Туркестана...» Вместо предисловия

Приют всегда найдешь у чайханы
Среди карагачей и под листвою тута.
По кишлакам и по дорогам Ферганы
Следы я дней счастливых перепутал.

А. Волков.

В 2013 году ушел из жизни профессор Московского университета Поляков Сергей Петрович. «Профессором» его называли коллеги и жители республик Средней Азии еще в ту пору, когда он был лаборантом, студенты же университета неизменно называли его «Муаллим», Учитель. Всю свою жизнь он посвятил изучению Туркестанского края, за сорок с лишним лет впитав в себя и привнеся в свой московский быт весь колорит этого края — его этикет, гостеприимство и ароматы чайханы, убранство дома, дружеские связи. Его рассказы о Средней Азии создавали «благоухающую легенду».

Фергана — инжир и гранат.
Песни петь о тебе я так рад,
И под арбенный сладостный скрип
Голос мой от восторга охрип.
Фергана — инжир и гранат.

Чай-ханэ — бедана и палас.
Над землею развешен адрас.
И висит посредине поднос,
Много золота мне он принес.
Чай-ханэ — бедана и палас.

Ак-Тепе, Кош-Карчи, Яр-Мазар,
Круг кишлачный и глинян и стар.
Под тутовником пыльных дорог
Ждет скитальца омытый порог.
Ак-Тепе, Кош-Карчи, Яр-Мазар.

Бал-хана и запущенный сад.
Там под тенью девичий наряд.
Под куском полосатой маты
Золотые пылают цветы.

Бал-хана и запущенный сад.

Фергана — инжир и гранат.
Слышать песни твои я так рад,
Ай, такой изворотливый рот
Звонче кеклика в клетке поет.
Фергана — инжир и гранат.

(А. Волков, 1926—1927)

Снова и снова Сергей Петрович устремлялся в пустыни Туркмении или долины Ферганы, познавая их и стремясь использовать свое познание для лучшего устройства края. Сергей Петрович представлял собой тип ученого, для которого познание чего-либо обретало смысл лишь в сочетании с прикладной деятельностью, а все вместе определялось активной жизненной позицией и четкими социальными принципами.

С. П. Поляков родился 31 мая 1932 г. в Москве. На исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова он поступил в 1950 г. и закончил его в 1955 г. со специализацией по кафедре этнографии. Первая этнографическая экспедиция С. П. Полякова — в Карелию и Вологду — состоялась в 1953 г. под руководством доцента М. В. Витова. Начало этнографического изучения Средней Азии Сергеем Петровичем относится к 1954 г., когда он совершил поездку к дунганам на Иссык-Куль. На основе материалов этой поездки была написана дипломная работа (под руководством Г. Е. Маркова), посвященная орнаменту дунган. После окончания МГУ С. П. Поляков работал в НИИ художественной промышленности, занимался в том числе изучением коллекции русского традиционного искусства. С 1957 г. началась работа С. П. Полякова на кафедре этнографии, где он посвятил себя изучению народов Средней Азии. С этого времени начинается и его регулярная экспедиционная деятельность в различных регионах Средней Азии (полевые среднеазиатские сезоны проводились с 1954 по 1991 г.). В 1966 г. на основе собранного в экспедициях материала С. П. Поляков защитил кандидатскую диссертацию по этнической истории северо-западных туркмен в средние века. С 1967 г. география экспедиций расширилась — начались самостоятельные поездки в Таджикистан. В это же время был выработан и основной принцип работы в поле — экспедиции должны носить комплексный характер. В них этнография тесно переплеталась с археологией и антропологией: такой подход был обусловлен поставленной задачей — изучением могильников VII—VIII вв. Благословение на это сочетание методов С. П. Поляков получил от своих учителей: археолога, члена-корреспондента АН СССР А. В. Арциховского, проф. Б. Н. Гракова, археолога, сибиреведа проф. С. В. Киселева, востоковеда проф. П. И. Петрова.

С. П. Поляков также вел экспедиционные исследования в Узбекистане, Киргизии и Казахстане, долгое время консультировал археолого-архитектурный заповедник «Мангышлак», на территории которого расположены важные археологические памятники. За работу в Среднеазиатской комплексной археолого-этнографической экспедиции С. П. Полякову в 1973 г. была присуждена Медаль ВДНХ III степени. Богатый полевой материал лег в основу докторской диссер-

тации «Историческая этнография Средней Азии и проблемы ареальной типологизации и периодизации» (1993).

С. П. Поляков также возглавлял экспедиции в Дагестан, Чечню, Крым, Мордовию, Костромскую, Липецкую и Нижегородскую области России.

На кафедре этнографии Сергей Петрович читал самые разные лекционные курсы — «Этнологическое источниковедение», «Орнамент как этнографический источник», «Историческая этнография Средней Азии и Казахстана», «Традиционализм в современном среднеазиатском обществе (Бытовой ислам)», «Количественные методы в этнографических источниках».

С. П. Поляков был членом Ученого Совета исторического факультета МГУ по археологии и этнологии, членом Ученого совета Академии культуры. В течение ряда лет работал по совместительству главным научным сотрудником в НИИ МВД РФ по изучению наркоситуации в России.

Представитель советского востоковедения, Сергей Петрович осуществлял исследования с общепринятых позиций объективизма и позитивизма, просветительства и прогрессивного развития «отсталых окраин». Вместе с тем, его работы отличались своеобразием подходов — отказом от взгляда на традиции как на «пережитки», на советское общество — как «атеистическое», концепцией «традиционализма» и ее связью с массовой религиозностью в Средней Азии, поиском новых методов исследований, основанных на математической статистике.

Личность Сергея Петровича и его исследования притягивали многих коллег и учеников, этнографов и востоковедов. Памяти Сергея Петровича, анализу его научного наследия посвящен настоящий сборник.

Авторы книги так или иначе были включены в линию жизни Сергея Петровича. Лидия Борисовна Заседателева училась с «Сережей» с первого курса истфака, став другом, а затем и коллегой-этнографом на всю жизнь. Такими же коллегами по кафедре и университету стали Виктор Владимирович Карлов и профессор кафедры истории России до начала XIX в. Дмитрий Юрьевич Арапов. Очерк о жизненном пути Сергея Петровича в контексте истории кафедры этнографии написан Т. Д. Соловей. Биография крупного исследователя-этнолога рассматривается не только в узкодисциплинарном, но и в институциональном (кафедра), а также широком общественно-политическом («средняя» и «поздняя» советская эпоха) контекстах. Довольно подробно охарактеризованы его научная и педагогическая деятельность, гражданские, общественные и личностные ориентиры.

Трудно представить, что Сергей Петрович был наставником нынешних докторов наук и ведущих ученых — Людмилы Анатольевны Чвырь (С. П. Поляков был руководителем ее дипломной работы) и Надежды Анатольевны Дубовой, участницы экспедиций в Среднюю Азию в качестве физического антрополога. Статья Надежды Анатольевны посвящена одному из ключевых вопросов антропологии народов Средней Азии — проблеме долихокефалии у туркмен — и как бы подводит итог в этом вопросе. Знакомство Е. И. Лариной с будущим учителем состоялось как раз тогда, когда он особенно эмоционально переживал именно этот сюжет. Как-то в августе 1992 г., когда она — незадолго до того поступив на кафедру лаборанткой — записывала под диктовку тогдашнего заведующего В. В. Пименова его наброски по теории этноса. Вдруг дверь широко распахнулась, на кафедру ворвался Сергей Петрович и возбужденно выкрикнул:

«Да какие они долихокефалы?! Они — брахикефалы!». Н. А. Дубова в своей статье возвращается к вопросу о причинах сохранения у большинства туркмен удлиненной (долихокефальной) формы головы, в то время как для других народов Средней Азии, начиная с железного века, становится характерной, как правило, круглая (брахикефальная) голова. В противоположность подавляющему большинству исследователей С. П. Поляков настаивал, что и среди туркмен часто уже и в древности встречались брахикефалы. Н. А. Дубова, опираясь в том числе и на собственные полевые материалы, придерживается точки зрения, что часть современных туркмен долихокефальна по своему происхождению и не деформирует голову; другие имеют от рождения мезо- или брахикефальную голову и, накладывая специальную высокую повязку, удлиняют ее; третьи также долихокефальны, но все же накладывают повязки, чем усиливают исходную тенденцию к долихокефалии. Антропологические материалы, полученные в XXI в., показывают, что процесс брахикефализации охватил территорию Южного Туркменистана уже в начале II тыс. до н. э. С того же времени имеются достоверные свидетельства бытования традиции искусственного, но не преднамеренного удлинения головы.

В статье Л. А. Чвырь рассматривается пример из истории культурных взаимовлияний христиан и мусульман. Христианская легенда о семи спящих отроках в г. Эфесе в конце I тыс. н. э. была воспринята мусульманским миром и даже вошла в Коран (Сура XVIII). Ареал легенды, выявленный столетие назад А. Е. Крымским, простирался от Средиземноморья до Синьцзяна (Северо-Западный Китай) или Восточного Туркестана, издавна населенного тюркоязычными мусульманами. Основное содержание статьи — анализ исторических и этнографических материалов из самого восточного пункта этого ареала — оазиса Турфан. Среди местных уйгуров в конце XIX — начале XX в. бытовали устные рассказы и предания о священной пещере Туйок, в которой погребены семь святых юношей. Версии этой истории и скупые описания соответствующих местных ритуалов оставили в своих записках русские путешественники и исследователи. В статье эти сведения представлены на фоне многочисленных туркестанских верований и обрядов, сохранившихся до XX в. среди уйгуров, узбеков и таджиков. Автор детально прослеживает, как и почему почитание «чужих» святых мучеников было воспринято и превратилось в «свой», местный культ. При этом христианская легенда о чудесном воскрешении праведных юношей претерпела значительную внешнюю трансформацию, но все же сохранила ряд универсальных символов и знаков, характерных для религиозно-мифологических представлений тюрок-мусульман Туркестана. Кроме того, для простонародного сознания оказалась важна не столько логика христианского сюжета, сколько упоминания в рассказах местной топонимики, деталей туркестанского быта, узнаваемых обрядовых персонажей и понятной уйгурам символики материальных атрибутов. Для простого народа именно это стало самым убедительным доказательством *истинности* происшедшего некогда именно здесь, в Турфане, чуда воскрешения умерших (спящих) юношей. В рассмотренном примере ярко проявилось парадоксальное свойство традиционного народного сознания — одновременная склонность к чудесному, иррациональному, таинственному и привычка к конкретным, прагматичным объяснениям и суждениям.

Научному наследию С. П. Полякова, концепции «традиционализма» и, в частности, методу двойной матрицы посвящена статья Е. И. Лариной. Ее статье созвучны размышления А. В. Туторского о количественных методах в этнографических исследованиях и проблемах преподавания этнографического источниковедения. В статье делается попытка ответить на вопрос, почему до настоящего времени не создано учебника по «источниковедению для этнологов». Квантитативные исследования С. П. Полякова привели его к необходимости проведения дополнительных, чрезвычайно трудоемких расчетов, выполнить которые он завещал своим ученикам.

Сергей Петрович был настоящим адептом квантификации. Он не только давал темы курсовых и дипломных работ на основе методов математической статистики, но и в курсе «Источниковедения» каждый студент должен был на экзамене представить работу с использованием этого метода на этнографическом материале, например, орнамента передников в разных областях Русского Севера. Когда-то студентка, а ныне аспирантка кафедры А. В. Солдатова вспоминает, что знакомство с методом началось с высказывания Сергея Петровича: «Этнография — это вам не больше—меньше, шире—у́же», — ставшего анекдотом.

В статье С. Н. Абашина дается этнологическое описание коллективных ритуалов в узбекском селении Ошоба, связанных с понятием «махалля». При этом автор проводит различие между, с одной стороны, махаллей как совокупностью институтов, которые создаются государством, а с другой — неформальными местными обычаями и привычками. Последние образуют сложное переплетение путей, движений, потоков, возможностей и ограничений, которые поражают своей изменчивостью и гибкостью, зависят от множества факторов и конкретных условий, в которых они формировались. Такое разделение не означает, что взамен махалли, признанной государством, необходимо искать некую аутентичную махаллю, существующую вне административных форм. Просто этот ракурс облегчает видение тех внешних воздействий, что испытывает на себе локальное сообщество, и тех изменений, которые вызываются этими воздействиями и создают большое число вариантов социальных стратегий и интерпретаций.

Н. Х. Азимова рассматривает современные религиозные обряды и женские объединения в Ферганской долине. Именно женщины играют главную роль в сохранении обрядовой практики, изживавшейся в советское время под видом борьбы с традиционализмом, а в постсоветское время ставшей объектом преследования со стороны мусульманского духовенства как неисламской. Некоторые ритуалы (например, Биби Сешанба и Мушкул-кушод) выполняют в том числе функцию психологическую, поскольку направлены на предостережение семьи от неприятностей. Зачастую объединения для проведения таких ритуалов выходят за рамки общины-махалли, но не теряют устойчивости. Они основаны на возрастной и территориальной градации, реже на основе принадлежности к одному трудовому коллективу.

Д. Ю. Арапов публикует текст двух записок по национальному вопросу, автор которых — председатель совнаркома советского Азербайджана Нариман Нариманов. Их анализ позволяет яснее представить остроту проблем становления советской власти в мусульманских районах бывшей Российской империи.

Статья Б. М. Бабджанова написана в жанре микроистории и посвящена светским и религиозным процессам в современном Узбекистане на примере кишлака Ходжавот Наманганской области Узбекистана. Автор отвечает на вопросы о результатах социальных, идеологических и экономических экспериментов в Ходжавоте; о сегодняшнем восприятии «исламского эксперимента» представителями молодого поколения, оказавшимися вовлеченными в ряды «Шариатской милиции», а затем — в более широкое поле «исламского джихада» в Таджикистане и Афганистане; о размышлениях о будущем и новых формах собственности на землю ходжавотцев и жителей соседних кишлаков. Гендерный подход позволил проследить изменение социального положения женщин и мужчин на протяжении XX в. и их роль в исторических процессах.

Метаморфозам, происшедшим с конца XX по начало XXI в. с культами родовых святых у рутульцев в Южном Дагестане, посвящена статья В. О. Бобровникова. В ней показано, что на микроуровне развитие религиозных практик у мусульман постсоветской России в целом сегодня протекает гораздо сложнее, чем его обычно представляют. Во многом это следствие деградации книжного исламского знания и секуляризации мусульманского общества в годы советской власти. Начавшийся в 90-е гг. XX в. исламский «бум» нельзя понять, исходя из упрощенных оппозиций традиционного и современного, книжного и народного ислама. Стихийное возрождение святилищ горцев обнаружило несостоятельность характерного для советского религиоведения взгляда на культ святых как на пережиток прошлого, неизбежно отмирающий в современных условиях. Не оправдались и прогнозы советологов о том, что нелегальные суфийские братства сметут власть России на мусульманском Востоке. В постсоветское время место гонимых суфиев заняли ваххабиты, а шейхи легализованных суфийских братств наоборот пошли на союз с властями: последователи шейха Саида-афанди (Ацаева) Чиркейского контролируют официально признанное Духовное управление мусульман Дагестана. Описанные в статье религиозные практики и представления о святилищах у рутульцах есть нечто универсальное, общее для постсоветской религиозности российских мусульман. Религиозная ситуация в мусульманских общинах постсоветского пространства крайне мозаична. Только в небольшом Дагестане она принимает самые разные формы — от ваххабизма до суфийских вирдов и культа святых. Довольно сильно отличается между собой религиозность мусульман небольших горных селений, вроде Шиназа, и урбанизированных поселков городского типа на равнине и в предгорьях, не говоря уже о мегаполисах вроде Махачкалы, Хасавюрта, Дербента. Природу современных религиозных практик и представлений горцев-мусульман Южного Дагестана можно охарактеризовать как сложное гибридное образование, развитие которого продолжается. В ней сложно переплелись древние неисламские обряды и современные религиозные течения, наследие сложного советского времени.

Н. А. Зотова рассматривает жизненные проблемы таджикского селения сквозь призму миграционных процессов, их комплексного влияния на структуру сельского сообщества и включенность в повседневные реалии жителей селения. Масштабная трудовая миграция формирует новые социальные реалии, отражаясь в повседневных практиках, а также важных событиях жизненного цикла (свадьбы и другие обряды), меняет структуру потребления и материальные за-

просы. Исследование миграционных процессов на примере отдельного селения позволило выявить общие черты и региональные особенности внешней трудовой миграции из Таджикистана, ее влияние на социальную жизнь.

В статье Т. С. Каландарова и А. А. Шоинбекова речь идет о похоронных и поминальных обрядах памирских народов, которые проживают в Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан. Авторы анализируют такие обряды, как ритуальное очищение и проводы души покойного в загробный мир, поминальные молитвы, обряды «зажигания лучин» и «зажигания светильника» и т. д. Некоторые поверья, о которых пишут авторы статьи, а именно вера в демона мертвого тела, являются общими для многих народов Центральной Азии. После анализа данных обрядов авторы пришли к заключению, что, несмотря на то что народы Памира считают эти обряды мусульманскими, их корни уходят в домусульманские времена.

В. В. Карлов пишет о вкладе в науку профессора С. П. Полякова, первым обратившего внимание на специфику бытового уклада народов Средней Азии в XX в., в основе которого было становление и укрепление традиционалистских стереотипов образа жизни населения. Автор разделяет мнение С. П. Полякова, что экономической базой этих стереотипов стало мелкотоварное производство на приусадебных участках крестьян-колхозников и рабочих совхозов. Сопоставляя статистику и другие источники, он приходит к заключению, что уникальные возможности для развития мелкотоварного производства у народов Средней Азии, каких ранее никогда не было, возникли именно в советских условиях, в 1970—1980-е гг. В бытовой нормативной сфере это привело даже к своеобразному восстановлению мононорматики в социальном регулировании.

В статье С. П. Кульсариевой рассматриваются взаимоотношения внутри казахского этноса, между представителями разных регионов страны в период динамического роста различных миграций внутри страны. Для выявления тенденций, вызывающих латентное напряжение между жителями западного, южного, восточного, северного и центрального регионов страны, был проведен (методом анкетирования) пилотажный опрос студентов в двух крупных университетах. Опросный лист включал в себя наиболее характерные авто- и гетеростереотипные представления о представителях «своего» и «чужих» регионов. Выдвинутая гипотеза о нарастающих претензиях к мигрантам из других регионов получила подтверждение, что, в свою очередь, является основанием для продолжения изучения данной проблемы.

Проблемам, связанным с реисламизацией, захлестнувшей Кыргызстан после распада СССР, посвящена статья Т. А. Малаховой. В ней речь идет не только о возвращении ислама в публичное пространство республики после семидесяти лет существования, ограниченного рамками семейных и национальных традиций, но и о более глубоких изменениях в обществе. Одна из характерных примет поворота современного общества страны к ресакрализации — распространение феномена женского религиозного авторитета в нетрадиционных формах, возникших под влиянием модернизационных проектов XX в., процесса глобализации, развития новых цифровых технологий. Неправительственные религиозные организации, киберпространство, а также теологические университеты со смешанным типом обучения стали новыми каналами для проявления женского

религиозного авторитета, не имеющими аналогов в советской или колониальной истории Кыргызстана. В предлагаемой статье речь идет о деятельности женской неправительственной организации исламского толка — Прогрессивном общественном объединении женщин (ПООЖ) «Мутакаллим».

Статья Е. И. Лариной и О. Б. Наумовой по антропонимии казахов основана на полевых материалах авторов, собранных в местах расселения российских казахов близ границ с Республикой Казахстан. Особенно важны сведения о мотивах родителей при выборе имени детям, а также зафиксированное реальное бытование имен у российских казахов. Собранные материалы позволяют распознать тенденции развития антропонимии российских казахов и увидеть их связь с этнокультурными трансформациями и влияющими на них факторами.

Г. Ю. Ситнянский рассматривает историю народа мангу, о котором сохранились скупые сведения в нарративных источниках. Анализ исторических, археологических и этнографических материалов дает основание утверждать, что мангу — древний палеоазиатский этнос бассейна Амура, после XII—XIII вв. омонголившийся и давший начало даурам, а также оказавший довольно существенное влияние на этногенез ряда тюркских этносов кипчакской подгруппы.

Текст А. А. Шевцовой знакомит читателя с некоторыми аспектами творчества современного казахстанского графика Ералы Оспанулы, а именно с созданным и проиллюстрированным им казахским демонологическим бестиарием. В поле зрения автора — сюжетный ряд, классификация персонажей, своеобразие художественной манеры, позволившее Ералы сконструировать собственное мифологическое пространство, населенное сверхъестественными существами.

Е. А. Ягафова рассматривает процесс формирования чувашской диаспоры в Республике Казахстан в конце XIX в. — 1970-е гг. и ее культурно-языковую специфику на примере общины чувашей в Павлодарской области. В конце XIX — сер. XX вв. чувашская диаспора в Казахстане формировалась за счет миграций, порожденных рядом социально-экономических и политических акций правительств Российской империи и СССР: плановым переселением населения на малозаселенные территории, раскулачиванием и организацией спецпоселений, освоением целины, масштабной индустриализацией Казахстана после Великой Отечественной войны и др.

Востоковедческий блок сборника дополнен исследованиями тех коллег Сергея Петровича, чей профессиональный путь и человеческая привязанность были тесным образом связаны с его личностью.

В статье Л. Б. Заседателевой рассматриваются особенности территориального формирования Украины и складывания украинской нации. Включение тех или иных областей современной Украины в различные государственные образования в разные исторические периоды определило наличие регионов с этнокультурной спецификой. Автор статьи рассматривает их влияние на политическую историю Украины и отношения, складывающиеся в украинском обществе.

Проблеме религиозной ситуации в современной России и ее отличию от прошлых исторических эпох посвящена статья О. Е. Казьминой. Автор выделяет общую единую специфическую особенность, исторически характерную для религиозной ситуации в России: тесную связь религиозной и этнической иден-

тичностей. Из-за этой связи религия традиционно воспринималась не столько как личное дело, сколько как сила культурной традиции. Постсоветская реальность принесла свободу Русской Православной Церкви (РПЦ), как и прочим религиозным организациям, одновременно бросив много вызовов, общая суть которых — как совместить преимущества религиозной свободы с особенностями, унаследованными от прошлого. Анализируя религиозное развитие в постсоветской России и ответы РПЦ на вызовы времени, О. Е. Казьмина выделяет три периода: начало — середина 1990-х гг., конец 1990-х — середина 2000-х гг., вторая половина 2000-х гг. — настоящее время. Каждый из этих периодов различается по нескольким критериям: отношение РПЦ к религиозной свободе и миссионерской деятельности, отношение государства к религии и церковно-государственные взаимоотношения, концептуальная динамика религиозного законодательства, изменения в коллективной культурной идентичности и место религиозной идентичности в ее иерархической структуре, привлечение концепции прав человека и ее понимание религиозными организациями.

А. А. Матусовский дает историографический обзор материалов по этнографии индейцев тропических лесов и саванн Южной Америки, созданных немецкоязычными путешественниками и натуралистами XVI — 60-х гг. XIX в.

В С. П. Полякове всегда восхищали его замечательные качества: доброта и щедрость, верность пронесенным через годы идеалам, рыцарственная этикетность. Его уход из жизни воспринимается коллегами и учениками как символический знак прощания с поколением, к которому он принадлежал, прощания с целой эпохой.

Сергей Петрович ценил и уважал традиции, непременно на кафедральных посиделках поднимая тост за учителей, а в редких случаях восклицая: «гибнут традиции революционного флота!». К сожалению, политические реальности, сложившиеся с начала 1990-х гг., сделали невозможной экспедиционную работу в среднеазиатском регионе в прежнем виде комплексных экспедиций с несколькими отрядами — такая практика ушла из кафедральной жизни. Тем драгоценнее становились лекции и воспоминания Сергея Петровича, во время которых он весь преображался:

Забыли? — Нет! Ведь каждый час
Каким-то случаем прилежным
Туманит блеск спокойных глаз,
Напоминает им о прежнем.
«Что с вами?» — «Так, нога болит». —
«Подагра?» — «Нет, сквозная рана».
И сразу сердце защемит
Тоска по солнцу Туркестана.

(Н. Гумилев. «Туркестанские генералы», 1912)

Е. И. Ларина

Раздел I. Портрет человека и ученого

Н. Х. Азимова

Воспоминания о моем Научном отце

Все, кто знал Сергея Петровича Полякова, согласятся со мной, что это был человек незаурядный. Я благодарю судьбу, что мне довелось учиться у него, прирожденного ученого, педагога и истинного интеллигента. Жалею, что не вела никаких записей при жизни Сергея Петровича. Только во время последней встречи с ним в Москве в 2009 г., когда я провела два дня у него дома, наслаждаясь беседами с ним и его гостеприимной супругой Лидией Ивановной, я записала его на видео. Тогда я уже понимала, что это, скорее всего, наша последняя встреча. Однако оба они были как всегда веселы и исполнены чувства юмора. Вспоминали различные эпизоды своей жизни. Постараюсь рассказать о моих воспоминаниях, сохранивших наиболее значимые черты моего Учителя.

Первое знакомство с Сергеем Петровичем и начало моей научной биографии

Шел май 1982 г. Прошло уже полгода моей стажировки в Москве, но мои встречи с научным руководителем, Геннадием Евгеньевичем Марковым, были не слишком часты, и мы так и не смогли определиться, чем же я буду заниматься. Он был заведующим кафедрой этнографии, и все его время было расписано буквально по часам. И тут Геннадий Евгеньевич предложил мне выход из ситуации: однажды на кафедре представил меня Сергею Петровичу Полякову и попросил его взять меня в ученицы. Тогда я плохо представляла себе, с какими людьми мне посчастливилось встретиться на кафедре. Позже я поняла, что судьба свела меня с талантливыми учеными, чьи имена я теперь называю с гордостью.

Сергей Петрович назначил мне время консультации, и, когда мы встретились, задал один-единственный вопрос: «Чем ты хочешь заниматься?» Вопрос застал меня врасплох. Исходя из собственных знаний, я ответила: «Украшениями». Он порекомендовал мне литературу по выбранной теме. В очередной приезд в родной Андижан, я начала собирать полевой материал по теме. По возвращении в Москву, призналась, что не смогла собрать сколько-нибудь значительной информации, и что тема эта мне не по силам. Надо сказать, что одной из основных черт С. П. Полякова была поразительная научная интуиция. Беседуя с человеком, он умел уловить мысль собеседника и делать выводы, которые в конечном итоге оформлялись в конкретную тему.

Во время этого разговора Сергей Петрович попросил меня рассказать о себе. Не знаю почему, я поделилась с ним детскими воспоминаниями о том, как мы жили в двух областях Узбекистана, и о различиях в образе жизни живших там людей. В конце рассказа я призналась, что не понимаю, с чем связаны различные типы поведения в разных семьях. Сергей Петрович внимательно выслушал меня, ни разу не перебив, и сказал: «Теперь я знаю, чем ты будешь заниматься. Твоей темой будет воспитание детей в узбекских семьях, но прежде ты должна ознакомиться с литературой по этнографии Средней Азии, а также с той, какую я тебе укажу». Позже я поняла, почему он поставил передо мной эти задачи. В Ташкентском государственном университете, который я окончила в 1980 г., отдельной специализации по этнографии не было. Наше знакомство с этим направлением исторической науки закончилось на первом курсе, когда мы сдали экзамен по прослушанному курсу лекций. Почти год, каждую среду, я приезжала на заседания кафедры, слушала все научные дискуссии на них, после чего отчитывалась перед научным руководителем и показывала записи о прочитанных работах. Чем больше я узнавала, тем больше радовалась и благодарила судьбу за встречу с Учителем, который помог мне найти то, что я искала, чему мечтала посвятить жизнь. Я нашла для себя интересный раздел в этнографической науке и получила возможность серьезно подготовиться к настоящей научной работе под руководством крупнейшего ученого. Главной чертой Полякова-наставника была интуиция и умение понять человеческое своеобразие и научные способности каждого его ученика, о которых тот, скорее всего, и не имел ясного представления. С поразительной точностью он определял объект исследования для каждого его аспиранта, исходя из интересов и склада ума данного конкретного человека. Для меня, во всяком случае, встреча с Сергеем Петровичем стала знаковым событием и навсегда определила мою жизнь.

В жизни каждого человека бывают трагические дни. В мае 1983 г. нашу семью постигло большое горе, ставшее, пожалуй, первым трудным испытанием для меня. Умер отец, и мне казалось, что с его уходом мир остановился и дальнейшая жизнь не имеет смысла. Сергей Петрович, глубоко сочувствуя нашему горю, по-отечески опекал меня. Я было решила, что продолжать стажировку в Москве бесполезно и возвращаться туда уже не буду. Но прошло несколько дней, и в нашем доме в Андижане раздался звонок: это звонил мой наставник; он убедил меня приехать в Москву и сдать последний экзамен кандидатского минимума (по специальности) для поступления в аспирантуру. Позже мы, трое его учеников из разных республик Центральной Азии, столкнулись с серьезными проблемами при зачислении в аспирантуру. Сергей Петрович тогда проявил себя как истинный борец. Это — отдельная история, а сейчас скажу лишь одно: в конце концов он добился, чтобы всех нас зачислили в аспирантуру.

Научное руководство в аспирантские годы

Работа с Сергеем Петровичем запомнилась мне как интересная и насыщенная в научном отношении. К этому времени я ознакомилась со всеми диссерта-

циями по схожей теме по другим республикам. Но Сергей Петрович требовал, чтобы я не повторяла стандартов, каких придерживались авторы тех работ. Многие исследования касались прошлого. Мой Учитель ориентировал мои научные изыскания на современность и поиск причин в прошлом. На одном заседании кафедры тема моей работы была утверждена именно в редакции, предложенной С. П. Поляковым. Кое-кто сомневался: сто́ит ли браться за тему, которую многие уже разрабатывали. Но Сергей Петрович настоял, доказав, что она будет отличаться от всего того, что было прежде. На следующий день мы встретились у него на квартире. Почти целиком мы посвятили его составлению плана-проспекта. До недавних пор я хранила эти записи — на 11 страницах, где было всё: и главы будущей диссертации и вопросы, которые мне необходимо было раскрыть. Когда эти записи увидел мой дядя, тоже учившийся в аспирантуре в Москве, он поразился работе, проделанной Сергеем Петровичем: сказал, что в жизни не встречал таких руководителей и что мне крупно повезло. Такие же слова мне не раз приходилось слышать от друзей, без обиняков говоривших, что завидуют мне. В любое время я могла прийти в дом к Учителю, получить любую консультацию, взять книгу из его библиотеки. На протяжении всей моей аспирантуры не было недели, чтобы он не был в курсе моих дел. Если я забывала позвонить, утром непременно раздавался звонок, и я знала: это или Лидия Ивановна или сам Поляков. В последний год аспирантуры он объявил мне, что пора подводить итоги и что каждый месяц я должна приносить ему главу диссертации. Многим он мог показаться строгим, но теперь я понимаю, что, если бы он тогда не поставил меня в такие жесткие рамки, я бы вряд ли закончила диссертацию в срок. Для наших встреч он назначал достаточно раннее время — восемь утра. Еще до конца не проснувшись, я звонила в дверь его квартиры и тут же слышала бодрый и в то же время строгий голос Учителя. Если я опаздывала, он принимал суровый вид, но уже скоро напускной и шутливый характер его суровости становился очевидным. Лидия Ивановна тут же принималась хлопотать о моем завтраке, а он, листая рукописные листки моей работы (с печатными машинками тогда было не просто), произносил нарочито ворчливым тоном: «Ну вот, еще и корми их!» Эта пожилая интеллигентная московская чета окружила меня искренним теплом, и я чувствовала себя у них как дома. Сергей Петрович часто в шутку называл меня Гюльчатай. Пока он читал мои записи, Лидия Ивановна умудрялась накормить меня завтраком и уложить вздремнуть на диване. Сергей Петрович и Лидия Ивановна не только заботились о моем научном развитии, но и не забывали напомнить, что кроме науки существуют театр и музеи. Сергей Петрович прекрасно понимал, что наше пребывание в Москве — временное и что воспоминания об этих годах будут связаны не только с научной работой. Он всегда внимательно выслушивал мои рассказы об увиденном спектакле или выставке. Иногда я подробно пересказывала ему сюжет, а он не перебивал меня и пускался рассуждать про жизнь.

Особенно запомнились мне наши совместные экспедиции в Кострому и Андижан. Во время этнографической работы в поле я глубже узнала своего Учителя. Коллективный быт и трапезы в экспедиционной обстановке, долгие разго-

воры — в основном о работе (но и на другие темы тоже) — служили уроками жизни и источниками новых познаний. Я часто продолжаю вспоминать их и понимаю, что нередко благодаря этим беседам нахожу решения многих проблем. Многие часы мы проводили в поездках, но за разговорами время пролетало незаметно. А сколько всего было обсуждено за время этих поездок! Сергей Петрович обладал прекрасным чувством юмора, никогда не давал нам повода почувствовать свое превосходство над нами. Наблюдения за ним вели только к одному заключению: надо работать, как он — сколько хватит сил. И для всех его учеников это с первого дня становилось обязательной установкой — иначе Поляков говорил: «Меняй руководителя!» Сегодня, когда я добиваюсь неплохих результатов, понимаю пользу от этих отеческих наставлений.

Когда я закончила работу над диссертацией и успешно прошла предзащиту, Сергей Петрович без задержки просмотрел мою работу и практически без замечаний дал ей ход. Все организационные вопросы, связанные с защитой, решались с его непосредственным участием. Иногда Сергей Петрович «выводил» меня в большое научное сообщество, не объясняя, зачем это нужно. Один раз это случилось за три дня до моей защиты — он просто сказал, что мне следует выступить с докладом в Академии общественных наук. Естественно, я согласилась, но совершенно не представляла, кто будет меня слушать. Я пошла на этот семинар, не испытывая никакого волнения, с присущей молодым самоуверенностью. Только увидев солидную, «взрослую» аудиторию, я поняла всю серьезность события, участницей которого оказалась. В тот же день Поляков сказал мне: «Ты прошла главную репетицию, теперь защита пройдет без волнений». И все случилось, как он сказал. И снова не могу не выразить благодарность, что даже умением держаться в аудитории, отвечать на вопросы я обязана Сергею Петровичу.

Он всегда радовался успехам своих учеников. Во время редких встреч и разговоров по телефону Учитель всегда с большим уважением и гордостью рассказывал об успехах других своих аспирантов и студентов.

Прошло почти 26 лет со времени окончания мной аспирантуры и защиты диссертации под руководством Сергея Петровича Полякова. Это был один из лучших периодов моей жизни, все было впереди. Моя любовь к этнологической работе, умение анализировать, достигнутые результаты — это всецело его заслуга.

Скромный, редкостный Человек с большой буквы

Чтобы дать понять, каким был Сергей Петрович, хочу прежде всего рассказать об обстановке, в какой он жил, о тесном круге его семьи, где мы чувствовали себя легко и непринужденно. В этой обстановке он открывался для нас таким, каким был на самом деле. Его добро и человечность неизменно вызывали ответные чувства у всех его учеников. Беседы с ним припоминаются до сих пор, поскольку они были поучительными и действенными. И в маленькой квартирке на проспекте Мира, и в большой квартире на улице Волгина всем хватало места. В его доме не было богатства в обычном понимании этого слова — дорогой мебели, драгоценной посуды. Все, что там было, выдавало обитателей дома как

людей, имеющих отношение к этнографии народов Центральной Азии. Основным богатством этого дома был душевный климат семьи, радушие и гостеприимство хозяев, атмосфера любви и счастья. Лидия Ивановна, жена Сергея Петровича, — такая же приветливая и гостеприимная, как и он. Даже когда я приехала к ним через много лет, хозяева встретили меня за столом, на котором было все, что я любила. Поразительно, что они помнили об этом. Еще меня потрясло в эту встречу, через 20 лет, то, с каким неподдельным интересом они расспрашивали меня о моей семье — и не только о самых близких, но и о моих дядях и тетях.

Особого разговора заслуживают отношения между Лидией Ивановной и Сергеем Петровичем. Через всю свою совместную жизнь они пронесли нежную любовь друг к другу. Редко увидишь такую трогательную заботу и такое огромное уважение, с каким относились друг к другу эти два уже далеко не молодых человека. Их жизнелюбие было заразительно, тонкий юмор, склонность к шутке и доброжелательность создавали особую атмосферу, создававшую у гостя чувство, что он снова стал любимым ребенком.

На протяжении всего времени нашего общения я никогда не замечала в Сергее Петровиче никаких мелких чувств и побуждений. Никогда не видела его суетливым, пытающимся сорвать на ком-нибудь раздражение или дурное настроение.

Научное наследие Учителя

Еще будучи аспиранткой, я знала, что Сергей Петрович работает над серьезной монографией. В 1989 г. книга вышла из печати. Она вызвала большую дискуссию среди ученых, отзывы о ней были различными. Не хочу сейчас подробно говорить о том, что в ней нравилось или наоборот, хочу только отметить, что это была первая книга, освещавшая социальные проблемы Центральной Азии. Позже, в 1992 г., книга была издана на английском языке, под названием, которое может быть переведено как «Бытовой, или ежедневный, ислам». Многие иностранные коллеги тоже горячо обсуждали ее. Горжусь тем, что это — первая книга по этнологии Центральной Азии, изданная российским автором за рубежом. Несмотря на неоднозначную оценку, все мои западные коллеги отмечали неординарность мыслей ученого из советского прошлого. Когда же я говорила, что это — мой Научный отец, почти все смотрели на меня с особым уважением. Все эти годы я наблюдаю одно и то же — во всем мире и в моем родном Узбекистане: сотни ссылок на эту работу. Книга Сергея Петровича была издана небольшим тиражом, и многие мои коллеги то и дело спрашивают у меня экземпляр книги, который я свято храню — экземпляр, который мой Наставник подарил мне с дарственной надписью в 1990 г., как любимой ученице. Этот выдающийся труд будет привлекать внимание ученых еще долгие годы.

Встреча с такой личностью, как Сергей Петрович Поляков, привнесла кардинальные изменения в мою судьбу. Память о каждом эпизоде общения с ним навсегда останется со мной…

Е.И. Ларина

Среднеазиатская этнография профессора С.П. Полякова: наука и инструментальность

В 1989 г. в Центральном Доме научного атеизма вышла книга Сергея Петровича Полякова «Традиционализм в современном среднеазиатском обществе»[1]. В 1992 г. Марта Брил Олкотт подготовила ее английское издание[2], в которое вошли фотографии, сделанные С. П. Поляковым. Русскоязычная версия книги (выпущенная тиражом всего 500 экз.) так быстро разошлась и стала труднодоступной, что в 2004 г. по инициативе в то время доцента, а ныне профессора исторического факультета МГУ Дмитрия Юрьевича Арапова книга была переиздана еще раз, уже как комволют — с работой В. П. Наливкина «Туземцы раньше и теперь» (Ташкент, 1913), чтобы, по замыслу редактора, подчеркнуть во многом сохранявшуюся на протяжении XX в. суть социально-культурных отношений у среднеазиатских народов.

Книга С. П. Полякова стала заметным явлением в этнографии Средней Азии и исламоведении. Ее подлинная научная ценность проявилась только через полтора десятка лет. Сказалось время выхода книги в свет и особенности издания (брошюра малого тиража в обществе «Знание» и Центральном доме научного атеизма). Время появления книги особое — это пора не так давно провозглашенной гласности, открывшей шлюзы для интеллектуальной (и иной) литературы и идей, прежде замалчивавшихся. Это время колоссального «выброса» печатной продукции самых разных жанров — публицистики, беллетристики, научных изданий, коренным образом менявших мировоззрение и идеологию во всех сферах жизни. В условиях новизны всего вряд ли было возможно в полной мере осмыслить появившуюся работу.

Свобода слова позволила С. П. Полякову открыто написать этнографическую работу об исламе и традициях в среднеазиатском обществе, отличную от сложившихся научных подходов. В этнографической литературе доминировало изучение традиции в контексте пережитков — религиозных, социальных, культурных — и их коренной ломки, изживания. Любые отклонения от нового, советского быта трактовались именно как вредное наследие прошлого, а не как

[1] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Знание; Центр. дом науч. атеизма, 1989. 112 с.

[2] Poliakov S. Everyday islam religion and tradition in Soviet Central Asia / M. E. Sharpe (ed.). Armonk (New York); London, 1992.

норма повседневности. После «безбожной пятилетки» (1932—1937) советское общество провозглашалось атеистическим и каждый автор по умолчанию считался атеистом, поэтому так часто работы об исламе носили разоблачительный и антирелигиозный характер.

Традиционализм. Главное утверждение С. П. Полякова — ислам это не религия, а образ жизни. Все традиции жизненного цикла переплетены с исламом, освящены им. Каждый член локального сообщества (общины, авлода, махалли) обязан участвовать в той или иной традиции, а в случае отказа становится в глазах общества «безбожником» («худозис»). Таким образом, рождение ребенка, обрезание у мальчиков, проводы в армию и встреча после службы в ней, свадьба, похороны, постройка нового дома и т. п. — это дело общественное, каждая семья обязана провести необходимые ритуалы и церемонии. А проведение обрядов требует расходов, несопоставимых с доходами населения среднеазиатских республик, связанного в массе своей с сельскохозяйственным трудом. Таким образом, средства черпались из мелкотоварной, ориентированной на базар экономики — местное население занималось выращиванием сельхозпродукции на приусадебных участках, и даже часть урожая колхоза или совхоза также уходила по теневым каналам на рынок. Иными словами, фундаментом традиционализма он определил неменяющуюся социальную структуру общества, базирующегося на традициях, составной частью которых, конечно же, являлись различные элементы ислама, а также неизменное воспроизводство этих традиций, чему подчинена и экономика исламского общества среднеазиатского региона. Впоследствии В. О. Бобровников подчеркнул, что С. П. Поляков вскрыл социально-экономическую сущность ислама[3]. Необходимо добавить, что заслуга С. П. Полякова как раз состоит в том, что он показал связь между социально-экономическими изменениями, начавшимися с конца XIX в., а кое-где лишь с начала XX в. — проникновением и развитием товарных отношений на базе крестьянской колонизации и промышленного производства хлопка, формированием товарного производства продуктов и обмена через рыночные связи — и традиционным исламом[4]. Только вследствие этих изменений в экономике ислам в регионе получил мелкотоварную базу в XX в.[*]

Работа С. П. Полякова словно вернула в научный обиход понятия «традиционный ислам», «народный ислам», «бытовой ислам». Все они — производное от выделенного И. Гольдциером и Г. П. Снесаревым в 1930-е гг. «народного ислама»[5]. В 1930-е гг. писали и о «народном православии», «народ-

[3] Бобровников В. О. Археология строительства исламских традиций в дагестанском колхозе // Ab Imperio: Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2004. № 3.

[4] Карлов В. В. Народы северо-восточной Евразии в XIX и XX вв. М.: Кн. дом «Университет», 2010. С. 139—145.

[*] Выражаю глубокую признательность профессору кафедры этнологии исторического факультета МГУ Виктору Владимировичу Карлову за это дополнение.

[5] Хизриева Г. «Ислам», «мусульмане», «государство» в Российском исламоведении // Ab Imperio…

ном буддизме». А затем, по мере усиления борьбы с религией, были отнесены к категории «пережитков». Выбор С. П. Поляковым того или иного понятия в разных работах может показаться случайным. Книга 1989 г. называется «Традиционализм», в английском издании употреблено слово «повседневный», а в описании в транскрипции сохранено название «бытовой ислам». В ряде статей и в названии спецкурса, читавшегося на кафедре этнологии исторического факультета МГУ, С. П. Поляков также использует обозначение «бытовой ислам». Однако, по сути, он разрабатывает новое понятие — «традиционализм». Этим же понятием он оперирует впоследствии не только в научных работах, но и в популярных публикациях, например, в интервью Глебу Павловскому*: «Традиционализм охватывает в той или иной мере все стороны жизни — способы ведения хозяйства, идеологию (включая религиозную), культурные ценности, отношение к окружающей среде, межпоколенную передачу информации. Традиционализм часто трактуют только как пережиток ранних форм общественного сознания, забывая, что он всегда выступал как отражение социально-экономического строя, специфической хозяйственной структуры мелкотоварного производства — сочетания орошаемого земледелия и экстенсивного скотоводства»[6].

Книга представляет собой не только этнографическое исследование в широком смысле, но также содержит в себе философскую концепцию, дополненную в более поздних работах. С. П. Поляков формулирует суть традиционализма не как набор традиций и пережитков в них, а как систему, враждебную социалистическому обществу и экономике: «Традиционализм всегда выступал как отражение социально-экономического строя, образа жизни, основанного на специфической хозяйственной структуре. Последняя базировалась на сочетании орошаемого земледелия и экстенсивного скотоводства при очень большой роли посреднической торговли. Уход исследователей с этих позиций следует рассматривать не иначе, как грубую ошибку, которая привела к негативным последствиям в практической деятельности как внутри нашей страны, так и за ее пределами»[7]. Данный упрек востоковедам и исламоведам высказан не только за смену методологических позиций, но и за создание ими образа «советского ислама», отличного от «агрессивного зарубежного собрата», что приводит к заблуждению о «безопасности» ислама в СССР и его «отмирании», о победе материалистического мировоззрения, которое невозможно хотя бы потому, что оно присуще промышленному пролетариату, в то время как коренное население Средней Азии — крестьянское, мелкобуржуазное[7]. В основе традиционалистского общества и его сохранения лежит автономно функционирующая община, которая сохраняется

---

* Павловский Глеб Олегович — политолог. В 1987 г. учредил информационное агентство «PostFactum», был главным редактором журнала «Век XX и мир», членом клуба «Перестройка»; в настоящее время является президентом Фонда Эффективной политики.

[6] Поляков С. П.: «Единого ислама в СССР не существует»: Интервью // Средняя Азия: исламский фактор? Состояние страны. Аналитические вестники информ. агентства Post-Factum. Апр. 1991. № 6. Гл. ред. Г. Павловский. С. 11.

[7] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе… С. 8.

вокруг ирригационной системы, принадлежащей государству, и частной собственности дехканина на землю. «В обществах, где земледелие основано на искусственном орошении, общине безразлично, какое государство по форме и какой аппарат создает условия функционирования ирригации. Главное состоит в сохранении внутренней структуры общины. Традиционализм, как форма социально-экономической, юридической и т. п. организации общества, в наибольшей мере соответствует такому способу производства. Это касается не только земледельческой части среднеазиатского общества, но и скотоводов, независимо от способа ведения скотоводческого хозяйства. Разница заключается лишь в том, что место ирригации занимают общинные пастбища, а место орошаемой земли — скот»[8]. В советском государстве «традиционализм удержался на уровне кишлака, а поддерживает и сохраняет его мусульманское духовенство»[9]. Таким образом, традиционализм является не пережитком, а «враждебной системой», «мирный этап развития» которой закончился[10]. Как доказательство этого С. П. Поляков говорит о росте экстремизма традиционалистов, в частности, об убийстве врача и писателя, редактора газеты «Комсомолец Таджикистана», автора сатирической книги о хадже «Путешествие на тот свет» Фазлиддина Мухаммадиева*. «Наша бездеятельность в этом отношении расценивается традиционалистами не иначе, как слабость Советской власти»[10]. Для С. П. Полякова очевидно, что одной лишь работы в идеологическом направлении недостаточно.

Поскольку для Полякова — исследователя и ученого главным принципом был тот, что «наука должна быть полезна повседневной практике»[11], то в заключении книги представлен набор рекомендаций для практического осуществления.

Советы партии и правительству. Что же следует предпринять? В экономической сфере преобразования необходимо начать с того, чтобы перестать скрывать реальное положение дел и с этой целью проводить семинары партийных работников, советских и хозяйственных руководителей. Затем следует активно развивать товарообмен через промкооперацию, дабы устранить дефицит и перекупщиков. Следствием этого становится борьба со спекуляцией, причем не только в купле-продаже, но особенно в перевозках автотранспортом, по железной дороге или самолетами. Необходимо развивать перерабатывающее производство в сельской местности, а для этого развивать ремесленное образование через сеть ПТУ. Словом, необходимо про-

[8] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе… С. 10—11.

[9] Там же. С. 15.

[10] Там же. С. 102.

* Мухаммадиев Фазлиддин Аминович (15. 06. 1928, Самарканд — 16. 10. 1986, Душанбе) — советский прозаик, кинодраматург. Как врач, Ф. А. Мухаммадиев сопровождал 17 паломников в Мекку и Медину и написал в стиле сатирического памфлета книгу «Путешествие на тот свет (или повесть о великом хаджи)» (Душанбе: Ифрон, 1983).

[11] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе… С. 4.

вести «индустриализацию каждого населенного пункта»[12]. С. П. Поляков не видел для этого необходимых кадров. Не случайно в разделе «Традиционализм и рабочий класс» эпиграфом помещена сура 286 Корана: «Господи наш! Не возлагай на нас того, что нам не по силам»[13]. Такое положение определило дальнейшие рекомендации в социальной сфере.

Социальные преобразования связаны с активизацией работы женсоветов и учителей для изменения мировоззрения и профессиональной подготовки женской части населения, и это особенно важно, так как именно женщины воспитывают подрастающее поколение. Поэтому особую роль в атеистической работе С. П. Поляков отводит медицинским работникам, тесно общающимся с будущими матерями. И конечно же, радикального изменения требует школьная работа[14]. Главной целью в социальном плане должно стать формирование материалистического мировоззрения и интернационализма, причем для прививания последнего необходимо не только лучше преподавать русский язык, но в первую очередь давать как можно больше знаний на узбекском языке о других народах и о всеобщей истории[15].

Перечитывая 15 лет спустя свою книгу, С. П. Поляков сделал на полях Заключения пометку «снять». В этой ремарке я вижу инерцию главного принципа С. П. Полякова — о практическом характере научных исследований. Очевидно, что в совершенно изменившихся условиях подобные рекомендации выглядели «неуместно». То есть актуальность книги сохранялась, а актуальность рекомендаций будто бы — нет. К счастью, книга была переиздана в первоначальном виде.

Два года спустя политическая ситуация в стране изменилась радикально. С. П. Поляков охарактеризовал ее со всей восточной образностью: «В политической жизни мира развал Союза можно сравнить только со снятием незрелых плодов с дерева — обтрясли яблоню с зелеными яблоками. Никто не думал о том, дадут ли эти плоды семена для новых всходов»[16]. Незадолго до распада СССР Глеб Павловский издал аналитический вестник, посвященный проблемам среднеазиатского региона. В заключении к нему он поместил рекомендации, составленные С. П. Поляковым совместно с В. И. Бушковым. Интересно привести здесь эти рекомендации, во многом отличные от содержащихся в книге о традиционализме, ориентированные на изменившуюся оперативную ситуацию, но теоретически все так же вытекающие из созданной концепции.

Поскольку очевидна устойчивость и преобладание мелкотоварной экономики (азиатского способа производства), то «в регионе необходима организация мелких (в масштабах селений) производств, основанных на трудоемких, не требующих высокой квалификации работника технологиях».

---

[12] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе… С. 103—106.

[13] Там же. С. 80.

[14] Там же. С. 107—108.

[15] Там же. С. 107.

[16] Памяти профессора С. П. Полякова: Сб. неизданных работ / Сост. Е. И. Ларина. М.: ООО «СТПРИНТ», 2012. С. 74.

Проблемы национального вопроса в Средней Азии проистекают из национально-государственного размежевания в 1920-е гг., поэтому необходим «свободный, взаимоприемлемый пересмотр не только внутриреспубликанских [границ], но и межреспубликанских, в соответствии с волеизъявлением населения, вплоть до создания национальных сельских советов с полной хозяйственной самостоятельностью и собственной социальной программой развития. Кроме того, союзные республики должны гарантировать свободу деятельности национальных образований. Это в значительной мере позволит узаконить и реанимировать старые, "досоветские" ненациональные экономические связи». В религиозном вопросе необходима «жестко принудительная легализация (регистрация) мечетей. Легальная мечеть как социально-политический институт обязана будет соблюдать законодательство». В условиях демографической катастрофы и многодетности предлагается «сокращение дотаций на пособия по многодетности, наряду с широкой пропагандой порочности современного сельского образа жизни — ежегодные роды для женщины не только потеря ее здоровья, но и деградация генофонда нации». В кадровой политике «как бы ни складывались взаимоотношения центрального руководства с республиками Средней Азии, в ближайшие 10 лет взаимные интересы потребуют подготовки инженеров, знающих местные языки и местные условия». Рассматривая сценарий отделения среднеазиатских республик, в первую очередь Таджикистана и Узбекистана, высказывалась целесообразность «уже сейчас начать вывод из республик Средней Азии предприятий современной промышленности, на которых работают рабочие из европейской части Союза. …Русские и Советская власть для всех нерусских народов (исключая Украину и Белоруссию) — синонимы»[17].

Если сравнить рекомендации книги с более поздними, главной по-прежнему оставалась рекомендация развивать мелкую промышленность в сельской местности, по месту жительства работников. О создании мелких предприятий на селе С. П. Поляков говорит и в другой своей статье[18]. Именно при таком подходе учитываются всевозможные традиционные социальные структуры, определяющие развитие среднеазиатского общества, и жесткая привязанность сельского оседлоземледельческого населения к традиционным местам расселения.

Гласность позволила сделать накопленный материал открытым для общества. Причем даже в 1989 г., когда «прожектор перестройки» санкционировал сверху освещение и предание гласности теневой стороны жизни общества, подобная публикация вызывала недовольство у многих. Из среднеазиатского региона приходили гневные отзывы о книге. Сергей Петрович иронично вспоминает, как один имам обещал «укоротить ему язык на целую голову»; в ответ на угрозу Сергей Петрович отвечал: «Пусть сначала вычистит мои ботинки своей бородой».

---

[17] Бушков В. И., Поляков С. П. Конфликты и решения в Средней Азии // Средняя Азия: исламский фактор? Состояние страны: Аналитические вестники информ. агентства Post-Factum. Апр. 1991. № 6. Гл. ред. Г. Павловский. С. 27—29.

[18] «Не будем глупых дел свершать…» // Памяти профессора С. П. Полякова. С. 74—80.

В современных среднеазиатских государствах книгу С. П. Полякова знают. Его бывшие аспиранты, ученики работают в крупнейших учебных и научных центрах региона. Из них наиболее известны Мухиддин Файзуллаев (Худжент), Нодира Азимова (Ташкент), Сабира Кульсариева (Алматы), Бибира Акмолдоева (Бишкек) и др. В Москве сектор Средней Азии Института этнологии и антропологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая в 1998—2005 гг. возглавлял ученик С. П. Полякова — Валентин Иванович Бушков. В 2011 г. в Ташкенте вышли в свет историографические очерки, в которых В. А. Иванов, автор раздела о социально-экономической литературе, сослался на книгу С. П. Полякова в контексте краха социалистической модели экономики в Узбекистане: «К середине 1980-х гг. стало ясно, что трудности в социалистической экономике носят глубокий, структурный характер. Что же касается общественных структур коренного населения республики, то, по мнению известного этнографа и историка С. П. Полякова, их формальная внешняя модернизация не нарушила старых функций; традиционные институты продолжали играть важную роль»[19].

Против позитивизма. Книга С. П. Полякова, на мой взгляд, содержит не только авторскую научную концепцию, но и имеет глубоко личностную сторону, связанную с мировоззрением и нравственной позицией автора. Конечно, напрямую их раскрывают оценочные суждения, часто весьма эмоциональные. А дополнением служат эпиграфы к каждому разделу книги. В качестве эпиграфов взяты цитаты из Корана, например, в разделе о расходах: «Спрашивают тебя: на кого делают они пожертвования? Скажи: добро, каким они жертвуют, идет на родителей, ближних, сирот, бедных, путешественников» (Коран, гл. II, 211)[20], в разделе «Торговые операции»: «Ты видишь, как многие из них стараются один другого перегнать в законопреступности, несправедливости, в алчности своей к запрещенному» (Коран, V, 67)[21] и др. Это выглядело необычно — цитировать Коран было принято в богословской или исламоведческой литературе; такое цитирование придавало и поэтический характер. Но главное, что таким образом С. П. Поляков показывал ту пропасть, что возникла между нравственными заповедями в исламе, между нравственным абсолютом и его земным воплощением. Эту разницу подчеркивают и слова Рудаки, предваряющие текст: «И вот… разочарованье послал мне в награду бог»[20].

В дальнейшем С. П. Поляков развивал свои идеи в докладах и популярных статьях. Наиболее любопытна публикация в журнале «Молодой коммунист»[22]. Ее предваряет письмо некоего П. Эргешова из Ошской области, обличающего расточительную сторону традиций, однако скрывающего точ-

[19] Иванов В. А. Историография социально-экономических процессов в Узбекистане в периоды «оттепели» и «застоя» (1956—1985) // Очерки историографии Узбекистана в XX столетии (Сб. ст.). Ташкент: Yangi nashr, 2011. С. 135.

[20] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе… С. 3.

[21] Там же. С. 23.

[22] Молодой коммунист. 1989. № 2 (979). Разд. «Идеология».

ный адрес: «У нас много еще темных фанатиков… Могут, наконец, пустить слух, что я скуп…». За письмом (авторство которого очевидно) следует статья «Бытовой ислам», в которой ярко описаны все «неправды» — колоссальные суммы, тратящиеся на исполнение требований традиций, взяточничество, нужда и самосожжение женщин, роль мусульманского духовенства в воспроизводстве таких традиций. И все это называется «варварством», поскольку отправной точкой избирается статистика МВД о самосожжении женщин — 270 в 1987 г.: «А накануне XXI века по-прежнему идет варварский отсчет человеческих жертвоприношений: 271, 272, 273…»[23].

Научное наследие. Важно отметить, что для С. П. Полякова книга о традиционализме не была трудом, который писался целенаправленно. В предисловии к переизданию 2004 г. Сергей Петрович отмечал, что поводом к написанию книги стало выступление на расширенном Пленуме ЦК КП Туркменистана об атеистической работе в республике и состоявшийся за день до него ашхабадский партактив. Двухчасовой доклад С. П. Полякова получил оценку: «такой ислам нам не нужен». Через четыре месяца появилась рукопись книги[24].

В научной работе С. П. Полякова приоритет получили иные направления, связанные с междисциплинарным полем. Это в первую очередь — этноархеология. В Туркмении, Таджикистане и Узбекистане С. П. Поляков провел более сорока полевых сезонов (два-три летних месяца ежегодно), исследуя погребальные комплексы и на их основе этнические процессы. Параллельно он занимался и этнографическим изучением региона.

Другое направление научных исследований С. П. Полякова связано с квантификацией. Это было страстное убеждение в том, что при помощи математической статистики можно работать не только с источниками с числовыми показателями, но и со всеми иными. В течение ряда лет С. П. Поляков разрабатывает «метод двойной матрицы», позволяющий анализировать любой источник без численных показателей при помощи типологизации и методов математической статистики[25]. Он дважды пытался защитить докторскую диссертацию по погребальным памятникам Средней Азии и этническим процессам в Средневековье и Новое время с применением разработанной методики на историческом факультете МГУ. Непонимание и неприятие работы привело к смене темы докторской диссертации[26].

С. П. Поляков считал свой метод в идеале приложимым к изучению со-

[23] Калачев Б. Ф., Поляков С. П. Бытовой ислам. Мусульманские традиции, что это — привычные обряды или преднамеренная политика? // Молодой коммунист. 1989. № 2 (979). С. 31—38.

[24] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. Предисловие // Мусульманская Средняя Азия: Традиционализм и XX век. М., 2004. С. 124.

[25] Поляков С. П. Средняя Азия X—XX веков: Методика обработки первичной археолого-этногр. информации // Рос. этнограф. М., 1993. № 13. С. 10—258, № 14. 35 п. л.

[26] Поляков С. П. Историческая этнография Средней Азии и проблемы ареальной типологизации и периодизации: Науч. доклад, представленный в качестве дис. … докт. ист. наук. М., 1993.

циальных явлений. Это подтверждают названия ряда статей и докладов (которых очень немного, в силу глубинной всеохватности, системности метода), такие как: «Межнациональные конфликты и смена власти: опыт СССР»[27], «Производство биомассы и ислам», «Социальная напряженность и ислам», «Добыча нефти и ислам». Они содержат изложенные выше тезисы о мелкотоварной экономике, малоземелье, роли традиции и ислама. В их основе уже лежали идеи о том, что ислам не совместим с производящей экономикой, поэтому он так хорошо сочетается с экстенсивным скотоводством или нефтедобычей, а также с наркоторговлей. Новые идеи базируются на исследовании калорийности производимой продукции, недостатка биомассы и энергии и вследствие этого высокого конфликтогенного потенциала в обществе.

Следующая серия докладов посвящена именно этому сюжету: «Бытовое потребление наркосодержащих продуктов как элемент традиционной культуры населения Средней Азии»[28], «Влияние наркогенной среды на национальную безопасность» (в НИИ МВД РФ)[29], «Социальная напряженность и производство биомассы»[30], «Ислам и производство биомассы» и др. С ними С. П. Поляков выступал на Ломоносовских чтениях в МГУ (2003, 2007, 2009 и 2010 гг.), и они не были опубликованы. С докладом «Наркоситуация в Российской Федерации (применение методов ранговой статистики в оценке наркобизнеса)», совместно с В. И. Бушковым, Сергей Петрович выступал на Втором международном конгрессе этнографов и антропологов в Уфе в июне 1997 г.

Публикация книги о традиционализме стала возможной благодаря другу С. П. Полякова Борису Калачеву — сотруднику Всероссийского научно-исследовательского института МВД России, преподавателю Московской высшей школы милиции МВД СССР. Дружба с этим человеком довольно сильно повлияла на проблематику поздних исследований С. П. Полякова. Дело в том, что в 1990-е гг. Б. Ф. Калачев с соавторами регулярно издавал сборники о контрабанде наркотиков в Россию, о противодействии их обороту в США, Германии и пр.[31] Поскольку С. П. Поляков напрямую связывал наркоторговлю с традиционализмом, его последний научный проект был

[27] Поляков С. П., Бушков В. И. Межнациональные конфликты и смена власти: опыт СССР // Конфликтогенный потенциал и пробл. этничности в Регионах Российской Федерации. Бюл. № 3 (март — май 2000 г.). Исслед. проект «Раннее предупреждение и управление этническими конфликтами в процессе соц.-политической трансформации России через общественный диалог и образование». М., 2000.

[28] См.: Памяти профессора С. П. Полякова… С. 83—85.

[29] См.: Там же. С. 81—82.

[30] См.: Там же. С. 86—98.

[31] Воробьев Г. А., Калачев Б. Ф., Стефанишин С. С. Организация противодействия злоупотреблению наркотическими средствами и их незаконному обороту в США. М., 1994. 113 с.; Организация комплексного контроля за оборотом наркотиков в Федеративной Республике Германия: Науч.-аналитический обзор / Воробьев Г. А., Воробьев И. А., Калачев Б. Ф., Стефанишин С. С. М., 1995; Контрабанда наркотиков в Россию / Калачев Б. Ф., Веренинова Т. Ю., Моднов И. С., Клипачев А. Д. М., 1996. 32 с.

посвящен изучению состояния образования и «детской этнографии» и наркоситуации в России, к сожалению, не завершенный — из-за болезни Сергея Петровича и затем глубоко потрясшей его смерти супруги.

Было бы неверно утверждать, что ислам в работах С. П. Полякова демонизирован, что создан образ агрессивный и невежественный. Конечно, за всеми нормами, закрепленными от имени ислама, стоят конкретные люди. В 1996 г. в Волгограде в серии «Ведущие религии мира» в рамках международного проекта (Международный центр просвещения «Вайланд») было издано учебное пособие по истории религии «Ислам», автором которого является С. П. Поляков[32]. В ней современный ислам предстает как ислам мудрый (в частности, по отношению к женщине), просвещенный (в связи с развитием образования в странах ислама), гибкий и пластичный.

Методология исследований. В методологии своих исследований С. П. Поляков последовательно придерживался формационного подхода, в последних статьях развивая тему азиатского способа производства, основанного на сочетании частной собственности на землю и государственной — на воду, с общинным социальным укладом. Причем сохранение общинных устоев у народов Кавказа, у русских С. П. Поляков рассматривал как «азиатский способ производства в скрытом виде». (Утверждение Велимира Хлебникова: «Ах, мусульмане те же русские, И русским может быть ислам» [1913] уже не воспринимается как вызов.) Наиболее полно и последовательно эти идеи развиты в статье «Современная среднеазиатская деревня: традиционные формы собственности в квазииндустриальной системе»[33]. В ней С. П. Поляков подчеркивает (с. 174), что именно этнографы и некоторые социологи явились сторонниками и адептами данного способа производства, обозначенного К. Марксом в ранних работах, поскольку именно эти специалисты в своих исследованиях «базируются на живом материале — реально существующем образе жизни». В Средней Азии сочетались различные формации — азиатская, феодально-капиталистическая и социалистическая «в сталинской, мелкобуржуазной, или общинной, форме»[34]. Причем последние две развивались в последние полтораста лет. В основе азиатской формации лежит комплексное хозяйство: «Сочетание орошаемого земледелия с различными видами скотоводства, в том числе и с подвижным, и рыболовством при неразвитой специализации различных отраслей хозяйственной деятельности лишили общество потенциала развития»[33]. По неисследованным пока причинам в средневековье произошел сбой в развитии ремесла, в результате чего «в

[32] Поляков С. П. Ислам: Учеб. пособие по истории религии. Волгоград: Кооператив «Книга»; Междунар. Центр просвещения «Вайланд-Волгоград», 1996.

[33] Поляков С. П. Современная среднеазиатская деревня: традиционные формы собственности в квазииндустриальной системе // Крестьянство и индустриальная цивилизация. М.: Наука; Изд. фирма «Вост. лит.», 1993. С. 174—201; Он же. Традиционность в формах собственности современного среднеазиатского общества // Памяти профессора С. П. Полякова… С. 41—57; Поляков С. П., Бушков В. И. Межнациональные конфликты и смена власти…

[34] Памяти профессора С. П. Полякова… С. 43.

среднеазиатском обществе не вызрели предпосылки и условия развития индустриального общества и, как следствие, не сложились социальные институты и формы собственности, в том числе способные обслуживать несуществующую экономическую систему. Индустриальная система появилась в Средней Азии в "азиатском", российском варианте лишь в последней трети XIX в.»[35]. В последующих работах одной из причин С. П. Поляков назовет аридность климата. Индустриализация была прервана в связи с гражданской войной и басмаческим движением. А в советский период ее осуществляли силами главным образом переселенцев из европейской части СССР. «Малая механизация» на селе даже создала социальную напряженность, высвободив огромную массу трудоспособных мужчин, которые перешли к работе на приусадебном участке и в торговле, то есть в мелкотоварной экономике[36]. Все это определило господство соседской общины в случае расселения вблизи административных центров или родоплеменных регуляторов — в случае удаленного расселения, независимо от этнической принадлежности; эти колебания существуют в рамках каждого среднеазиатского этноса[37].

В последних докладах С. П. Поляков использует формулировки: «общинно-деспотическая формация с преобладанием идеологии над экономикой — именно так следует характеризовать социально-экономическую структуру бывшего СССР и нынешней РФ»[38], «общинно-деспотическая формация (модификация марксова азиатского способа производства)»[39]. Сохранение традиционного производства и социальных структур сделали возможным и сохранение бытового ислама как формы социальной организации общества. Эта форма ислама резко отличается от коранического ислама сохранением доисламских институтов и постоянным воспроизводством последних. Именно бытовой ислам является главным консерватором традиционалистских порядков в Средней Азии. В наибольшей мере бытовой ислам стремится к сохранению общины[40].

Разработка данной концепции привела С. П. Полякова к мысли о необходимости пересмотра этнографических типологий относительно среднеазиатского региона: Средняя Азия, как часть Евразии, сохранила экономические и социальные структуры, давно исчезнувшие или заметно модернизированные в других историко-культурных ареалах. Типология хозяйства среднеазиатского региона требует корректировки. Выделение в качестве самостоятельных ХКТ оседлых земледельцев, подвижных скотоводов и групп с комплексным хозяйством следует рассматривать как ипостаси одной, более крупной системы получения биомассы, регулирующей человеческую деятельность в масштабе аридной зоны[41]. То есть другим ведущим фактором,

[35] Памяти профессора С. П. Полякова… С. 46.
[36] См.: Там же. С. 47.
[37] См.: Там же. С. 48—49.
[38] См.: Там же, с. 81; Поляков С. П., Бушков В. И. Межнациональные конфликты…
[39] См.: Памяти профессора С. П. Полякова… С. 59.
[40] См.: Там же. С. 62.
[41] См.: Там же. С. 60.

определяющим социально-экономическое развитие не только среднеазиатского, но и кавказского региона, С. П. Поляков называет аридный климат, ограничивающий производство биомассы, что означает социальную напряженность вследствие нехватки земельных и пищевых ресурсов.

В середине 1990-х гг. некоторые взгляды С. П. Полякова соответствовали захватившему тогда многих цивилизационному подходу. Его настольными книгами была книга Льва Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки» и работы В. И. Вернадского о ноосфере. Сергей Петрович неоднократно выступал с докладами в Центре цивилизационных и региональных исследований при Институте Африки во главе с И. В. Следзевским. В одной его статье обозначен такой подход: «В пограничной зоне между "Севером" и "Югом", которая сейчас расположена на южных границах России, контактируют "исламская" и "христианская"[42] цивилизации (названия условные), капиталистическая и общинно-деспотическая хозяйственные структуры (формации), аридная и умеренная климатическая зоны. Здесь же проходит этническая граница между славянскими и неславянскими народами»[43]. И смену власти в бывших республиках СССР С. П. Поляков рассматривал не как местные («межнациональные») конфликты, а как «проявление глобального, межцивилизационного, кризиса — с противостоянием "Севера" и "Юга"»[42]. В таком же ключе расценивалась и гражданская война в Таджикистане[44].

В 1994 г. С. П. Поляков подготовил статью[45] и ее тезисное изложение, в которых вновь осмысливал цивилизационные идеи. Логика его рассуждений была такова. Аккумуляция солнечной энергии происходит в первичном виде в растительной массе и вторично — в животной. Две хозяйственные группы — земледельцы, с одной стороны, и охотники и скотоводы, с другой — соответствуют этим видам накопления энергии. При этом у земледельцев больше возможностей для модернизации процесса, в то время как скотоводы ведут экстенсивное хозяйство. Но все эти хозяйственно-культурные типы присущи разным народам перманентно, и их выбор определяется конкретным состоянием ноосферы[46]. «Оба эти вида ведения сельского хозяйства, давшие начало человеческой цивилизации, имеют несколько линий развития в современном мире (Ю. И. Семенов*). Одни из них дали европейскую цивилизацию, другие — восточноазиатскую, третьи — цивилизацию Индии

[42] Милославский Г. В. Интеграционные процессы в мусульманском мире. М.: Наука, 1991. С. 26.

[43] Поляков С. П., Бушков В. И. Межнациональные конфликты и смена власти…

[44] См.: Памяти профессора С. П. Полякова… С. 68—73.

[45] Мелкотоварная экономика сельского населения Средней Азии и бытовой ислам // Там же. С. 58—67.

[46] О перманентном характере ХКТ см. также: Поляков С. П. Современная среднеазиатская деревня… С. 180.

* Семенов Юрий Иванович (род. 05.09.1929) — историк, философ, этнолог; разрабатывал концепцию азиатского способа производства (политарного). Ведущий представитель так называемого творческого марксизма.

и т. д. …Средней Азии присуща социально-экономическая структура, известная в науке как общинно-деспотическая формация»[47].

Однако интерес к новому цивилизационному подходу не означал для С. П. Полякова отхода от формационной модели, а скорее позволял дополнить эвристическую ценность последней. Это позволило распространить теоретические положения, сформулированные на материале среднеазиатского региона, на исламский мир в целом. С. П. Поляков утверждал, что именно такой способ производства, скрепленный идеологией ислама, консервирует и регенерирует традиционализм, мелкотоварный характер экономики, а в промышленности — стимулирует развитие исключительно добывающих отраслей (например, нефтедобычу), а при отсутствии месторождений — активную наркоторговлю. В соответствии с новым взглядом на исторический процесс в регионе С. П. Поляков хотел переработать свою книгу — учебное пособие по исторической этнографии Средней Азии и Казахстана[48].

Научная экспертиза. Знание повседневной жизни в Средней Азии, понимание сути общественных отношений легли в основу аналитических докладов для МВД и КГБ, в которых С. П. Поляков был признанным экспертом. С. П. Поляков более 40 лет руководил Среднеазиатской комплексной экспедицией кафедры этнографии (с 1992 г. — этнологии) исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Это была не только оперативная и аналитическая работа. В советское время большинство этнографов-полевиков использовали «экспертные доклады» как возможность говорить о нарушениях, злоупотреблениях, «социальных болезнях», факторах, сдерживающих модернизацию; экспертный доклад служил формой демонстрации власти беззаконий «на местах». Авторов таких аналитических записок и докладов в наши дни рассматривают как подвижников, своего рода героев, в общем-то наивно полагающихся на здравый смысл «государства» и переоценивающих его регулятивные возможности. Примером такого современного отношения служит издание подобных докладов по народам Севера, предпринятое Институтом этнологии[49].

Мировоззрение С. П. Полякова осталось неизменным и после Перестройки — вера в социальную справедливость требует иной раз жестких принципов не только в позиции по какому-либо вопросу, но и в поступках. Это во многом утопическая вера и убежденность в возможность переделать мир в соответствии с ценностями, которые были сформулированы еще в век Просвещения, а затем присвоены и дополнены теоретиками социализма. В конце 1980-х гг. в народном сознании появилось разделение на «большевиков» и «коммунистов» — убежденность и бескорыстность первых противо-

[47] См.: Памяти профессора С. П. Полякова… С. 59.

[48] Поляков С. П. Историческая этнография Средней Азии и Казахстана: Хозяйство. Социальная организация. Этническая история: Учеб. пособие для студентов вузов. М., 1980. 168 с.

[49] Этнологическая экспертиза. Народы Севера России / Отв. ред. З. П. Соколова, Е. А. Пивнева. М.: ИЭА РАН, 2005—2007. [1959—1962 гг.: 2005. 410 с. — 1981—1984 гг.: 2006. 320 с. — 1985—1994 гг.: 2007. 316 с.]

поставлялась лицемерию и карьеризму вторых. Активная жизненная позиция С. П. Полякова, по мнению коллег, соответствовала первым. Главным же качеством в людях Сергей Петрович неизменно считал порядочность. Нельзя не учитывать и то обстоятельство, что его супруга — Богозова Лидия Ивановна — в течение нескольких десятилетий возглавляла специальную английскую школу на улице Герцена в Москве, в которой учились практически все «дети Кремля», а порой и «принцы с Востока». Она неизменно сопровождала Сергея Петровича в экспедициях, устанавливая отношения с женщинами, школами, «медичками». Все это позволяло сочетать потрясающую по смелости подходов научную деятельность с практикой эксперта. Причем мнение С. П. Полякова настолько учитывалось, что в середине 1990-х гг. Сергей Петрович раскаивался, что рекомендовал для поддержки человека, ставшего известным всему миру как Туркменбаши.

Н. Ф. Мокшин

Яркий представитель школы С. А. Токарева

Сергей Петрович Поляков — один из «птенцов» школы выдающегося отечественного этнографа и религиоведа С. А. Токарева, выросший в ней от студента до профессора, большого знатока народов Среднеазиатского (ныне чаще называемого Центральноазиатским) историко-этнографического региона, да и не только его. Я познакомился с ним в 1964 году, когда представил свою кандидатскую диссертацию «Дохристианские верования мордвы» для защиты в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова и проходил процесс ее обсуждения на кафедре этнографии, которой заведовал доктор исторических наук, профессор С. А. Токарев, а С. П. Поляков работал на ней в качестве старшего лаборанта. И хотя лаборанты, даже старшие, как это обычно принято, воздерживаются от непосредственного участия в обсуждении диссертационных работ, он, по любезному предложению С. А. Токарева, высказал свое положительное отношение к целесообразности рекомендации моей диссертации к защите на соискание ученой степени кандидата исторических наук по специальности «Этнография», которая состоялась 24 мая 1964 года на специализированном ученом совете исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, единогласно присудившего мне эту ученую степень. Официальными оппонентами на защите выступали С. А. Токарев и кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР Л. А. Файнберг.

В августе того же года мои встречи с сотрудниками кафедры этнографии, в том числе с С. П. Поляковым, возобновились, когда в стенах Московского университета на Ленинских горах проходил VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, действительным членом которого я был, входя в состав советской делегации, и выступал на нем с докладом «Отражение матриархата и периода распада первобытно-общинного строя в религиях некоторых народов Поволжья (мордва, марийцы)»[1].

В августе 2014 г. исполняется полвека со времени этого конгресса, но я до сих пор с благоговением вспоминаю эти дни на Ленинских горах (ныне вновь Воробьевых), встречи с такими знаменитыми исследователями, как Т. Хейердал,

[1] См.: Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографиических наук. Т. 4. М.: Наука, 1967. С. 245—253.

А. Валлуа, О. Нагодил, Г. Ф. Дебец, С. А. Токарев, М. М. Герасимов, Д. А. Ольдерогге, С. П. Толстов, Ю. И. Семенов и др.

Разумеется, не без особой гордости я слушал из уст самого С. А. Токарева высокую оценку моих исследований в области ранних форм религии, данную им на этом конгрессе в его докладе «Проблемы изучения ранних форм религии в советской науке»[2], как и таковую в выступлении профессора Пражского университета Отакара Нагодила, посчитавшего мои исследования в области матриархально-родовых отношений и их отражения в дохристианских верованиях и обрядах мордвы и марийцев «настоящим вкладом в дело изучения пережитков матриархата, а также религиозных пережитков этой древней эпохи»[3].

Регулярные всесоюзные научные сессии по итогам полевых этнографических и археологических исследований, проводившиеся в советские годы, мои троекратные семестровые стажировки по повышению квалификации (через ФПК), систематические сборы заведующих историческими кафедрами страны в стенах МГУ им. М. В. Ломоносова способствовали обмену опытом исследований, налаживанию контактов, неформальных отношений, позитивно сказывались на развитии исторических наук, разработке проблематики, нуждающейся в более углубленном изучении, преодолению устаревших догм в оценке тех или иных тем, в том числе и в сфере этнонациональной.

В 1977 г. в Мордовском книжном издательстве вышла в свет моя монография «Этническая история мордвы», научным редактором которой был старший научный сотрудник кафедры этнографии МГУ им. М. В. Ломоносова, кандидат исторических наук С. П. Поляков. В этой книге в основном на материалах собственных полевых исследованиях я сделал вывод о том, что, хотя мордовский этнос — архогенетический, мордовская нация — молодая, формирующаяся и еще не выработавшая в полной мере однородного этнического самосознания как одну из существенных черт сформировавшихся наций[4], — вывод, вызвавший возражение местных директивных органов, однозначно придерживавшихся идеологемы о полном решении национального вопроса в СССР.

Однако гласность брала свое, ломая догматические идеологические шоры, сложившиеся ранее, в том числе и в области изучения национальных вопросов. С. П. Поляков хорошо понимал это и однозначно оказывал мне немалую идейную поддержку, — как и другие московские историки, археологи, этнографы и антропологи, в особенности Г. Е. Марков, С. И. Брук, В. И. Васильев, С. А. Арутюнов, А. И. Першиц, М. В. Крюков, А. Л. Жуковская, В. В. Трепавлов, Ш. Ф. Мухамедьяров, В. П. Алексеев, П. И. Пучков, Г. А. Федоров-Давыдов и др.

Квартира № 359 в доме 110/2 в Москве, на проспекте Мира, близ станции метро «Щербаковская», где проживал С. П. Поляков со своей супругой Лидией Ивановной Богозовой, была небольшой, но уютной. В ней мне довелось неоднократно не только бывать, но и ночевать, встречаться с несколькими товарищами,

---

[2] См.: Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 8. М.: Наука, 1970. С. 54.

[3] Там же. С. 251.

[4] См.: Мокшин Н. Ф. Этническая история мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1977. С. 249.

знакомыми и друзьями Сергея Петровича, в частности с кандидатом медицинских наук, врачом НИИ скорой помощи им. Н. В. Склифосовского, племянником известного мордовского ученого-фольклориста К. Т. Самородова Шиндяйкиным Алексеем Павловичем, участвовавшим в вызволении из снежного завала в горах Памира ректора МГУ им. М. В. Ломоносова, члена-корреспондента АН СССР Р. В. Хохлова, увлекавшегося альпинизмом. А. П. Шиндяйкин стал другом С. П. Полякова после случая, когда тот неожиданно потерял сознание в университете во время чтения лекции, и студенты вызвали скорую помощь.

В 1970 г. между Московским и Мордовским университетами был заключен договор о сотрудничестве и в столицу Мордовии стали нередко приезжать ученые из Москвы. Так, на историко-географическом факультете, на котором я работал в те годы заведующим кафедрой всеобщей истории и деканом, побывали в качестве председателей ГЭК видные ученые из Московского университета, а именно археолог Г. А. Федоров-Давыдов, антрополог Т. И. Алексеева, историки В. З. Дробижев, Н. И. Цимбаев, наш земляк, уроженец с. Ташкино Ичалковского района Мордовии Н. В. Сивачев. Приезжал неоднократно в Мордовию и С. П. Поляков — для участия в этнографических экспедициях Мордовского государственного университета, руководимых мною, оказав немалую помощь в создании этнографического музея, официально открытого в его стенах в 1979 г.

Сделанные С. П. Поляковым оригинальные фотографии по мордве поныне занимают видное место в экспозициях этого музея, а цветные слайды опубликованы в составленном мною этнографическом фотоальбоме «Фотолетопись мордовского села (100 лет из жизни села Волгапино)», изданного в Саранске в 2009 г. В канун юбилея, посвященного 70-летию кафедры этнографии (этнологии) МГУ им. М. В. Ломоносова, моя дочь, Ю. Н. Сушкова — декан юридического факультета Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева вручила экземпляр этого альбома профессору С. П. Полякову, который был искренне тронут этим подарком и глубоко сожалел, что аналогичные материалы, отснятые им за годы работы в Туркменской экспедиции МГУ, остаются неопубликованными.

Оптимист, человек с тонким юмором, Сергей Петрович всегда был душой компании, умел находить контакт с людьми разной этнической принадлежности, снимать межнациональную и межконфессиональную напряженность. Он был человеком с большой буквы, внесшим немалый вклад в укрепление дружбы народов нашей страны, так необходимой для дальнейшего ее процветания.

Т. Д. Соловей

Личность и кафедра в контексте эпохи (Памяти С.П. Полякова — педагога и ученого)

Утверждать, что кафедра этнографии (этнологии) Московского университета когда-либо являла собой главное звено этнографической науки в России, значило бы погрешить против истины. Вместе с тем Московский университет традиционно был одним из ключевых научных центров этнографии, сотрудничая и конкурируя в этом отношении с другими учреждениями, прежде всего с профильным институтом Академии наук. Заметно уступая ему в масштабах и разносторонности научных исследований, Московский университет был и остается вне конкуренции в области подготовки профессиональных этнографических кадров. И хотя облик университетской этнографии менялся: она то оказывалась полигоном смелых учебных экспериментов и прокладывала новые пути, то, наоборот, характеризовалась консерватизмом и осторожным отношением к новациям, ведущая роль в организации профессиональной подготовки была константой этнологии Московского университета.

Еще одной характерной чертой университетской этнографии можно назвать ее высокую устойчивость в системе науки. Именно в университетских стенах в конце XIX в. произошла институционализация этнографии как учебной дисциплины, дав решающий импульс превращению ее в науку в подлинном смысле этого слова; в 1920-е гг., на которые пришелся расцвет этнографического образования, его главным центром в советской столице был университет; после временного «поражения в правах» в МГУ 1930-х гг. удалось сберечь некоторые традиции и кадры этнографии, сохранив тем самым базу для ее последующего восстановления.

Помимо того что университетская этнография (с 1939 г. институционально представленная кафедрой этнографии/этнологии) отличалась редкой устойчивостью, она сформировалась как своеобразный микрокосм — элемент, содержащий в себе все составные части науки: профессиональное образование, подготовку учебников и методических пособий, интенсивную исследовательскую деятельность, значительную экспедиционную активность. В решающей степени такая завершенность и автономность университетской этнографии была следствием привилегированного положения МГУ в советской системе высшего образования.

Все сказанное подводит к мысли о том, что история университетской этнологии заслуживает специального систематизированного и глубокого изучения.

Хотя историографическая разработка этой обширной темы предпринималась, почти все публикации увидели свет в связи с юбилейными датами, что наложило на эти работы естественный отпечаток излишней благостности: даже будучи довольно содержательными, они создают облегченное представление о развитии науки как бесконфликтном поступательном, эволюционном процессе[1].

Историографии университетской этнологии присуща и такая общая черта, как *внеконтекстуальность,* или, если быть точнее, университетский контекст пунктирно присутствует, а дисциплинарный — состояние этнографической науки в целом — почти полностью выпадает. Не говоря уже о более широких контекстуальных рамках, характеризующих эпоху в целом, с ее политико-идеологическим, культурным и морально-психологическим климатом. Между тем смысл и содержание того или иного явления (в данном случае университетской кафедры этнологии), основные направления его функционирования могут быть поняты только в конкретном историческом контексте.

Необходимость учета *внешних* по отношению к университету и этнографической науке факторов для понимания логики развития университетской этнографии сомнений не вызывает. Вместе с тем перечень этих потенциальных внешних факторов бесконечен. Поле поиска легко сузить, задавшись вопросом о том, какой из этих факторов играл конституирующую роль в отношении науки как системы, какой социальный субъект создал институт отечественной этнографии.

Ответ на него лежит в плоскости русской истории, специфику которой составляет поистине демиургическая роль государства, выступающего не просто ключевым, но зачастую единственным социополитическим субъектом. И эта закономерность в полной мере проявилась в возникновении и развитии отечественной этнографии (этнологии), особенно советского периода. Можно утверждать, что институт советской этнографии был создан исключительно государством. Уход современного российского государства из сферы науки и образования — есть ключевая причина их ослабления и даже деградации.

Таким образом, университетская этнография (кафедра и формировавшие ее личности) может быть понята только в неразрывной связи с историей этнологической науки вообще и с учетом решающей роли государства в становлении и развитии отечественной науки.

Тем более, если речь идет об отдельной личности и ее месте в составе университетской кафедры. Репутация законодателя моды в сфере профессионального образования была создана кафедре этнологии не только положением Московского университета как эталона высшего образования и ведущего вуза страны, но и усилиями и талантами ее сотрудников. Среди них весомое место занимал человек, ученый, педагог и гражданин Сергей Петрович Поляков.

Есть что-то символичное в том, что будущий исследователь-этнолог, успешно синтезировавший в своих трудах археологическое и этнографическое начала, и наставник, подготовивший и выпустивший из стен МГУ десяток поколений профессиональных этнологов, родился именно тогда, когда Всероссийское археолого-этнографическое совещание фактически «закрыло» этнологию.

[1] Об этом подробнее см.: Соловей Т. Д. Власть и наука в России. М., 2004. С. 7.

Майский (1932) форум стал своеобразной тризной по науке: вслед за «буржуазной» этнологией в праве существования было отказано уже и «марксистской» этнографии. Этнографию низвели до положения вспомогательной дисциплины, а установление ее принадлежности к содружеству исторических наук вряд ли могло компенсировать ее мизерабельный — технологический — статус в этом содружестве.

Символично, а возможно (постфактум это можно говорить с уверенностью) и закономерно то, что на кафедру этнографии исторического факультета МГУ 18-летний юноша Сергей Поляков поступил в 1950 г., т. е. тогда, когда ситуация в науке нормализовалась, и главным призом этнографии стало кардинальное расширение (особенно в сравнении с началом 30-х гг.) понимания ее предмета. К началу 1950-х гг. советская этнография из науки о первобытном обществе, пережитках и триумфальном марше национальных окраин к социализму вновь превратилась в науку об этносах. Как ни парадоксально, во многом это произошло благодаря канонизированным «теоретическим» положениям Иосифа Сталина.

Хотя сталинские цитаты служили атрибутом всех гуманитарных исследований эпохи, по-настоящему мощное и непреходящее влияние теоретические формулировки Сталина оказали на советскую концептуализацию феномена этничности. Его работы «Марксизм и национальный вопрос», «Национальный вопрос и ленинизм» содержали классификацию этнических общностей, соотнесенную с формационными стадиями марксистской версии эволюционизма: род и племя характерны для первобытнообщинного строя, народность — для раннеклассовых формаций (рабовладельческой и феодальной), буржуазные нации — для капитализма, социалистические — для социализма. В них же содержалось знаменитое определение нации как общности людей по территории, языку, экономическому базису и психическому складу.

Бытование сталинских формулировок отмечено фундаментальным парадоксом. С одной стороны, несмотря на кажущуюся простоту, понятность и убедительность, критерии «нации» лишь с огромным трудом (и далеко не всегда) поддавались инструментализации, зачастую не работая при анализе конкретных ситуаций. С другой стороны, эти очевидные трудности не ослабили устойчивость и не уменьшили влияние сталинских формулировок в отечественном научном и массовом дискурсах в постсталинскую и даже постсоветскую эпохи.

Объяснение жизнестойкости сталинского теоретического наследства в области национальной проблематики догматизмом и «отсталостью» отечественного научного сообщества, а также соблазнительной простотой сталинской схемы, хотя и не лишено смысла, представляется поверхностным и облегченным. Классификация этнических общностей и определение нации Сталина обладают немаловажным и очевидным (при непредвзятом рассмотрении) аналитическим достоинством. Они представляют собой классические идеальные типы в веберовском понимании, т. е. такие интеллектуальные конструкции, которые упорядочивают и классифицируют действительность, устанавливают в ней каузальные связи, но сами по себе в «чистом виде» не могут быть обнаружены эмпирически. Эвристический потенциал идеального типа, как и любого аналити-

ческого инструмента, ограничен: он хорош для историософского и общесоциологического употребления, но не в целях актуального анализа.

Одновременно с реабилитацией этнографии как науки об этносах, в 1950-х гг. завершилось формирование концепции профессионального этнографического образования, которая в основных своих чертах успешно дожила до наших дней, что подтверждает ее эффективность. Впрочем, ситуация на кафедре в части организации учебной подготовки была далеко не идиллической: фактическое отсутствие учебной и методической литературы, скудная материальная база (ощущался острый дефицит наглядных пособий — этнографических коллекций, макетов, высококачественных этнографических карт и альбомов) и многое другое.

Однако все эти неизбежные трудности становления преподавания этнографии, усугубленные тяготами послевоенных лет, более чем компенсировались для студентов возможностью учиться у неповторимого, уникального коллектива кафедры, костяк которого составили представители первого (старшего) поколения советских этнографов (хотя некоторые из них получили профессиональную подготовку еще до революции): М. О. Косвен, С. А. Токарев, С. П. Толстов, Н. Н. Чебоксаров, Е. М. Шиллинг, Б. И. Шаревская. В середине 50-х кафедра стала пополняться за счет выпускников аспирантуры. Если К. И. Козлова, пришедшая на кафедру в 1949 г. была, что называется, «первой ласточкой», то в 1954 г. к ней присоединились М. В. Витов, Г. Г. Громов, Г. Е. Марков.

Традиционно сильное влияние на атмосферу на кафедре оказывали ее заведующие. Во главе ее всегда стояли крупные ученые. В момент поступления С. П. Полякова на первый курс исторического факультета кафедру возглавлял С. П. Толстов, фактический ее основатель, яркий и темпераментный ученый, но в человеческом плане личность крайне сложная и неоднозначная. У него было «сомнительное», с точки зрения большевистской власти, происхождение (дед — генерал, расстрелянный «красными»). Возможно, именно это обстоятельство провоцировало чрезмерную идеологичность Толстова, стремившегося «искупить» сей биографический факт подчеркнутой лояльностью власти и политико-идеологической активностью. Отзывы о Толстове его коллег были амбивалентными. Однако никто не ставил под сомнение его личное мужество: Толстов ушел в ополчение в начале Великой Отечественной войны, вернувшись после тяжелого ранения, защитил докторскую диссертацию и в декабре 1942 г. возглавил Институт этнографии АН СССР. Таким образом, в руках Толстова оказался административный контроль главных институций этнографической науки — кафедры и института, что, наряду со званием члена-корреспондента АН, Сталинской премией за исследование древнего Хорезма и важным постом в академической иерархии (академик-секретарь Отделения истории), позволяло ему оказывать серьезное (в некоторых случаях — решающее) влияние на весь комплекс исторических дисциплин.

В данном случае амбициозность Толстова шла на пользу опекавшейся им этнографии, получившей возможность приоритетного получения ресурсов, особенно в части организации экспедиционной работы. Даже в полные тягот и лишений послевоенные годы Толстову удалось добиться удовлетворительного

финансирования экспедиций и материального обеспечения участвовавших в них студентов и преподавателей.

Симптоматично, что стержень научных интересов Толстова составляло археологическое и этнографическое изучение Средней Азии, то есть тематика, которая окажется нервом и скрытой пружиной становления и развития С. П. Полякова как исследователя. Речь едва ли может идти о прямом влиянии личности Толстова на тогдашнего студента. Ведь своими учителями Поляков традиционно называл А. В. Арциховского, Б. Н. Гракова, С. В. Киселева и П. И. Петрова. Тем не менее, очевидно, что среднеазиатская тематика относилась к числу «модных» в послевоенные десятилетия и «зацепила» способного и открытого всему новому студента.

Уже в 1952 г. Толстов покинул пост заведующего кафедрой этнографии МГУ, полностью сосредоточившись на работе в Академии. Его преемником стал Н. Н. Чебоксаров — видный специалист в области этнической истории народов Восточной Азии, этнической антропологии и этногенеза народов Евразии. Студент Поляков вне всяких сомнений испытал сильное влияние личности Чебоксарова.

Блестящая эрудиция Николая Николаевича, его лекторский талант и способность ставить животрепещущие проблемы этнологической науки (он первым привлек внимание студентов к проблемам теории этноса) не могли оставить равнодушными его слушателей. За исследование этнической истории Китая ученый был удостоен премии имени Н. Н. Миклухо-Маклая (1948); в связи со своей командировкой в эту страну в 1956 г. Чебоксаров оставил кафедру. В Китае Николай Николаевич выступил в роли одного из основоположников китайской этнологии, он был учителем, руководителем и наставником целого ряда этнологов, занявших впоследствии ведущие позиции в науке своей страны. Своим ученикам Чебоксаров передавал не только теоретические знания, но и опыт полевой работы; фактически он поставил школу полевой этнологии в Китае[2].

Позднее, являясь уже авторитетным ученым, Поляков с неизменным уважением и симпатией вспоминал Н. Н. Чебоксарова. Именно при Чебоксарове в 1953 г. Поляков участвовал в первой своей экспедиции в Карелию и Вологодскую область под руководством доцента М. В. Витова; в 1954 г. на четвертом курсе приступил к этнографическому изучению Средней Азии. По окончании университета проработал год в НИИ художественной промышленности.

В штат кафедры С. П. Поляков был зачислен в 1957 г., то есть вскоре после того, как ее возглавил С. А. Токарев. Тогда же в педагогический коллектив влились Л. Б. Заседателева, Л. П. Лашук, Г. А. Шпажников, Я. А. Федоров. Со многими из этих людей Поляков проработал всю жизнь.

Время, когда кафедру возглавлял Токарев (1956—1973), стало, без преувеличения, одним из самых ярких периодов в ее истории. В существенной степени расцвет был обеспечен патерналистской политикой власти в отношении науки и системы образования (в том числе, этнологического). Стабильная поддержка науке обменивалась на ее безусловную политическую лояльность. Государство

[2] Об этом подробнее см.: Гулдин Г. Антропология под другим именем: эффект «старшего брата» // Этногр. обозрение. 1994. № 1. С. 93.

также обеспечивало общий контроль идеологической чистоты и методологической выдержанности. Однако в «среднюю» и еще заметнее «позднюю» советскую эпоху политико-идеологический контроль заметно смягчился. В некотором отношении был восстановлен теоретико-методологический плюрализм, хотя, в отличие от 20-х гг., он носил латентный и ограниченный характер. Одновременно происходило постепенное расширение и обогащение методологического и концептуального арсенала советской этнографии, чему немало способствовало приоткрытие «железного занавеса». При этом не возобновилась традиционная для русской этнография тенденция теоретической зависимости от западной научной мысли.

Если в целом для этнографии политика государственного патернализма имела амбивалентные последствия, то на развитие науки в университетских стенах (в более широком смысле — в системе высшего образования вообще) ее влияние было однозначно позитивным. Начатая Московским университетом институционализация этнографии как учебной дисциплины приобрела в 60—70-е гг. общесоюзный размах: этнография получила статус обязательного предмета и стала неотъемлемой частью исторического образования в крупнейших вузах страны. Кафедра этнографии получила статус головной в системе профессионального образования (с 1945 по 1982 г. ее окончили около 600 человек), ее аспирантура послужила трамплином в науку для многих ученых из различных регионов и республик СССР. В 1969—1982 гг. кандидатские диссертации защитили 42 аспиранта кафедры, причем не только советские граждане. Были обеспечены значительные масштабы экспедиционно-полевой работы, составляющей «хлеб» этнографии. Наконец, в советском обществе наука имела высокий социальный статус, а научная (в том числе вузовская) корпорация пользовалась уважением; престижность профессии ученого обеспечивала бесперебойный приток свежих кадров в науку.

Вместе с тем утверждение и развитие этнографии в университетских стенах парадоксально сопровождалось некоторым ее обособлением от профильного Института этнографии АН, значительную часть сотрудников которого составляли выпускники университетской же кафедры. Ослабление этих связей, которые до 60-х гг. носили симбиотический характер (старшее поколение преподавателей кафедры совмещало педагогическую деятельность с исследовательской работой в академическом институте), в каком-то смысле было положительным признаком, свидетельствуя о научной и кадровой самодостаточности кафедры. Ее коллектив пополнялся теперь почти исключительно через кафедральную аспирантуру, а научный потенциал кафедры выглядел достаточным для того, чтобы собственными силами «закрыть» основные учебные курсы и темы; исключение делалось лишь для некоторых спецкурсов, читать которые приглашали сотрудников академического института.

Неповторимую атмосферу научного поиска, а также позитивную моральную рамку на кафедре формировал сам Сергей Александрович. Крупнейший советский этнограф и, в некотором смысле, символ ее лучших сторон и достижений, он вместе с тем был далек от групповщины, не принадлежал к какой-либо «партии» в университете и в Институте этнографии всегда стоял особняком от администрации, сохраняя независимость суждений и действий. Вероятно, именно

поэтому Токарев так и не получил звания академика или члена-корреспондента АН СССР. Для людей, близких к науке, не секрет, что в позднем СССР, равно как и в постсоветской России, академическое звание — номинальный сертификат наивысших научных достижений — фактически является результатом острой внутрикорпоративной борьбы, где собственно научные заслуги играют далеко не главную роль, а решающим фактором оказывается причастность к тому или иному клану.

Атмосфера, созданная на кафедре С. А. Токаревым, оказалась оптимальной для творческой самореализации С. П. Полякова, который с молодых лет и до конца жизни никогда не копировал чужих образцов ни в науке, ни в личной жизни, следуя совершенно самостоятельной линии, даже если она шла вразрез с истинами и нормами, имевшими статус самоочевидных и устоявшихся.

Разумеется, успешному руководству С. А. Токарева кафедрой и благоприятному интеллектуальному и моральному тонусу в ее коллективе во многом способствовал благоприятный для этнографии социополитический и культурный контекст, а также политика государственного патернализма в отношении науки. Вместе с тем, от фигуры руководителя зависело исключительно много. Интересно отметить соответствие между характером задач, стоявших перед университетской этнографией, и личностями возглавлявших ее людей. С конца 30-х по начало 50-х гг., когда этнографии надо было утвердиться в стенах МГУ, доказать свое право на самостоятельную роль в системе исторического знания, кафедру возглавлял сверхэнергичный, крайне амбициозный и пробивной Толстов. Когда проблема институционализации была решена, а на повестку дня выдвинулась задача формирования концепции профессионального обучения, выработки учебных планов и программ, во главе кафедры стал Чебоксаров. Наконец, когда этнография вступила в полосу относительного благоприятствования, могла развиваться на собственной основе, а ее статус уже не подвергался сомнению, заведование кафедрой перешло к Токареву — человеку спокойному, толерантному, демократичному и скорее медиатору, чем администратору.

Одним словом, токаревский период оказался оптимальным для становления С. П. Полякова как исследователя, для формирования круга его научных интересов и научного стиля. Научный стиль этот можно охарактеризовать как позитивистский (имея в виду исключительно положительные коннотации данного понятия). Интенсивная экспедиционная деятельность в различных районах Средней Азии (экспедиции проводились с 1954 по 1991 г.) предшествовала аналитической работе. В 1966 г. на основе собранного полевого материала С. П. Поляков защитил кандидатскую диссертацию по этнической истории северо-западных туркмен в средние века. Постепенно, в ходе самостоятельных поездок в Таджикистан, Узбекистан, Киргизию и Казахстан формировался фирменный («поляковский») стиль работы в поле. Его отличали комплексность, способность без труда оперировать данными этнографии, археологии и антропологии, а также обращение к методам математической статистики для обработки массового этнографического материала. Поляков фактически стал разработчиком принципиально нового способа обработки качественных по сути этнографических источников — метода двойной матрицы. Этот метод был использован при изучении погребальных сооружений Средней Азии, социальных процессов

на Кавказе, современного крестьянского хозяйства в некоторых регионах России, а также для исследования социальной напряженности в условиях индустриального общества и в странах ислама.

Интенсивную исследовательскую деятельность С. П. Поляков сочетал с преподавательской и научно-методической. Огромное человеческое обаяние и безусловный социальный темперамент сделали его ярким лектором. Но не только. Гораздо важнее то, что этот социальный темперамент и гражданские презумпции сформировали базовую особенность его преподавательского стиля: «зажечь», «зацепить» студента, во что бы то ни стало стимулировать его к самостоятельной мысли. Одним словом, в лучших университетских традициях, наставник Поляков пытался формировать у своих слушателей не только профессиональную компетенцию, но и гуманистические идеалы. Ярким темпераментом, хотя и сглаженным, с неизбежной поправкой на особенности жанра, отмечены были и публикации Полякова, например, глава по этнографии Средней Азии и Казахстана, написанная им для первого в послевоенное время учебника «Основы этнографии (учебное пособие)» (М., 1968) под редакцией С. А. Токарева.

В 70-е — первой половине 80-х гг., когда кафедрой заведовал Г. Е. Марков, в ее состав влились Ю. И. Зверева, В. В. Карлов, А. А. Никишенков, и таким образом завершилось формирование кадрового костяка университетской этнографии. В существенной степени сложилась научно-исследовательская и педагогическая специализация профессоров и доцентов кафедры. Сам заведующий — известный археолог и этнолог, автор более двухсот научных публикаций — известен как один из основоположников нового научного направления в этнологии — номадологии (кочевниковедения) и автор оригинальной теории социально-экономических отношений в кочевых обществах. Неординарным для своей эпохи был взгляд Маркова на проблему включения туркменских племен в состав Российской империи: он впервые в отечественной науке выступил с публичным опровержением официозной партийно-советской точки зрения о якобы «добровольном» присоединении туркмен к России. Комплекс исследований Маркова по номадологии заслужил ему высокую репутацию в отечественном и международном профессиональном сообществе.

Интеллектуальная смелость традиционно отличала и С. П. Полякова, в сферу интересов которого, наряду с этнографией и археологией Средней Азии и Казахстана, постепенно входила проблематика, связанная с изучением ислама.

Фактически в это время кафедра, в сотрудничестве с Институтом этнографии АН СССР, могла обеспечить специализацию студентов практически по неисчерпаемому кругу вопросов и тем (включая самые экзотические) теоретической и эмпирической этнографии и истории первобытного общества. Был сформирован обширный корпус учебной и учебно-методической литературы, в том числе, вышел университетский учебник «Этнография» 1982 г. под редакцией Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова, где достойное место заняла глава «Народы Средней Азии и Казахстана», написанная С. П. Поляковым.

Масштаб экспедиционной активности кафедры в эти годы достиг своего пика. Резко расширилась география экспедиционных маршрутов Полякова. Помимо традиционных археолого-этнографических исследований в Средней

Азии, он возглавлял экспедиции в Дагестан, Чечню, Крым, Мордовию, Костромскую, Липецкую и Нижегородскую области. За работу в Среднеазиатской комплексной археолого-этнографической экспедиции С. П. Полякову в 1973 г. была присуждена медаль ВДНХ III степени.

Радикальные общественно-политические и социокультурные пертурбации рубежа 1980—1990-х гг. имели для этнологической науки и системы профессионального образования амбивалентные последствия. Однако в силу привилегированной позиции Московского университета в системе высшего образования, поразивший общество и страну глобальный кризис проявился в МГУ в смягченных формах. Кафедра вошла в эти смутные времена с огромным запасом прочности и смогла не только адаптироваться к новым условиям, но даже сохранить возможность определенного поступательного развития. Социально-политические катаклизмы парадоксальным образом оказали даже некоторое стимулирующее воздействие на характер и содержание учебного процесса, исследовательскую тематику кафедры, что в конечном итоге привело к расширению масштабов подготовки профессиональных этнологов.

Тяжелая и ответственная задача руководить кафедрой этнологии в эпоху бурных перемен и политических катаклизмов выпала на долю д. и. н., профессора В. В. Пименова, возглавившего университетскую этнологию в 1986 г. Автор более 100 научных трудов, он был известен своим вкладом в разработку проблем финноугроведения. На кафедре им были поставлены такие принципиально новые учебные курсы, как «Введение в теоретическую этнологию», «Межэтнические конфликты и способы их урегулирования», курс по методам массовых обследований.

Именно усилиями Пименова была реализована давнишняя (еще первой половины 1970-х гг.) идея формирования специализированного этносоциологического направления. В конце 80-х гг. при кафедре была создана этносоциологическая лаборатория. Еще одним ответом на вызовы современности стало создание в 1990 г. в рамках кафедры Центра прикладной этнологии, который, как следует из его названия — учебно-научный Центр, — пребывает одновременно в двух ипостасях. Центр возглавила д. и. н., профессор Л. Б. Заседателева, воспитанница кафедры, один из наиболее авторитетных исследователей такого сложного и «горячего» региона, как Северный Кавказ.

В основу деятельности центра была положена магистральная идея применения этнологических знаний в социальной практике, что реализовалось в проведении прикладных исследований в области обычного права, трудовых этнических миграций, взаимодействия институтов власти, связи экономического положения и этнического статуса и др. Центр открыл студентам возможность специализации по прикладным проблемам науки и этнополитологии — эта актуальная специализация облегчала последующее трудоустройство в ситуации, когда система государственного распределения «приказала долго жить».

Тем не менее, это было экстремально тяжелое время: ведь даже металлические конструкции «устают», что же говорить о живых людях! Перманентная ревизия теоретико-методологического арсенала науки, ниспровержение всех авторитетов, безудержный релятивизм, отказ даже от концепта научной истины, ломка моральных норм и этических презумпций, резкое сокращение финанси-

рования и драматическое падение авторитета ученого и вузовского преподавателя в нашей стране — все это лишь малая толика испытаний, которые выпали на долю представителей главным образом старшего (включая С. П. Полякова) и среднего поколений кафедры. Люди выстояли и спасли кафедру от слишком «радикальной» новизны и мутных, илистых наносов (псевдо)интеллектуальной «моды». Кафедра сохранила лучшие традиции и лучшие образцы. Одним из хранителей кафедральной традиции был С. П. Поляков. Данью этой традиции стала его докторская диссертация «Историческая этнография Средней Азии и проблемы ареальной типологизации и периодизации», защищенная в 1993 г.

Однако не таков был по своему личностному и социальному темпераменту Поляков, чтобы «отсиживаться» в нише традиционной этнографии. Его воспаленный гражданский инстинкт неизбежно выводил его на «передовую» политических реалий и общественных потребностей. Этот гражданский «нерв» он пронес через всю жизнь. Консультировал археолого-архитектурный заповедник «Мангышлак», потому что с болью думал о разрушении археологических памятников на его территории. Не побоялся заняться идеологически воспаленной темой ислама. Его взрывная по отношению к status quo монография «Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. Бытовой ислам» (1989) разошлась в считанные дни и стала библиографической редкостью. В последние годы С. П. Поляков консультировал МВД РФ по проблемам наркоситуации и с горечью констатировал позитивную динамику в распространении наркотиков среди детей и подростков.

Каким мы запомним «Петровича»? Это был человек широкой души, огромного обаяния, неиссякаемой энергии, истинно «восточного» красноречия. Ученый радикально самостоятельной и оригинальной позиции, с ясной и «пронзительной» исследовательской «оптикой». Педагог от бога, любивший студентов и терявший кусочек души и сердца с каждым новым их выпуском. Гражданин самой высокой пробы, не закрывающийся от действительности, а воспаленно чувствительный к проблемам родного Отечества.

С уходом Сергея Петровича Полякова палитра нашей жизни стала беднее, существенно беднее, но палитра нашей памяти пополнилась ярким, очень важным и нестираемым компонентом.

А. В. Туторский

Размышления об источниковедении для этнографов (методе двойной матрицы) и воспоминания о Сергее Петровиче Полякове

Автор этих строк в настоящее время читает на кафедре этнологии МГУ курс «Источниковедения для этнографов», который в течение более двадцати лет, с 1989 по 2010 г., читал Сергей Петрович Поляков. В 2004 г., за месяц до начала занятий по специальности у студентов кафедры, мне объявили, что чтение этого курса на вечернем отделении поручается мне. Это привело меня в величайшее смятение, поскольку я не считал себя большим специалистом в этой области, более того, специально методикой источниковедческих исследований не интересовался. С этого момента пришлось углубиться в тему.

Этнологическое источниковедение с точки зрения студента, или зачем брать в пустыню врачебные банки

На занятиях по источниковедению Сергей Петрович Поляков приводил большое количество конкретных примеров. О том, что люди, объявляющие себя принадлежащими к той или иной национальности при прохождении переписного учета, не всегда являются носителями соответствующей этнической культуры. Что для многих тюркских этносов Урало-Поволжья идентичность напрямую была связна с видом хозяйственной деятельности. «Например, — говорил он, — если ты тюрок и занимаешься земледелием, значит, ты — татарин. А если скотоводством — то башкир».

Рассказывал о поездках в Нижегородскую, Костромскую и Липецкую области, где он исследовал, в числе прочего, распространение производства самогона. Естественно, напрямую об этом производстве ему никто из местных жителей не рассказывал, но сообщали связанные с ним косвенные данные. Например, о потреблении сахара местным населением. Если потребление сахара в городе или сельском поселении высокое, значит, с большой долей вероятности именно здесь следует ожидать широкое распространение самогоноварения. Конечно, добытые таким способом сведения подлежали последующей проверке, но наметить наиболее «проблемные» районы можно было именно так.

В студенческие годы эти рассказы воспринимались как байки, не имеющие прямого отношения к предмету. У студенческой аудитории слово «самогон» вы-

зывало нездоровое возбуждение, после чего дальнейшее изложение этого методологического примера ускользало от нашего внимания. Зато история о том, как во время экспедиции в Карелию под руководством М. В. Витова В. В. Пименов, бывший в годы моего студенчества заведующим кафедрой, перегревшись, выбегал из бани с красными глазами и бежал к озеру, передавалась из уст в уста в течение долгого времени.

На другом занятии Сергей Петрович рассказывал об экспедиции в Среднюю Азию. Он говорил, что в пустыне всегда следует иметь при себе врачебные банки, чтобы иметь возможность оказать первую помощь в случае укуса змеи или скорпиона. Высасывать яд из раны опасно. А банкой можно эффективно удалить яд при минимальном риске для человека, оказывающего помощь.

В целом, курс источниковедения представлялся нам не совсем понятным рассуждением о многих, на первый взгляд не связанных друг с другом вещах. Мы ожидали логически построенного изложения «всего об этнографических источниках», а Сергей Петрович рассказывал нам, что разделение источников на исторические, археологические и этнографические очень и очень условно. Что провести четкую границу между источником археологическим и этнографическим нельзя: если мы находим мутовку в раскопе — это археологический источник, а если видим ее в доме — то этнографический. При этом конструктивно мутовка не меняется на протяжении многих столетий.

Мы задавали вопросы о том, что делать в поле. Например, как исследовать наличники с точки зрения этнографии? Сергей Петрович многозначительно отвечал: «Надо смотреть…» И пускался в рассуждения о том, что наличники могут отражать не только некие таинственные языческие символы, но и наличие тех или иных навыков у мастеров, что работали в данной деревне. Иными словами, не умели делать по-другому — вот поэтому и делали так. Рассуждал о том, что мода на определенный тип наличника могла быть связана с неким местным богатеем. Украсил один человек свой дом наличниками с определенным рисунком, а через несколько лет глядишь — все стали ему подражать. Вариантов объяснений было множество.

Сейчас я понимаю, что только так и следует подходить к любому источнику. Более того, допущение многозначности, различных форм интерпретации и есть этнологическое (или, может быть, антропологическое) «видение» культуры. Наша задача состоит не в поиске единственно правильного объяснения, а в представлении ряда дополняющих друг друга интерпретаций, которые лишь в совокупности, а не исключая одна другую, могут передать культурное значение того или иного предмета. Однако в студенческие годы хотелось не «смотреть и размышлять», а «видеть и знать наверняка».

Загадка неизданных рукописей, или взгляд на источниковедение с преподавательского стула

Но возвращаюсь к событию, с которого я начал эту статью. Известие о том, что мне предстоит читать курс «источниковедения», привело меня в замешатель-

ство. Я никак не мог решить, что положить в основу курса. Если отталкиваться от типов источников, получатся пространные рассуждения о разных методах исследований. Ведь исследовать данные переписей и те же самые наличники по одной схеме невозможно. Если же отталкиваться от отдельных типов источников по одной проблеме и пытаться показать, как изучение одних типов источников может дополнить другие, то одни студенты будут обделенными, а другие, наоборот, получат готовый спецсеминар по написанию курсовой или дипломной работы. Например, детально разбирая различные источники о деревне Русского Севера, преподаватель обделяет вниманием тех студентов, что занимаются Японией, Средней Азией, Сибирью или Америкой.

Я попытался выйти из этого тупика, проведя «экспертный опрос» коллег. Я задавал один и тот же вопрос: «О чем целесообразно рассказывать в курсе этнографического источниковедения?» Сначала я обратился к своему консультанту из Института этнологии и антропологии, С. В. Кузнецову. Он задал мне встречный вопрос: «А разве такой предмет вообще существует?»[1] Такой ответ показался мне чересчур радикальным, и я нисколько не продвинулся в разработке плана учебного курса.

Затем я задал аналогичный вопрос А. А. Никишенкову, встретив его в один из вечеров во время перекура на лестничной площадке пятого этажа, против помещения кафедры, в здании первого гуманитарного корпуса. Сделав паузу, Алексей Алексеевич сказал: «Когда я был студентом, у нас этот курс читал Геннадий Герасимович Громов. На занятиях он рассказывал о книгах, которые недавно прочел. Иногда в качестве затравки начинал рассуждать о каком-нибудь типе источников, источниковедческой или методологической проблеме, после чего переходил к рассуждениям о недавно прочитанной литературе. А иногда сразу рассказывал о книге, какую читал в данный момент. Могу сказать, что для меня эти занятия были одними из наиболее информативных и интересных»[2]. Вопрос с планом курса вновь оставался открытым.

Конечно же, я подошел со своим вопросом к Сергею Петровичу. Он улыбнулся и принял вид «буддистского философа». «Вот! — сказал он. — Источниковедение начинается с вопроса, что ты *сам* хочешь узнать. Пока нет вопроса, трудно объяснить, что и как можно узнать. Когда ты поймешь, что́ тебе нужно, тогда можно и рассуждать. В любом случае, тебе не обойтись без вычислений. Надо учиться считать и учить этому студентов». Он указал на портрет М. В. Витова, висевший в помещении кафедры: «Вот этот человек научил меня считать. Он привнес число в этнографию. Без его работ, без работ И. Д. Ковальченко, невозможно преподавать источниковедение, нельзя понять этнографический источник»[3]. Заниматься вычислениями я в то время совсем не хотел, и в основу плана курса 2004 г. положил рассмотрение различных типов источников.

Поскольку никто из экспертов не дал ответа на мой вопрос, я продолжал искать его самостоятельно. Эти поиски привели меня к загадке неизданных руко-

[1] Из личной беседы с С. В. Кузнецовым.
[2] Из личной беседы с А. А. Никишенковым.
[3] Из личной беседы с С. П. Поляковым.

писей. Оказалось, что все преподаватели, читавшие курс источниковедения на кафедре этнологии МГУ, сталкивались с разного рода затруднениями при публикации своих источниковедческих материалов.

Михаил Владимирович Витов разработал в 1950-е гг. метод «сплошного картографирования отдельных признаков с помощью бланка-анкеты»[4]. Иначе его можно назвать системно-географическим. Географическим этот метод является, во-первых, потому, что за отправную точку брали группу поселений (чаще всего «гнездо» деревень), которая становилась единицей исследования. И, во-вторых, потому, что итогом работ было картографирование выявленных культурных особенностей. Обобщенные данные о группе поселений наносились тем или иным способом (например, значками-пунсонами) на карту. В экспедициях 1950-х гг. М. В. Витов собрал огромный материал, который не успел издать при жизни. Итак, мы имеем первую задуманную, но не опубликованную рукопись.

Преемник Витова по руководству Северной экспедицией кафедры этнологии, Геннадий Герасимович Громов, тоже издал очень мало работ. Коллеги говорили, что он был «очень тяжел на подъем» при их написании. Тем не менее, в 1987 г. он подготовил учебное пособие по «Источниковедению для этнографов». Оно остается неизданным до настоящего времени. В основу изложения в нем положена классификация источников. Примечательно, что автор сознательно не называет источники «этнографическими»: это источники, «с которыми работает этнограф», или просто «источники». По рассказам сотрудников кафедры, после того как рукопись была окончена, Г. Г. Громов серьезно заболел и просто физически не успел опубликовать ее. Однако вопрос можно сформулировать и по-другому: почему первая в своей области рукопись учебного пособия так и не была опубликована коллективом кафедры после смерти автора? Тем более, что написание учебных пособий и учебников было приоритетным направлением деятельности кафедры в годы заведования ею В. В. Пименова.

Сергей Петрович Поляков опубликовал работу, которая, как он считал, может стать основой для вычисляющего источниковедения. Публикация эта была поистине «выстраданной». Ученица С. П. Полякова Е. И. Ларина пишет: «В течение ряда лет С. П. Поляков разрабатывал "метод двойной матрицы", позволявший анализировать любой источник без численных показателей при помощи типологизации и методов математической статистики. Он дважды пытался защитить докторскую диссертацию по погребальным памятникам Средней Азии и этническим процессам в Средневековье и в Новое время с применением разработанной методики на историческом факультете МГУ. Непонимание и неприятие работы привело к смене темы докторской диссертации»[5]. Рукопись была опубликована в сборниках «Российский этнограф» двумя частями в 1993 г.[6], однако осталась непонятной для большинства коллег.

---

[4] Витов М. В. Народное жилище русского Севера // Витов М. В. Этнография Русского Севера. М., 1997. С. 37.

[5] Ларина Е. И. Среднеазиатская этнография профессора С. П. Полякова: наука и инструментальность // Памяти профессора С. П. Полякова: Сб. неизданных работ / Сост. Е. И. Ларина. М.: ООО «СТПРИНТ», 2012. С. 19.

[6] Поляков С. П. Средняя Азия X—XX веков. Методика обработки первичной археолого-

Впрочем, не следует думать, что книга осела в библиотеках «мертвым грузом». Она была с интересом воспринята той частью исторического сообщества, которая занималась количественными методами изучения истории, и даже обрела свою музу — Клиометрию. Более того, ученики С. П. Полякова продолжили дело своего учителя. Сергей Петрович руководил дипломами, написанными с применением его методики. Были защищены две диссертации с использованием метода двойной матрицы — Юрия Данилова («Хозяйство бурят в конце XIX — начале XX вв.», 2002 г.) и Елены Лариной (по материалам ее диссертации в 2007 г. вышла книга «Ковроткачество народов Российской империи», в которой на основании количественных данных были проанализированы условия возникновения ворсового ковроткачества и взаимосвязь этого промысла с различными аспектами традиционных культур народов Кавказа, Средней Азии, России и Украины)[7]. Валентин Иванович Бушков, ученик, друг и заведующий сектором Средней Азии в Институте этнологии и антропологии РАН (1998—2005), вместе с Сергеем Петровичем также использовал этот метод в различных проектах по изучению этносоциальных процессов и межэтнической напряженности в Средней Азии и на Кавказе.

Итак, мы имеем три неизданных рукописи по одному и тому же предмету, по сходной тематике. Метод не нашел широкого резонанса в этнографической среде.

Попытка разгадки, или несостоявшийся феноменологический переворот

Остановимся на нескольких выводах, которые Сергей Петрович высказывает в заключении своей работы. Отмечу, что это — не все выводы, более того, речь идет о ряде достаточно произвольно взятых идей, которые, на мой взгляд, наиболее рельефно характеризуют методико-теоретические результаты проделанной им работы.

Вначале несколько слов о задумке книги. Она представляет собой попытку квантификации неколичественных данных. Для этого Средняя Азия была разделена на 11 подрегионов (или зон), для каждого из которых составлены таблицы по целому ряду факторов: «расселение», «гидрография», «производство», «религия» и др. Примечательно, что среди факторов фигурирует «древний этнос», то есть этносы средних веков, например, сарты или эфталиты, рассматривавшиеся также как инструмент влияния на культуру. (И что поразительно, такое влияние было доказано!) Далее таблицы с неколичественными данными были подвергнуты сопоставлению с таблицами распределения типологизированных захоронений по тем же подрегионам. На втором этапе исследования с помощью мате-

---

этнографической информации // Российский этнограф. № 13. (далее СА-1. — *А. Т.*) и № 14. (далее СА-2. — *А. Т.*). М.: Корд.-метод. центр прикладной этнографии Ин-та этнологии и антропологии РАН, 1993.

[7] Ларина Е. И. Ковроткачество народов Российской империи. М.: Вост. лит., 2007. — 224 с.

матических методов вычислялась степень зависимости каждого типа захоронений от того или иного фактора. Скажем, насколько склепы связаны с мусульманским вероисповеданием и т. д. Бóльшая же часть работы посвящена интерпретации и объяснению выявленных взаимосвязей.

Сам Сергей Петрович рассматривал свою работу не как завершенное исследование, а как своего рода пролог к будущему изучению культуры народов Средней Азии, считал, что она нуждается в продолжении и углублении. «Вопрос о детальном анализе ситуаций в зонах требует особого рассмотрения, — писал он. — Возможны два варианта: полная интерпретация полученных результатов на теперешнем уровне с привлечением всех известных видов исторических источников. Второй — проведение дополнительной работы по составлению более дробной классификации (формальной типологии) блоков, составления новых таблиц-матриц, проведение новых группировок, исчисление показателей и т. п., то есть всего того, что проделано в предложенном сочинении»[8].

Несмотря на трудоемкость и сложность этого замысла, некоторые замечания, тем не менее, показывают, сам он считал предпочтительным именно второй вариант. Он даже предлагал — ради проведения углубленных исследований — выделить зоны второго порядка в рамках одиннадцати подрегионов (зон). «Что же касается второго варианта, то он представляет собой, даже просто по объему, несколько самостоятельных больших исследований применительно к каждой зоне. Иной подход не позволит во всей полноте раскрыть всю содержащуюся в источнике информацию, т. к., если и не каждая, то большинство из зон могут рассматриваться как совокупность зон второго порядка»[9].

Итак, имеется 450 страниц текста, огромное количество таблиц, рисунков, графов, за плечами многие годы раскопок — и это всего лишь прелюдия. Само «исследование» впереди! Эта идея отчасти связана с высокой планкой научной работы в целом, отчасти — с задумками предшественников и коллег. Напомню, что М. В. Витов выделил свыше 130 районов (в разных документах фигурирует разное их количество. — *А. Т.*) на Русском Севере, в рамках которых информация только по материальной культуре собиралась по 36 параметрам. Не меньшее число параметров исследовалось антропологическим (в смысле физической антропологии. — *А. Т.*) отрядом экспедиции. Проделать столь масштабную работу было весьма непросто. Материалы экспедиций, сведенные в таблицы и карты, хранятся в архиве Института этнологии и антропологии РАН и частично были опубликованы в 1997 г. И. В. Власовой и С. И. Дмитриевой[10]. Тираж издания составил всего 200 экземпляров, поэтому для большинства исследователей эти данные практически остаются архивными по сей день.

Принимая во внимание этот факт, можно сказать, что загадка неизданных рукописей отчасти объясняется итоговым объемом работ, который предполагали провести сторонники квантификации этнографических исследований. Но на эту проблему можно взглянуть и под другим углом зрения.

---

[8] СА-2. С. 150.

[9] Там же. С. 151.

[10] Витов М. В. Этнография Русского Севера. М., 1997.

В заключении к работе приведены несколько фактов, ставящие под сомнение самое парадигмальную основу квантитативных исследований. Основа эта, на мой взгляд, наиболее прямо выражена в максиме О. Конта: «существуют законы развития общества, столь же определенные, как и законы падения камня»[11]. Иными словами, в основе огромного количества исследований, в том числе квантитативных, лежит поиск неких социальных законов, аналогичных законам естественных наук.

Обратимся к выводам работы. «Как видно из результатов изучения склепов, могильных ям и надгробий, предложенная классификация не во всем совершенна, — писал Сергей Петрович. — Это касается блоков 11 и 12 («могильные холмики» и «каменные кладки»). Они обладают абсолютно тождественными характеристиками. Очевидно, что при таком высоком уровне обобщения, который принят в работе, эти блоки следовало бы объединить в один»[12]. С одной стороны, в этих рассуждениях речь идет о корректировке исходной гипотезы, что вполне отвечает выводам исследования. С другой стороны, здесь просматривается сомнение во всеохватных классификациях — первый шаг к отказу от универсальности сравнительно-типологического метода.

Далее Сергей Петрович продолжает: «Не менее любопытно и другое: чем объяснить одинаковые характеристики блоков 6 и 7 (могильные ямы) в средние века и их расхождение в новое время?»[12] Это уже следующий шаг — принятие идеи о том, что в разные временные периоды действуют разные закономерности и причинно-следственные связи. Здесь мы вплотную подходим к мысли, что универсальных и объективных законов развития общества не существует. Существует множество закономерностей, которые зависят от исторического периода, региона, социальной группы, этнических особенностей населения и т. д. Иными словами, мы сталкиваемся со следующей проблемой: числовые методы чрезвычайно трудозатратны и при этом они не приближают нас к открытию неких общих закономерностей развития и существования человеческого общества, а показывают, что общество многообразно и закономерности его существования различны.

С подобной проблемой сталкивались и преподаватели курса источниковедения — предшественники С. П. Полякова. Вот что писал, например, Г. Г. Громов о расшитых речным жемчугом кокошниках, которые с начала XX в. рассматривались как общерусские и были распространены во многих губерниях страны: «Яркий пример тому — женские кокошники каргопольского типа. Расшитые золотой нитью и речным жемчугом, они невольно привлекали внимание любителей старины в конце XIX века. Те покупали их как на месте, в Олонецкой губернии, так и на рынках, ярмарках, у антикваров. В результате во многих музеях собрались целые серии таких кокошников, хотя район их действительного бытования — только вокруг озера Лаче, современной Архангельской области»[13].

[11] Цит. по: Вайнштейн О. Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX—XX веках. Л., 1979. С. 8.

[12] СА-2. С. 149—150.

[13] Архив кафедры этнологии. Громов Г. Г. Источниковедение. Рукопись. Л. 131.

Таким образом, одна и та же вещь в разные периоды имеет разную культурную семантику, разный ареал бытования, используется в разных ситуациях. Вновь внимание с «общих законов» переносится на конкретные факты.

Проблема невозможности отыскания универсальных законов вставала и перед британской социальной антропологией в середине XX в. А. А. Никишенков приводил слова одного из классиков британского функционализма и одновременно его критика — Э. Э. Эванс-Причарда: «существующий постулат функциональной антропологии, декларирующий, что социальные системы являются естественными системами, которые могут быть сведены к социологическим законам, с тем вытекающим из этого следствием, что история их не имеет научного значения. Я должен признать, что все это представляется мне худшим выражением доктринерского позитивизма»[14]. Далее Алексей Алексеевич писал: «Действительно, за время, прошедшее с 1922 г., никто из сторонников структурно-функционального подхода не сформулировал ни одного «естественного социального закона»[15].

Отечественные ученые вплотную подошли к проблеме пересмотра значения позитивных методов исследования, однако отказаться от этих методов в рамках марксистской исследовательской парадигмы было попросту невозможно. Идея о необходимости интерпретации смыслов культур «здесь и сейчас», применительно к каждому конкретному случаю, с учетом личности конкретного исследователя, в противовес поиску общих социальных законов была неприемлема, на мой взгляд, в силу скорее внутренних, а не внешних причин. Зная Сергея Петровича, рискну высказать предположение, что для него такой отказ означал бы отказ от его социальных идеалов, которые могли бы воплотиться в жизнь в случае открытия таких законов, отказ от его учителей, которые посвятили жизнь поиску таких законов и завещали своим последователям продолжать этот поиск. Я могу ошибаться, но мне такая трактовка представляется наиболее правдоподобной.

Вернемся, однако, к загадке неизданных рукописей и добавим к ним еще одну. После смерти Б. К. Малиновского среди его бумаг была найдена рукопись «Научная теория культуры», которая была издана его учениками в 1944 г.[16] Это своеобразная итоговая работа ученого, в ней расматриваются общие вопросы теории культуры. В предисловии к изданию 1944 г. ученик Малиновского Х. Кейрнс осторожно заметил: «Некоторые из идей этой теории в зачаточном состоянии можно найти уже на первой странице его самой первой книги, опубликованной больше тридцати лет назад; другие идеи излагаются здесь впервые, — и добавлял: — по крайней мере, в их разработанной форме»[17]. Получается, что итоговая книга почти не содержит новых идей? Или задача, поставленная автором, оказалась ему не по силам? Или же проблема во все тех же

[14] Цит. по: Никишенков А. А. История британской социальной антропологии. СПб., 2008. С. 406.

[15] Там же. С. 407.

[16] Malinowski B. A scientific theory of the culture and other essays. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1960.

[17] Кейрнс Х. Предисловие // Б. К. Малиновский и научная теория культуры. М., 2005. С. 10.

«несуществующих» социологических законах? А. А. Никишенков в одном из разговоров, заметил: «На книгу о теории культуры Малиновского почти не ссылались, она оказалась невостребованной. А вот, скажем, его "Дневник в точном значении слова", наоборот, стал сенсацией»[18].

Аналогия очевидна. Британская социальная антропология после неудач творцов структурно-функционального метода оставила этот путь, переключившись на интерпретацию культур.

Однако не следует думать, что поиск социальных законов оставили все антропологи: это была лишь магистральная линия. Скажем, исследователи Йельского университета продолжают пополнять материалами «Региональную картотеку данных по межчеловеческим отношениям» (англ. Human relations area files, сокращенно — HRAF. — *А. Т.*). Работа «Социальная структура» основателя этой картотеки — Джорджа Питера Мердока — имеет по данным 1980 г. самый высокий индекс цитирования среди всех кросс-культурных исследований[19]. Так может быть, не стоит совсем отказываться от методик квантификации, разрабатывавшихся М. В. Витовым и С. П. Поляковым?

[18] Из личной беседы с А. А. Никишенковым.

[19] См. подробнее: Коротаев А. В. Джордж Питер Мердок и школа количественных кросс-культурных (холокультуральных) исследований // Мердок Дж. П. Социальная структура. М., 2003. С. 504.

М. Файзуллаев

Слово об учителе

По завершении в 1969 г. первого курса студенты истфака Таджикского национального университета были направлены для прохождения археологической практики в экспедицию по изучению раннесредневекового памятника Калаи Кахкаха II в Шахристанском районе Согдийской области Таджикской ССР. Руководил экспедицией академик Н. Н. Негматов. В том же году в Шахристане работала Среднеазиатская археолого-этнографическая экспедиция исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова под руководством Сергея Петровича Полякова.

Почти каждый вечер после рабочего дня к нам приходили сотрудники и студенты МГУ и беседовали с таджикскими студентами. Мне, первокурснику, нравились беседы с С. П. Поляковым, оставившие глубокий след в моей памяти. Я продолжал учебу на истфаке Таджикского госуниверситета и никогда не помышлял о переходе в другой вуз. По окончании третьего курса в 1971 г. меня перевели на истфак МГУ — тоже на третий курс, чтобы легче было сдать экзамены по предметам, отличавшим программы двух университетов, и в дальнейшем успешно учиться. Осуществляя перевод, в республике мне дали указание, чтобы я шел учиться на кафедру истории КПСС. Проучившись семестр на этой кафедре, я случайно увидел в коридоре истфака С. П. Полякова и сразу же попросил его помочь перевестись на кафедру этнологии. Кроме различия в учебных программах МГУ и ТНУ, мне следовало сдать еще и предметы, изучаемые в первом семестре студентами кафедры этнологии. С. П. Поляков согласился помочь и сразу же вплотную занялся моими проблемами. Это помогло мне преодолеть относительный языковой барьер (ведь у себя, в Таджикистане, я учился в таджикской группе), сдать разницу, овладеть методикой работы с учебной и научной литературой и т. д. Сергей Петрович порой приходил ко мне в общежитие, в Главном здании МГУ. После моих первых успехов часто приглашал меня на встречи и лекции в различных научных центрах г. Москвы, на экскурсии и в поездки с его участием по достопримечательностям и историческим местам г. Москвы, в музеи и т. д.

В 1972 г., по окончании первого года учебы на кафедре этнологии, когда мы готовились к экспедиции в Среднюю Азию, я познакомился с его прекрасной, всегда заботливой супругой, Лидией Ивановной Богозовой. Будучи директором одной из средних школ г. Москвы, Л. И. Богозова скрупулезно занималась обес-

печением экспедиции продуктами питания, различными бытовыми предметами, помогала в решении хозяйственных проблем, налаживании нормальных бытовых условий, чем снискала наши симпатии. Я же прежде всего не могу забыть, что Сергей Петрович и Лидия Ивановна приняли меня в своем доме как родного сына: почти половина времени моей учебы — годы студенчества, стажировки и аспирантуры — прошли в их квартире.

Сергей Петрович Поляков посвятил всю свою жизнь изучению населения Средней Азии. Среднеазиатской проблематикой он начал заниматься будучи еще студентом, в 1954 г., впервые посетив ряд районов Южного Казахстана и Кыргызстана в связи с изучением дунган. По окончании МГУ в 1955 г. его оставили работать на кафедре этнографии (теперь — этнологии), где он проработал всю свою жизнь.

Начиная с 1957 г. С. П. Поляков занимался средневековой этнической историей туркменского народа. Счастливо сочетая в себе талант археолога и этнографа, он осуществил обширные раскопки средневековых погребений на территории Туркменистана, написав по результатам исследований монографию «Этническая история северо-западной Туркмении» (М., 1973), ставшую заметным вкладом в изучение этнической истории туркмен.

В 1966 г. С. П. Поляков организовал и возглавил Среднеазиатскую археолого-этнографическую экспедицию (с 1983 г. Среднеазиатская комплексная экспедиция — СКЭ). С этого времени на протяжении почти четверти века его научные интересы были связаны с Таджикистаном.

Свою научную и экспедиционную деятельность С. П. Поляков посвятил изучению истории, археологии и этнографии народов Средней Азии, в частности, таджиков и Таджикистана. Собранный СКЭ более чем за 30 лет огромный фактический материал позволил С. П. Полякову раздвинуть хронологические рамки его научных работ — к важнейшим из которых принадлежат «Традиционализм в современном среднеазиатском обществе» (М., 1989) и Средняя Азия X—XX веков (М., 1993) — на тысячу лет вглубь истории.

В рамках СКЭ были проведены раскопки средневековых погребений на севере и юге Таджикистана, давшие обширный материал для анализа разработанным С. П. Поляковым методом математического извлечения сопоставимой информации из археологических и этнографических данных. В состав экспедиции входили археологи, этнографы, антропологи и архитекторы, силами которых изучались этническая история народов Таджикистана, их духовная культура, культовые сооружения, жилище, орнамент, украшения, традиционное хозяйство и др. По материалам СКЭ написаны монографии, учебники, десятки научных статей, защищено около сорока студенческих дипломных работ, семь (если не больше) кандидатских диссертаций. К числу последних принадлежат: «Таджикские женские ювелирные украшения (некоторые аспекты исследования» Л. А. Чвырь (1972), «Тюркоязычное население Северного Таджикистана (расселение и хозяйство)» Н. А. Ахмадеева (1983), «Таджики предгорий Северного Таджикистана. Хозяйство и социальная организация (конец XIX — первая треть XX вв.)» М. Файзуллаева (1987), «Население Северного Таджикистана (формирование и расселение)» В. И. Бушкова (1988), «Система традиционного воспитания детей в узбекских сельских семьях» Н. Х. Азиимовой (1987) и другие.

С. П. Поляков неустанно помогал готовить местные кадры этнографов в Таджикистане. Неоднократно знаниями и умелым руководством оказывал практическую научную помощь — в качестве оппонента кандидатских и докторских диссертаций, научного консультанта, редактора монографий. Яркий пример практической помощи С. П. Полякова — археолого-этнографические коллекции, лично собранные им в разные годы работы в экспедициях на территории Средней Азии и подаренные Согдийскому областному историческому музею. Таковы, например, собрание средневековых караханидских монет из кишлака Ворух (1985), античный алтарь из мазара Ходжа Такравут (Таккабурх) в Канибадамском районе (1978) и многое другое. В СКЭ в течение нескольких сезонов проходили археологическую и этнографическую практику студенты ХГУ (ранее ЛГПИ) и ТНУ (прежде ТГУ). С. П. Поляков читал спецкурс по этнической истории Средней Азии на историческом факультете Таджикского национального университета (1968), выступал на семинаре, посвященном бытовому исламу, в Исфаринском районе (1985), в гг. Худжанде, Душанбе и других, — всюду следуя примеру тех мудрых, о ком А. Рудаки писал:

А мудрые, чтоб каждый услыхал их,
Хваленья знанью высекали на скалах.

Да, именно популяризируя знания и науку, он воспитывал своих коллег, учеников и почитателей.

Среднеазиатская комплексная экспедиция МГУ стала хорошей школой полевой работы, школой родиноведения для многих десятков студентов вузов Душанбе и Худжанда. С. П. Поляков подготовил кадры не только для научных учреждений или высшей школы. Ряд бывших студентов и аспирантов, принимавших участие в исследованиях СКЭ, работают сейчас учителями, редакторами издательств, в различных государственных учреждениях.

С. П. Поляков поддерживал длительные творческие контакты с учеными Таджикистана. К их числу принадлежали Н. Негматов, У. Пулатов, А. К. Мирбабаев, И. Мухитдинов, Ш. Юсупов, У. Джахонов, В. Ранов, М. Бабаханов, с уважением относившиеся к С. П. Полякову и считавшие его близким другом. С автором этих строк профессор С. П. Поляков поддерживал постоянную связь и в трудные для нашей республики годы, с помощью переписки или звонков по телефону поддерживал меня морально, утешал и вселял веру в лучшее будущее. Он был лучшим советником нашей большой семьи, бывал в гостях у всех моих родственников.

Вспоминая сегодня с теплотой и сыновней любовью Сергея Петровича Полякова, я считаю, что: *назиданье учителя превыше назидания отца.*

Светлая память о профессоре Сергее Петровиче Полякове всегда останется в сердцах его таджикистанских друзей и членов моей семьи.

Раздел II. Мусульманский Восток: личность и общество

С. Н. Абашин

Махалля в Ошобе

В 1997 г. американский антрополог Морган Лью и исследователь из Кыргызстана Эртабылды Сулайманов в статье «Жизнь в махалле: значения городских узбекских кварталов в Оше» сформулировали свой взгляд на узбекскую махалля (маҳалла) как на «пространство, в котором происходят "циркуляции" или "течения" (то есть регулярные движения) людей, информации и денег особенно плотно, быстро и интенсивно»[1]. Такой взгляд, по их мнению, позволяет видеть в махалле не выражение изолированной и неизменной «сущности народа», а «уникальное место», пронизанное «транслокальными течениями». Они дают еще одно — более описательное — определение махалли: «плотно и компактно организованная группа, состоящая из единиц жителей, как правило, из одноэтажных наземных домов»[1]. Каждый дом (или двор) — это семейная, экономическая и социальная ячейка махалли. Циркуляции людей — это «взаимопосещения между друзьями, где мужчины, женщины, дети, взрослые и пожилые каждого хозяйства участвуют в разных социальных кругах», при этом многие семьи знают друг друга на протяжении жизни нескольких поколений. Вместе с циркуляцией людей происходит обмен информацией и идеями. Местные жители знают все о происходящем в махалле, и это закрепляет данную территорию за ними, закрывая ее для чужих. Циркуляция ресурсов — взаимные обмены на туях, которые создают сеть взаимных обязательств, перераспределяют капитал и помогают «держать общину цельной». Все это вместе взятое, а не «узбекский характер», создает у местных жителей «чувство дома», «чувство общины». Конечно же, их жизнь не замыкается в пределах махалли, но самые важные и значимые события их личной биографии происходят внутри этого сообщества. Другими словами, одна из главных черт махалли — ее территориальность, известная изолированность и замкнутость в рамках определенного физического пространства[2]. Хотя метафора движения не должна была бы заострять внимания на границах,

[1] Лью М., Сулайманов Э. Жизнь в махалле: значения городских узбекских кварталов в Оше // Все про Ош. Вып. 1. Из материалов междунар. конф. «Ош на пороге XXI века: из глубин истории в цивилизованное будущее». 9—12 окт. 1997 г. Ош, 1998. С. 103.

[2] Справедливости ради скажу, что в другой работе М. Лью пишет, что смыслы общинной жизни и социальные отношения не обязательно сводятся к территориальности (Liu M. Under Solomon's throne: Uzbek visions of renewal in Osh. Univ. of Pittsburgh Press, 2012. P. 107).

авторы, тем не менее, создают их, вводя понятие пространственной «плотности» циркуляций и привязывая ее к территории.

Я, разумеется, не отрицаю того, что между пространством социальным и физическим существует гомологическая общность и что той или иной конфигурации социальных сетей часто соответствует определенным образом организованная территория[3]. Однако было бы ошибкой рассматривать локальные практики и идентичности исключительно через призму физического пространства. На мой взгляд, различные практики и идентичности представляют собой кластеры отношений, которые имеют свою собственную — в том числе территориальную — конфигурацию, накладываясь друг на друга, а иногда почти совмещаясь и производя впечатление нераздельных и взаимозависимых, или же существуя параллельно, не пересекаясь и заметно не взаимодействуя. Вместе взятые, эти кластеры образуют сложный (и довольно запутанный для чужака) лабиринт путей, движений, потоков, возможностей и ограничений. Территория, или территориальность, возникает здесь не как условие, а, скорее, как результат взаимного наложения всех такого рода отношений. Этот ракурс облегчает видение в том числе тех внешних воздействий, которые испытывает на себе локальное сообщество, и тех изменений, что вызываются этими воздействиями и создают большое число вариантов социальных стратегий и интерпретаций. Именно об этом пойдет речь в предлагаемом очерке, посвященом махалле в кишлаке Ошоба, где я проводил исследования в 1995 и 2010 гг.[4]

Махалли и махалля-туй в Ошобе

О прошлом махаллей в Ошобе известно не много. Таджикский этнограф Н. О. Турсунов писал в книге «Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX вв.»[5]: «Ошоба состояла из восьми жилых кварталов: Бутка махалля, Кичкина Бутка, Урта, Кичкина Урта, Катта кутан, Кичкина Кутан, Катта курган и Кичик курган (перечислены по течению Сая, сверху вниз). В последнем, на высоком месте, находилось укрепление, в котором раньше жило население. […] Население названных кварталов по этническому составу объединялось в три прихода. Вначале четыре семейно-родовые подразделения узбеков-“каракитайцев” создали четыре жилые квартала: Ниязмухамед — Бутку, Элкунди — Урта-махалля, Малай-мерган — Кутан, Мирфайзи — Курган. По мере роста населения каждый квартал разделился на две части».

[3] См.: Бурдье П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // Бурдье П. Социология политики / Сост. Н. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993. С. 35—52.

[4] Настоящая статья представляет собой сокращенный вариант главы книги, которую я готовлю к изданию. Хочу выразить признательность Елене Лариной за приглашение участвовать в сборнике, посвященном памяти Сергея Петровича Полякова, с которым я был знаком много лет и которого считаю одним из замечательных российских этнографов.

[5] Турсунов Н. О. Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX вв. (историко-этнографические очерки). Душанбе: Ирфон, 1976. С. 228—229.

Эта версия вполне отвечает тому, что я услышал в Ошобе примерно 30 лет спустя. Мои информаторы тоже говорили, что первоначально кишлак состоял из четырех махаллей, каждая из которых представляла собой группу близких родственников. Правда, между моей и турсуновской версией есть различия: мои информаторы подчеркивали, что отправной точкой для отделения махаллей друг от друга служило разное родство по материнской/женской линии — первые ошобинцы брали жен из разных кишлаков, и потомки таких брачных союзов выделялись в самостоятельные сообщества.

В процитированном тексте обращает на себя внимание то, что Турсунов различал махалли определенных частей Ошобы и даже называл их «жилыми кварталами». Перечисленные им названия махаллей определенно указывают на некий географический ориентир: *ўрта* означает «средний» (или «центральный»), *қўтон* — «огороженное место, где держат скот», *қўрғон* — «большой двор с высокими стенами». В последнем случае речь идет о вполне конкретном кургане — небольшой крепости со стенами из камня, располагавшейся чуть ниже нынешнего центра кишлака (сейчас здесь находится комбинат по производству ковров и паласов, но следы каменной кладки еще различимы). Местные предания связывают основание Ошобы с этим курганом, и даже главный канал-арык (*ариқ*), берущий начало в Ошоба-сае и орошающий большинство участков, называется Курган-арык. Четвертое название — *бўтқа* — означает «каша», но слово это имеет и другие значения: «беспорядочный» (что, быть может, указывало на беспорядочное, бессистемное расположение домов и участков), «топь», «болото».

Позже все четыре первоначальные махалли разделилась на две новые, сохранившие в своих названиях имя махалли-«прародительницы» — с добавлением прилагательного «большая» (*катта*) или «малая» (*кичкина, кичик*), что, видимо, было связано с различиями в их людности[6].

Таковы примерно исходные данные о махаллях Ошобы, имевшиеся в моем распоряжении к началу исследования. Несмотря на скудость информации, она в целом вписывалась в схемы и описания махалли как жилого квартала, небольшой территориальной ячейки города или большого селения, соседской общины, которые господствовали и, по сути дела, продолжают господствовать в научном и околонаучном понимании. Во время поездки в Ошобу в 1995 г. вопрос о махалле одним из первых привлек мое внимание. Я не сразу осознал, что имею дело с ситуацией, противоречащей всему, что я до того читал о махалле, в том числе и тому, что писал о ней Н. О. Турсунов.

Прежде всего, я столкнулся с тем, что прежние названия махаллей, упомянутые у Турсунова и в старых архивных документах, практически вышли из употребления в повседневной жизни кишлака, особенно людьми среднего возраста и молодежью; теперь в ходу совсем другие наименования (см. ниже). Приложив некоторые усилия, с помощью стариков, еще помнивших старые названия, хоть и путавших их, я сумел соотнести современные названия со старыми. Оказалось, что указания на территориальное расположение махаллей, содержавшиеся в

[6] Н. О. Турсунов добавляет прилагательное «катта» к названиям только двух махаллей, но их оказалось, как я и предполагал, четыре (как и четыре с эпитетом «кичкина»).

старых названиях, были забыты: новые названия были образованы от имен или прозвищ людей — которые в недавнем прошлом на протяжении ряда лет обслуживали особые ритуальные пиршества — *катта-тўй,* или *маҳалла-тўй.* Эти новые названия не оставались неизменными, а порой имели несколько вариантов, употреблявшиеся в зависимости от того, чье имя в памяти говорящего запечатлелось более отчетливо.

Старые и новые названия махалля в Ошобе

Старое название	*Новое название*
Катта-Бутка-махалля	Юсуп-раис-махалля
	Махсумова-махалля
Кичкина-Бутка-махалля	Ваххоб-джинни-махалля
Катта-Урта-махалля	Рахим-кийшик-махалля
Кичкина-Урта-махалля	Дума-махалля
Катта-Кутон-махалля	Сапар-хальпа-махалля
Кичкина-Кутон-махалля	Ашурали-егчи-махалля
	Абдумалик-дуппириш
Катта-Курган-махалля	Ошвоки-махалля
	Кози-раис-махалля
Кичкина-Курган-махалля	Одина-аксакал-махалля
	Джура-султан-махалля

Изменение названий махаллей было связано, как я мало-помалу выяснил, с трансформацией понимания самого термина «махалля». Он стал употребляться в Ошобе не для обозначения какой-то определенной территории, а для описания системы отношений между людьми, участвовавшими в упомянутом ритуале катта-туй, устраиваемом каждым мужчиной в махалле. Теперь членами одной и той же махалли могли быть люди, проживающие на разных улицах или в разных частях кишлака, а близкие соседи, наоборот, могли принадлежать к разным махаллям. Более того, членами махалли продолжали оставаться и все уехавшие из Ошобы и постоянно живущие в других местах — как поблизости, так и в отдаленных селениях и городах. Право/обязанность участия в ритуале (и, соответственно, членство в махалле) наследовалось по мужской линии; о случаях перехода из одной махалли в другую мне слышать не приходилось. Принадлежность к махалле была связана с понятием долга, или обязанности (*қарз*), которые ее члены имели друг перед другом. Для объяснения этого понятия, опишу, что́ представлял собой и чему был посвящен ритуал катта-туй.

Каждый взрослый и женатый мужчина должен был, в соответствии с местными обычаями, раз в жизни организовать пиршество для своей махалли, пригласив на него всех мужчин, угостить их пловом и раздать угощение для их домашних. В этом состояло главное условие общественного долга. В редких случаях житель Ошобы, по своему желанию и, видимо, для создания более широкой сети личных отношений, мог устроить катта-туй и для других махаллей. Так поступил, например, Султанназар-нонвой, устроивший пир для двух махаллей

(точные мотивы его поступка мне не известны): Ваххоб-джинни-махалли, к которой он принадлежал, и Дума-махалли. Ритуал по отношению к «неродной» махалле имел усеченный сценарий — ограничивался угощением пловом (без раздачи угощения родственникам приглашенных). Соответственно, проведение туя для чужой махалли не означало возникновения долга; Султанназар и его дети не становились отныне ее членами.

Катта-туй не связан напрямую с каким-либо конкретным событием в жизни человека. Правда, в прошлом было иначе. Пожилые люди иногда называли этот ритуал *ўғил-тўй* (пиршество в честь сына), что указывает на его связь с обрядом обрезания мальчика[7]. Видимо, еще в первой половине XX в. эта связь была для жителей Ошобы достаточно очевидной, но в 1920—40-е гг., когда население испытывало большие экономические трудности, обрезание (*чупрон*) стали обставлять гораздо скромнее, с участием одних только ближайших родственников, а дорогостоящее коллективное пиршество для махалли — откладывать — из-за недостатка средств. В результате эти два ритуала полностью отделились друг от друга и стали существовать порознь — так, например, в организации катта-туя родители и родственники матери ребенка уже не принимали участия, а ведь это один из обязательных элементов пиршества по случаю обрезания.

В 1990-е гг., когда я жил в Ошобе, люди среднего и молодого возраста уже не видели какой-либо связи катта-туя с обрядом обрезания. Однако большинство моих собеседников говорили, что ритуал можно провести только после рождения первого сына, причем отмечался не самый факт его рождения, а обретение отцом мальчика статуса настоящего мужчины, и поэтому не нужно было устраивать нового угощения по случаю рождения других сыновей — долгом считался лишь один катта-туй. Время проведения туя не было строго привязано к моменту рождения ребенка или к какой-то дате после него (обычно пиршество по случаю обрезания проводится на третий, пятый или седьмой год жизни ребенка), хотя и считалось желательным, чтобы ритуал был совершен до свадьбы первого сына. Если в семье рождались одни девочки, их отец вставал перед выбором: он мог организовать обычный катта-туй, сославшись на то, что важно выполнение долга, связанного со статусом отца, а не пол ребенка; или же мог придать этому мероприятию дополнительную легитимность, совместив проведение катта-туя со свадебными обрядами, выдавая дочь замуж. Аргументация повода для проведения катта-туя не была строго формализованной и зависела от обстоятельств. Но в любом случае долг этот был обязательным и нарушение его, например, задержка с проведением катта-туя, вызывала осуждение окружающих, а характеристика «он не делал туя» считалась негативной и обидной.

Еще одна интересная особенность этого долга, или морального обязательства, заключается в том, что его можно наследовать. Мой информатор К. (из Катта-Кутон-махалли) рассказал, что свой первый катта-туй он организовал в 1951 г. — за отца, который умер, не успев при жизни провести этот ритуал. Спустя всего два

[7] См. подробнее: Снесарев Г. П. К вопросу о происхождении празднества суннат-той в его среднеазиатском варианте // Занятия и быт народов Средней Азии / Отв. ред. Н. Кисляков. Л.: Наука, 1971. С. 256—273; Басилов В. Н. Суннат-той в ферганском кишлаке // Этногр. обозрение. 1996. № 3. С. 99—114.

года К. снова собрал махалля на угощение — теперь уже по случаю рождения первого сына, т. е. второй ритуал был выполнением его собственного долга.

Организация махалля-туя

Чтобы понять, каким образом возникал долг, надо обратиться к тому, как катта-туй проводился.

Катта-туй проводили в определенное время года — с февраля по первую половину апреля, когда сельскохозяйственные работы еще не развернулись в полную силу и у ошобинцев было время для общения и развлечений. За такой «сезон» в одной махалле могли организовать, в зависимости от числа ее членов, один-два десятка туев, т. е. один или два туя в неделю.

Накануне самого первого пиршества в сезоне собирался совет (*маслаҳат-оши,* букв. «совещательное угощение»), на котором махаллинские активисты при участии стариков, придававших своим присутствием необходимый авторитет собранию, устанавливали очередность проведения заявленных катта-туев, определяли число членов махалли и количество необходимых продуктов, какое каждый заявитель должен был предоставить, и выбирали людей (*хизматчи*), на кого возлагалось обслуживание пиршества. Совет — важный этап, когда махаллинское сообщество после многомесячного «периода затишья» возобновляло свою деятельность и свои связи и даже в некотором смысле формировалось заново: внутри махалли определялись изменившиеся или подтверждались прежние иерархия и авторитеты, утверждались те или иные нововведения в процедуре ритуалов. На такие собрания нередко специально приходили представители власти, которые рассказывали собравшимся о своих инициативах и решениях по самым разным вопросам жизни кишлака.

Все основные решения совета касались организации общемахаллинской трапезы, к которой, по сути дела, и сводится самый ритуал.

Центральным блюдом трапезы служил плов (*палов,* часто также именуемый словом *ош,* т. е. «еда»). Надо сказать, что на катта-туях в Ошобе готовили плов, не совсем обычный для Ферганской долины: сначала в большом котле-казане (*қозон*) разогревали 20 кг топленого масла (*ёғ*), потом туда клали немного мяса, 1,5—2 мешка моркови и 3—4 кг лука и всю эту смесь обжаривали, после чего наливали воду и насыпали до 70 кг риса; когда вода выкипала, казан накрывали куском ткани и держали на медленном огне до готовности плова, после чего в середине рисовой массы делали углубление, из которого в отдельный котел вычерпывали масло. Готовое кушанье раскладывали по большим керамическим блюдам (*тоғора*): сначала масло, потом сам плов и сверху — сваренный в отдельном котле кусок мяса. Вместе с пловом подавали лепешки и чай. Топленое масло в данном случае — ошобинская особенность: в соседних кишлаках большой плов обычно готовят на растительном масле (как правило, хлопковом) и никакой особой процедуры разливания его по тарелкам не имеется.

Хозяину очередного ката-туя предлагалось закупить все необходимые продукты для приготовления угощения, исходя из числа членов махалли, определенного на совете. А. С. из Кичкина-Бутка-махалли проводил катта-туй в 1989 г.

Он истратил на угощение 300 кг риса, 12 мешков муки, 400 кг моркови, 50—60 литров сливочного масла, зарезал одного бычка (*новвос*) — и все это, не считая издержек на отдельное угощение для знакомых и родственников. М. из Катта-Кутон-махалли в 1977 г. потратил на угощение до 300 кг риса и приготовил около 3 тыс. лепешек, из которых примерно 2,5 тыс. раздал членам своей махалли — четыремстам семей (при этом в махалле было, по его словам, 250 глав семей — не считая женатых мужчин, живших с родителями). Н. из Катта-Курган-махалли организовывал туй в начале 1980-х гг.; ему потребовалось для этого более 300 кг риса, около 80 литров топленого масла, 16 мешков муки (3,6 тыс. лепешек), 4 мешка (280 кг) моркови и один бычок — судя по количеству лепешек, число семей в этой махалле достигало пятисот. Махалли Катта-Кутон и Катта-Курган считались самыми большими в Ошобе.

На совете определялся также набор предметов, необходимых для организации угощения. В него входили большие котлы (*катта-қозон, маҳалла-қозон*) для приготовления плова, маленькие — для топления масла, несколько десятков (от шестидесяти до двухсот) больших блюд, в которые раскладывают угощение, самовар для заваривания чая, пиалы, чайники, скатерти-дастарханы (*дастурхон*), столы, скамейки и пр. Обычно у каждой махалли все это имелось — предметы хранились в доме, где в последний раз проводился туй. Участники совета проверяли, все ли в пригодном состоянии, не нужно ли что-то добавить или заменить.

Любопытно происхождение упомянутых ритуальных вещей. Что-то из этого было приобретено на средства колхоза в 1930—50-е гг. и находилось на его балансе. Что-то приобретал на свои деньги тот или иной член махалли и затем передавал в общее пользование. По рассказу упомянутого К., в 1951 г., готовясь к своему первому катта-тую, он купил два алюминиевых котла и передал их в распоряжение своей махалли. В 1970—80-е гг. многие предметы, необходимые для организации ритуала, покупались уже вскладчину — с каждой семьи собирали на это деньги. Эти «биографии» вещей указывают на то, как поддерживались махаллинские отношения в разные периоды: какое-то время их субсидировал колхоз, потом — зажиточные и влиятельные ошобинцы, и наконец возобладал принцип эгалитарного принуждения.

Как я уже упоминал, на совете выбирали людей, которые отвечали за организацию катта-туев, — *хизматчи,* или служителей. Их число не превышало шести: один человек готовил основное угощение — плов, другой его раздавал, третий разливал масло, четвертый раздавал хлеб, пятый резал животных и раздавал мясо, шестой созывал гостей. Один служитель часто выполнял несколько функций: например, глашатай резал бычка и раздавал мясо, или один и тот же человек раздавал плов и хлеб. Одного из этих хизматчи — нередко того, кто раздавал плов, — назначали главным (*тўйбаши*). Прочих помощников (кроме этих шести) — тех, кто выполнял различную подсобную работу, — хозяин мероприятия выбирал сам из числа друзей и родственников. При этом он не имел права вмешиваться в порядок работы хизматчи, назначенных на махаллинском совете (например, указывать, что кому из них делать), и даже самостоятельно брать и распределять продукты.

В советское время за выполнение своих обязанностей служители получали от устроителя катта-туя символические подарки — халат (*тўн*), летний легкий ха-

лат (*яктак*) и поясной платок (*белбоо*). У каждого из них за сезон набиралось по нескольку таких халатов, рубах и платков, но эти подарки не имели потребительной стоимости: их не использовали по назначению (даже размеров не подбирали) и их нельзя было рассматривать как доход; чаще всего эти вещи повторно использовали в том же качестве — перекладывали в новый узелок и дарили другому человеку по какому-нибудь ритуальному поводу, которых в кишлаке всегда хватало. В середине 1990-х гг. в Ошобе обсуждался вопрос о замене подарков их денежным эквивалентом — называли сумму 15 тыс. рублей (около 3 долларов США), но и это вряд ли можно было назвать большим доходом. Работа на катта-туе рассматривалась скорее как общественная обязанность, нежели вид подработки. В прошлом ее рассматривали как почетную, и поэтому туйбаши часто выбирали из числа таких людей, как председатель сельсовета, председатель колхоза, бригадир, мираб или пятидесятник.

Не случайно махалли Ошобы получили названия, происходящие от имен тех или иных хизматчи. Ритуальный служитель должен был иметь репутацию человека, ставящего интересы сообщества выше личных интересов. Раздача плова, мяса, масла и хлеба на катта-туе считалась серьезным, ответственным делом: исполняя эти функции, хизматчи обязаны были строго придерживаться принципа равенства всех членов махалли (некоторое неравенство в угощении — чуть больше плова, чуть больше мяса — допускалось только в отношении гостей преклонного возраста, либо имеющих высокий религиозный или иной социальный статус). Служителям запрещалось, например, выделять друзей или родственников — это грозило вызвать недовольство и конфликты. Для хизматчи участие в обслуживании ритуала служило своего рода демонстрацией их знаний о местном сообществе. Туйбаши же должен был быть настоящим знатоком генеалогической и биографической информации — знать всех жителей селения (прежде всего, своей махалли), их возраст, социальные и родственные отношения — ведь от этого зависели процедура раздачи угощения, порядок размещения участников пиршества за столом и т. п. Он не имел права ошибиться в отношении статуса того или иного участника ката-туя, кого-то обидеть. Должен был быть экспертом по части проведения самого ритуала, быть его хранителем, а при необходимости — и реформатором. Не у всех это получалось, и некоторых туйбаши заменяли более подходящими для этого людьми. Считалось, однако, что если человеку прежде доводилось занимать ту или иную ответственную должность или выполнять важную социальную функцию, он уже имел необходимые знания и навыки для выполнения ритуальных обязанностей. Поэтому на роль туйбаши на катта-туе часто выбирали пожилых людей — бывших чиновников, обладавших, в силу прежней деятельности, «социальным капиталом» и охотно соглашавшихся с возложенными на них ритуальными обязанностями.

Угощение и обмен дарами

Проведение катта-туя занимало три дня: первый день — подготовительный, второй и третий — собственно пир, на который собиралась махалля.

Утром первого дня в доме устроителя пиршества накрывали завтрак для ближайших соседей и родственников. Днем устраивали чтение Корана (*хатми-қуръон*), на которое приходили старики и мулла, не обязательно принадлежавшие к той же махалле, что и хозяин дома. Это — единственный религиозный элемент в ритуале. Для присутствующих готовили отдельный плов и резали овцу или козла — этим занимались люди, приглашенные устроителем туя. В этот же день во дворе дома устанавливали два-три больших и несколько маленьких котлов, резали бычка — а в прошлом (до середины прошлого века), как утверждают местные жители, — чаще лошадь; богатые люди могли позволить себе и верблюда. Вечером в доме собирались юноши и мужчины среднего возраста, — с тем, чтобы нарезать морковь для общего плова. Это, в общем-то хозяйственное, мероприятие сопровождалось отдельным угощением (супом на мясном бульоне), и, по словам информаторов, его участники всю ночь напролет пили водку и веселились.

Утром второго дня глашатай созывал членов махалли — мужчин на катта-туй. (Так поступали лишь при проведении первого в сезоне пиршества — о дате и месте проведения следующего объявляли заранее, на предыдущем туе.) В полдень члены махалли собирались и рассаживались по местам, установленным туйбаши. Если было прохладно, гости (числом до нескольких сот) размещались в доме хозяина и в домах соседей. Они беседовали, пили чай, пришедшим разносили лепешки и сливочное масло — это называлось *нонушта,* т. е. «в счет завтрака». Примерно час спустя раздавали плов — из расчета одно блюдо-*тоғора* на четверых. В большинстве махаллей перед подачей плова гостей угощали супом (*шўрва*), но в некоторых махаллях (таких, как Ошвоки-махалля) ограничивались одним пловом. После подачи плова пиршество продолжалось еще с час, в течение которого гости беседовали, обсуждали новости и дела кишлака, а затем, после короткой молитвы и пожелания всяческих благ устроителю ритуала, расходились.

Третий день катта-туя был повторением второго — мужчины в дневное время снова собирались на плов. Но теперь процедура ритуала включала важную деталь — раздачу угощения домашним присутствующих членов махалли. За ним посылали женщин или детей. В прошлом угощение для каждой семейной пары махалли состояло из пяти лепешек, куска отварного мяса (0,5 кг) и тарелки *совутқа*[8]. В начале 1980-х гг. (по другой версии — двумя десятилетиями раньше) кусок мяса заменили шестой лепешкой (число праздничных подношений обязательно должно было быть четным, а прежде «шестым» компонентом считался кусок мяса). Такую замену объясняли тем, что число членов махалли сильно выросло (в результате общего роста населения) и, чтобы обеспечить всех мясом, пришлось бы забить слишком много скота.

Кроме семейных пар, лепешками наделяли связанных с махаллей одиноких людей — вдовых или разведенных (как мужчин, так и женщин), что представляло собой своеобразную форму социальной помощи. Лепешки относили и членам махалли, не имевшим возможности, вследствие траура или болезни,

[8] Рисовая каша, но без масла — ее готовили на бульоне, сваренном из мяса второго бычка, которое и раздавали для домашних участников катта-туя.

присутствовать на пиршестве. Любопытно, что право на лепешки имели и те члены махалли, что постоянно проживали за пределами Ошобы и фактически не принимали участия в катта-туях. Эти лепешки обычно доставались их близким родственникам, которые приходили на ритуал. Основанием для этого права считали либо то, что уехавшие некогда проводили свой катта-туй в Ошобе, либо собирались это сделать.

Угощение — шесть лепешек, — которое забирали домой, считалось важным символом взаимных связей и обязательств внутри махалли. Именно это прежде всего подчеркивали мои собеседники, объясняя, в чем заключается долг перед махаллей. Принять эти лепешки означало признать за собой долг вернуть шесть таких же лепешек и тем самым вступить в круговорот непрекращающихся дарообменов. Исполнение долга подразумевало обязательство организовать аналогичный махалля-туй и раздать всем членам махалли такой же набор продуктов.

В прошлом лепешки (а раньше и мясо) с катта-туя и еженедельные угощения пловом в течение двух месяцев на исходе зимы и ранней весной составляли существенную часть рациона питания ошобинцев, т. е. получается, что устроители ритуала — а это 10—15 семей за сезон в одной махалле — кормили остальные 100—200 семей. Так что ритуал выполнял функцию перераспределения материальных ресурсов между членами сообщества, — чаще всего от состоятельных к более бедным. Однако во второй половине прошлого столетия, особенно в 1970—80-е гг., перераспределительная функция катта-туя заметно ослабла. В это время доходы местного населения (от заработков по месту работы и подсобного домашнего хозяйства) стали довольно приличными, дефицита основных продуктов не ощущалось и питание семей, за редкими исключениями, не слишком зависело от махаллинских угощений. Долг перед махаллей перестал восприниматься как взаимопомощь и превратился по преимуществу в способ легитимации социальных статусов и социальных связей.

За кулисами махалли

Затраты на угощение стали скорее социальным обменом, нежели материальным, и иногда даже напоминали излюбленный этнографический пример — индейский потлач, т. е. щедрую раздачу (или уничтожение) ресурсов в обмен на уважение и признание социального статуса. Такой смысл любых ритуальных даров отметил еще французский социолог Марсель Мосс[9]. Применительно к Средней Азии первой об этом написала советский этнограф Ольга Сухарева[10].

[9] Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества, обмен, личность. М.: Гл. ред. вост. лит., 1996. (Тр. по социальной антропологии). С. 83—222.

[10] Сухарева О. А. Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1976. С. 26—32. См. тж.: Pétric B. Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique. Paris: Presses Univ. de France, 2002; Абашин С. Н. Вопреки «здравому смыслу»? (К вопросу о «рациональности / иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии) // Вестн. Евразии. 1999. № 1—2. С. 92—112.

Проблема, однако, в том, что во второй половине XX в. социальные связи внутри махалли постепенно теряли практическую значимость. Члены одной махалли, живущие в разных частях селения, а то и в разных селениях, за рамками ритуала могли очень мало взаимодействовать друг с другом, даже редко встречаться и не иметь никаких общих интересов. Кроме долга, в форме шести лепешек с катта-туя, их могло больше ничего не связывать. Ценность таких отношений для повседневной жизни девальвировалась, но ритуал, скрепляющий в момент его проведения людей в единое сообщество, тем не менее, продолжал бытовать и сохранял важность для жителей кишлака.

Как говорили мне многие ошобинцы, старые махалли стали исчезать уже в 1960-е гг.; до того все члены махаллей обязательно приходили на совместные пиршества и чужих на них не пускали, теперь же на катта-туях присутствовали в основном родственники, друзья, сослуживцы и соседи устроителя ритуала, а многие члены махалли, наоборот, перестали на них бывать: приходили лишь дети или женщины — чтобы забрать положенные лепешки — пресловутый долг. Обязательный ритуал превратился в публичную арену, за кулисами которой формировались и поддерживались совсем другие связи, подлинные социальные и материальные интересы сместились на периферию этого социального пространства, в сопутствующие катта-тую мероприятия, в которых принимали участие в основном родственники и близкие знакомые устроителя ритуала, а махалля, как таковая, потеряла значение, сохранив лишь функции «законного» повода и символа для пиршества.

В прошлом, кстати сказать, роль родственников и близких знакомых в махаллинской сети отношений особо не выделялась — это был один и тот же круг людей, с которыми приходилось ежедневно общаться по самым разным поводам. Все их действия регламентировались обычаем: так, родственники и близкие знакомые помогали в организации катта-туя, участвовали в его подготовке, на ритуал они приходили с гостинцами (конфеты, чай и пр.) и какими-нибудь небольшими подарками, получая взамен по окончании праздника *яктак* и *белбоғ,* иногда — за дорогой подарок — *тўн.* Раньше женщины приносили на все катта-туи несколько испеченных ими лепешек (обязательно четное количество — от четырех до восьми), завернутых в дастархан, отрез какой-нибудь ткани и маленький подарок, наподобие зеркала, чайника с пиалой и т. п., получая взамен, по окончании пиршества, ответные дастарханы — с двумя лепешками и сладостями, а также отрезом ткани такого же сорта, но другой расцветки. На рубеже 1980—90-х гг. этот обмен подарками был сокращен: мужчинам перестали вручать рубахи и поясные платки, а женщины перестали дарить друг другу ткани.

Главное изменение последних десятилетий состояло в том, что, под влиянием роста народонаселения и дифференциации видов деятельности, родственные и приятельские связи ошобинцев переросли рамки махалли, и, тем самым, более или менее строгая их регламентация, в том числе в ритуальной сфере, в значительной мере изжила себя. Тогда-то и возникла сложная игра разнообразных социальных статусов и ролей, которые нужно было подтверждать размерами и щедростью подарков и отдарков — в том виде, как их описывал Мосс. В периоды наивысшего относительного благополучия подарками могли служить

деньги, какая-нибудь мебель или баран — всё это запоминали, а нередко даже записывали в особую тетрадку, и, при ближайшей возможности, отдаривали ответным подарком — примерно той же или чуть большей стоимости. Причем, для совершения нового «витка» обмена, необязательно было ждать следующего катта-туя — «пространство» закулисных отношений распространялось и на другие ритуалы — например, свадебные, организация которых никак не была связана с махаллей.

Все обмены и отношения такого рода, как я уже отмечал, существовали на периферии махаллинского круга. Я имею в виду, что они не были связаны с ритуалом приглашения, угощения и одаривания членов махалли. Отношения в форме приема и угощения трехсот — пятисот человек два дня подряд в течение двух часов в определенной степени обезличились и унифицировались. Наибольшую важность приобрели связи, возникающие в процессе подготовки ритуала — происходящее параллельно с основным угощением — в отдельных комнатах, где собирались родственники, друзья и коллеги. Можно сказать, что катта-туй в последние десятилетия превратился в повод для организации неформальных встреч и угощения, в которых махалля, как таковая, уже не принимала участия. Эти встречи не были строго лимитированы по времени, кроме плова, на них выставляли более разнообразный ассортимент блюд, включая спиртное, что делало такие собрания еще менее регламентированными. Кого пригласили (или не пригласили), кто пришел (или не пришел), кто что делал и насколько охотно (или ничего не делал), кто что подарил (или не подарил), кто с кем сидел и о чем говорил и т. д. — вот что на самом деле больше всего интересовало людей при проведении катта-туя, с точки зрения местных общественных связей. И потом, после проведения ритуала, именно это служило предметом долгого и бурного всеобщего обсуждения, причиной размолвок или укрепления родственных и дружеских связей.

Кроме пиршества и ритуальных обменов, устроители катта-туев организовывали различные развлекательные мероприятия — скачки на лошадях и/или концерты. На них приходили все желающие, включая женщин и детей, — независимо от принадлежности к махалле. В этом случае затраты не были жестко регламентированы: каждый житель Ошобы, исходя из своих материальных возможностей, мог продемонстрировать односельчанам свое богатство и щедрость, пригласив популярных певцов и посулив богатые призы участникам состязаний. Иногда известные люди вступали в настоящее соревнование в расходах на такие мероприятия — наиболее дорогостоящие акции живо обсуждались и надолго запоминались жителями кишлака, становились предметом гордости и уважения, средством укрепления социального положения устроителя туя. Примеру наиболее богатых людей стремились подражать и люди среднего достатка, а за ними — и малообеспеченные, — дабы повысить свой социальный статус.

Государство и махалли в Ошобе

В Таджикской ССР, в отличие от Узбекистана, на протяжении всего советского времени махалля не привлекала к себе большого внимания. Единого объ-

яснения этому нет. Возможно, одна из причин — немногочисленность старинных городов, особенно на юге республики, и преобладание селений и поселков с аморфной внутренней структурой. Сосредоточенные в построенной почти с нуля столице — Душанбе, власти Таджикистана могли особенно не задумываться о символическом и социальном значении старых кварталов и не испытывали особого беспокойства по поводу того, как установить над ними милицейско-идеологический контроль. Не исключено также, что в Душанбе увидели — махаллинская тема монополизирована в Узбекистане[11], и нарочито закрывали на нее глаза, дабы не вступать в споры с соседом. А может быть, небольшая и небогатая республика просто не располагала необходимыми административными кадрами и средствами пропаганды, чтобы заниматься такими, в общем-то не самыми первостепенными, вопросами.

Лишь в начале 1980-х гг., вслед за принятием очередного закона о местном самоуправлении, было обнародовано правительственное постановление, в котором говорилось о создании органов общественного самоуправления — махаллинских советов в городах и кишлачных советов — в сельской местности. При этом задачи таких органов и процедура их формирования не были достаточно четко прописаны (как это было в положениях о махаллинских комитетах в Узбекистане) — эти вопросы должны были решаться с помощью инструкций областной и районной власти, а нередко просто по согласованию и устной договоренности между чиновниками разного уровня. В сельсовете Ошобы тогда было образовано семь кишлачных советов: два — в самом кишлаке и по одному — в выселках Гудас, Мархамат, Олма, Оппон и Шевар. Слово «образовано» я бы поставил в кавычки, потому что в действительности это решение было сугубо формальным. Гудас и Оппон уже существовали как отдельные сообщества и жили по своим правилам — название «кишлачные советы» лишь закрепило это состояние. Селение Мархамат еще только-только формировалось как самостоятельное сообщество; его жители осваивали участки, продолжая жить в основном в Ошобе и сохраняя прежние махаллинские обязательства. Остальные кишлачные советы существовали только на бумаге.

В 1991 г. был принят закон «О местном самоуправлении и местном хозяйстве в Таджикской ССР», согласно которому «органам территориального общественного самоуправления», включая «советы и комитеты микрорайонов, махаллинские, домовые и кишлачные комитеты, общественные формирования и объединения населения, собрания граждан» и «иные формы непосредственной демократии», разрешалось получать статус юридического лица и заниматься хозяйственной деятельностью под контролем местных советов[12].

Принятие закона стало причиной попытки реформировать самоуправление в Ошобе, несмотря на распад СССР и начинавшуюся гражданскую войну в Таджикистане. В 1992 г. было принято новое решение о разделе сельсовета на мелкие территориальные единицы, получавшие, вместо кишлачных советов, название

[11] В Узбекистане махалле придается значение одного из краеугольных камней нациестроительства. При этом она преподносится как явление, имеющее исключюючительно узбекские корни. Суждения, идущие вразрез такой трактовке, воспринимаются весьма болезненно.

[12] Новые законы Республики Таджикистан. Ч. 3. [Б. м., б. и.], 1991. С. 6.

«махаллинских комитетов». Таких комитетов было сформировано одиннадцать. Нарезанные сельсоветом махалли имели мало общего с действительностью. Жители самой Ошобы, как и Олмы и Шевара, продолжали собираться на катта-туи в соответствии с прежними правилами и ничего не знали о новых махаллинских комитетах. Жители же Оппона и Мархамата, уже отделившиеся в свои сообщества и ставшие проводить собственные ритуалы, оказались более восприимчивыми к новшествам — в этих селениях появились председатели махаллинских комитетов, в частности, взявшие на себя обязанности туйбаши. В этих селениях руководству сельсовета удалось провести еще одну реформу — отменить раздачу лепешек на туях, практиковавшуюся в махаллях Ошобы. Это нововведение прошло безболезненно, потому что сам факт выхода из старой махаллинской сети, которая держалась на понятии долга, уже означал отказ от лепешек, как от символа этого долга.

В 1994 г. была принята конституция Республики Таджикистан, где не было ни слова о махаллях, и в том же году появился закон «Об органах самоуправления в поселке и селе», в котором махалля упоминалась как составная часть основного органа самоуправления — джамоата (по сути дела, прежнего городского или сельского совета)[13]. Новый закон вызвал прилив активности местной власти. Руководство сельсовета, точнее, теперь уже «кишлак джамоати», совместно с правлением колхоза еще раз подтвердило решение о преобразовании старых махаллей в новые и о запрете раздачи лепешек на катта-туях. Три махалли — Мархамат, Нижний Оппон и Верхний Оппон — остались без изменений. В 1995 г. в самостоятельное сообщество был выделен Шевар (вместе с выселком Гарвон), там был назначен председатель, а постоянные его жители решили собираться на свои отдельные катта-туи и отказаться от обычая раздачи лепешек. Временные жители Шевара, которые переселялись в Ошобу на зимний сезон, в новую махаллю не вошли, а остались в прежних. На остальной территории было образовано шесть махаллей: одна в Олма и пять в Ошобе — Сойкумчикари, Ошоба-пастки-кыбласи, От-чопар, Тош-тула, Джумбок, каждая из которых занимала часть кишлака (их названия отражали традиционные наименования местечек в пределах Ошобы).

Вновь созданные махалли получили своих председателей. В их число вошли: врач, четыре колхозных бригадира, заведующий колхозным участком и четыре учителя, т. е. все — представители местной власти, исключение составил только один шофер, получивший эту почетную обязанность, потому что являлся сыном известного в прошлом в Ошобе муллы. Впрочем, по словам руководителя сельсовета, эти махаллинские комитеты никакой деятельности развернуть не успели. Как признался мне один из назначенных тогда махаллинских председателей, он

[13] В 1997 г. в Таджикистане был принят новый закон «Об органах территориального общественного самоуправления граждан», который во многом копировал узбекский закон о местном управлении и объявлял органом самоуправления «собрания (конференции) граждан» и созданные на этом сходе институты, наделяя их юридическими и хозяйственными правами. См.: Олимов М., Олимова С. Этнический фактор и местное самоуправление в Таджикистане // Местное управление многоэтничными сообществами в странах СНГ / Ред. В. Тишков, Е. Филиппова. М.: Авиаиздат, 2001. С. 323—350.

узнал о своей новой должности только несколько месяцев спустя. В принципе он был не против нового назначения, но полагал, что махаллинскому комитету следовало наблюдать за порядком, контролировать распределение воды, состояние дорог и заниматься другими хозяйственными вопросами, а не одними лишь туями. Председатель махалли видел себя чиновником и желал получить властные рычаги воздействия на людей, доступ к финансовым ресурсам — катта-туи же в список его приоритетов не входили.

Одновременно с реформированием махаллей сельсовет вновь принял решение положить конец практике раздачи хлеба по окончании туя, мотивируя это резко возросшей ценой на муку.

Отношение самих ошобинцев, с которыми я обсуждал эту тему, к нововведениям было различным. Учитель А. расценил их как «уничтожение истории» Ошобы. Некоторые жители, казалось, впервые от меня услышали, что кишлак поделили на несколько новых махаллей. Один из них так отреагировал на это: «Это хорошо — не надо будет далеко ходить на катта-туи и покупать дорогую муку», но при этом выразил сомнение, что такие изменения действительно произойдут, — «старики на них не согласятся». Чаще, однако, приходилось слышать другое: не надо ликвидировать старые махалли и запрещать раздачу лепешек: раз человек собрался делать туй, значит, у него есть деньги; к тому же, это экономия для других жителей Ошобы, которые за счет туев могут полтора-два месяца сами не печь хлеб, а обходиться одними махаллинскими лепешками. В условиях экономического кризиса, разразившегося в начале 1990-х гг., это был очень важный аргумент, зеркально отражавший довод о необходимости сокращения расходов на муку. Часто нежелание отказываться от раздачи хлеба объясняли по-другому: люди говорили, что, если не исполнять этот обычай, тебе «дадут какое-нибудь обидное прозвище, скажут, что мы тебе давали лепешки, а ты нам не возвращаешь», т. е. ссылались на пресловутый долг, который они приняли на себя, участвуя в катта-туях.

* * *

Вместо заключения очерка об ошобинской махалле хочу сделать четыре небольших вывода общего характера.

Во-первых, говоря о махалле как о совокупности социальных институтов и сетей, следует различать, с одной стороны, те из них, которые создаются государством и при его активном участии становятся важным символом, механизмом управления, маркером социального (и географического) пространства, а с другой — те, что существуют в виде неформальных местных обычаев и привычек. Последние сохраняются и под официальной вывеской, и вне ее — даже в Узбекистане, несмотря на активные действия в течение длительного времени по внедрению стандартной формы махалли в этой стране[14]. Тем более различие между формальными и неформальными отношениями заметно в Таджикистане (как и в Кыргызстане[15]), где политика государства по контролю над локальными

[14] Massicard E., Trevisani T. The Uzbek mahalla // Everett-Heath T. (ed.). Central Asia: Aspects of transition. London & New York: Routledge, 2003. P. 205—218.

[15] Махалле этой страны посвящена упомянутая статья Э. Сулайманова и М. Лью.

практиками и их административной унификации была не столь последовательной.

Во-вторых, административные инструменты управления и символы, которые официально именуются махаллями, как и местные сети и институты, которые носят то же название, хоть и не совпадают между собой, выполняя разные функции, не находятся, однако, в параллельных реальностях — они постоянно пересекаются, взаимодействуют. Чтобы попасть из административной махалли в махаллю неформальную жителям Ошобы нет нужды переходить какие-то видимые или невидимые границы — та и другая встроены в одну и ту же «конструкцию» социальной повседневности, служат разными каналами коммуникации между одними и теми же людьми.

В-третьих, говоря о том, что государство пытается присвоить и унифицировать местные социальные сети и институты[16], мы не должны взамен искать какую-то аутентичную махаллю, существующую вне государственных (в том числе колониальных, советских и национальных) форм и идеологий. В действительности локальные практики и идентичности поражают своей вариативностью и гибкостью, зависят от множества факторов и конкретных условий, в которых они формировались и функционируют[17]. Рассмотренный мной случай Ошобы хотя и является по-своему уникальным, хорошо иллюстрирует местные варианты сетей и институтов, обычно отождествляемых с махаллей. Даже такие признаки, как территориальность, соседство и интенсивность повседневного общения, в конкретном сообществе могут принимать весьма своеобразные конфигурации. Это говорит о том, что за рамками любой обобщенной модели махалли остается множество специфических особенностей.

В-четвертых, сохранение неформальных социальных отношений не свидетельствует о какой-то их изначальной данности и неизменности — постоянно испытывая на себе воздействие разнообразных факторов, они отвечают на это воздействие столь же многообразными реакциями и изменениями. К числу этих факторов относится местная экология и господствующие способы хозяйствования, численность и состав населения и т. д. Государство с его политикой и идеологией тоже, безусловно, воздействует на местные практики и идентичности, приспосабливает их к себе и, в свою очередь, само приспосабливается к ним, ломает и воссоздает их в новых формах. Как результат всех этих влияний,

[16] Koroteyeva V., Makarova E. The assertion of Uzbek national identity: Nativization or state-building process // Post-Soviet Central Asia / Atabaki T. & O'Kane J. (eds.). Tauris academic studies, IIAS: London; New York, 1998. P. 137—143; Suda M. The politics of civil society, mahalla and NGOs: Uzbekistan // Reconstruction and interaction of Slavic Eurasia and its neighboring worlds / Slavic Eurasian studies. N 10 / Ieda O., Tomohiko U. (eds.). Slavic research center, Hokkaido Univ., 2006. P. 335—370; Dadabaev T. Community life, memory and a changing nature of mahalla identity in Uzbekistan // J. of Eurasian studies. 2013. N 4. P. 181—196. См. также мою статью: Советская власть и узбекская махалля // Неприкосновенный запас. 2011. № 4 (78). С. 95—110.

[17] Например, изучая один из регионов Узбекистана — Хорезм, итальянский антрополог Томмазо Тревизани обратил внимание на то, что его соседские сообщества уступают сплоченности соседских сообществ других областей, скажем, той же Ферганы: Trevisani T. Land and power in Khorezm: Farmers, communities, and the state in Uzbekistan's decollectivisation. Berlin: Lit Verl., 2010. P. 40—43.

махалля конца XX в. — это совсем не то, чем она была в начале этого столетия; это совершенно разные явления — и с точки зрения численности и состава членов, и с точки зрения ритуальных традиций, и с точки зрения ее значения в жизни ошобинцев, и даже с точки зрения символики и названий. Но такие изменения не означают разрыва преемственности, понимаемой как подлежащий возврату долг, о котором человек помнит и которым дорожит — как элементом личного статуса, символического и социального капитала.

Н. Х. Азимова

Обрядовая жизнь женщин и механизм ее регуляции
(по материалам кишлака Миндон, Ферганской области)

В этнографическом изучении народов Средней Азии исследователи обычно выделяют три взаимосвязанные сферы: социально-экономическую, культурную и бытовую. Положение и жизненный уклад женщин в указанных направлениях сравнительно широко изучены, но их духовная жизнь не получила достаточного отражения в этнографической литературе, хотя женский вопрос всегда находился в поле зрения ученых-историков[1].

Положение женщин в быту и их права в семье достаточно освещены в научной литературе и публицистике. Однако мало внимания уделяется тому, что женщина всегда искала и ищет выход из сложных ситуаций, пытаясь скрасить свою будничную жизнь общением с такими же, как она, женщинами вне семейного круга.

Такое общение зачастую проливает свет на духовный мир женщин, их взгляды, психологию. Важное место в нем занимает определенная обрядность, особенно религиозная. Женщины чаще, чем мужчины, обращаются к религии, более подвержены религиозному влиянию.

Как отмечает Д. Кандиоти[2], обычаи и обряды узбекского общества, заключающие в себе как доисламские, так и исламские элементы, в годы советской власти подвергались воздействию двух противоположных групп факторов. С одной стороны, попыток модернизировать общество, сделать его обществом светским, свободным от каких бы то ни было «пережитков ислама», с другой — общины, в жизни которой обрядность занимает одно из центральных мест. Этнографы, занимавшиеся изучением обрядовой жизни в узбекском обществе, обозначали ее как «традиционализм». Ему уделяется большое внимание в работах С. П. Полякова[3].

В сохранении традиций женщинам принадлежит основная роль. То, что, несмотря на все попрания в советский период — со стороны властей и в первые

---

[1] Арутюнян Ю. В. О национальных особенностях социально-культурной жизни советской деревни // Современные этносоциальные процессы на селе. М., 1986. С. 5.

[2] Kandiyoti D. Paper prepared for the International Symposium on women's role in the transmission of intangible cultural heritage. Tehran, July, 25—27, 1999.

[3] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Знание; Центр. дом науч. атеизма, 1989.

годы независимости — со стороны духовенства, культурное наследие сохранилось, — это во многом — заслуга женщин. В годы советской власти многие из этих обрядов трактовали как «национальные», чем и объясняли их живучесть. Духовенство, объявив их неисламскими «бидъа» (арабск. «новшества»), также пыталось искоренить их. На протяжении всей истории — начиная с распространения ислама в Центральной Азии и до настоящего времени — те или иные силы постоянно стремились изжить эти обычаи и обряды. Ни одно из этих усилий не увенчалось успехом, и в каждую эпоху борьба вокруг обрядов имела тенденцию к установлению компромисса. Благодаря этому обряды и приобрели тот вид, какой мы знаем — с точки зрения названия, тех или иных элементов и соответствия бытующему мировоззрению.

Одна из причин живучести обрядов, о каких мы хотим рассказать, — их функции, составляющие основу для их воспроизводства. Вся жизнь общины в той или иной степени направлена на обеспечение сохранения определенной стабильности этой закрытой системы и ее членов. Община выступает в роли своего рода «страхового полиса», гарантирующего каждому члену свое место в этой системе и обеспечивающего через культово-религиозную обрядность поддержание статуса каждой семьи. В рамках общины выработан механизм (в форме ритуалов), охватывающий все случаи жизненного цикла (рождение, свадьба, смерть) и включающийся в нужное время. Функции этого механизма можно условно охарактеризовать как: 1) регулятивную, 2) воспитательную, 3) цементирующую связи внутри общины.

В случаях, когда для обеспечения нужд членов общины упомянутых ритуалов жизненного цикла недостаточно, женщины часто прибегают к обрядам, в основе которых лежит обращение к силам высшего порядка. В узбекской общине такими обрядами являются *Биби Сешанба* и *Мушкул-кушод*. Их живучесть кроется в том, что их воспринимают как единственно доступное средство уберечь семью (или отдельных ее членов) от неприятностей. Эти обряды передаются как методом участия и наблюдения, так и постоянным воспроизводством таких агентов, как *отинча, дастурхончи, кинначи, бахши* и другие[4], которые передают свои знания ученицам или по наследству. О некоторых из них будет рассказано ниже.

Исследование общественной жизни *махаллей* Ферганской долины и некоторых других районов Узбекистана дает представление не только о самих обрядах, но и о существовании и механизме деятельности женских сетей, построение которых подчинено возрастной иерархии[5].

Женские ритуалы не изолированы от жизни общины, частью которой они являются. Религиозно-культовая практика женщин сочетает в себе элементы шаманизма, зороастризма, ислама и его течений, в частности суфизма. В функции этих ритуалов входит подготовка к загробной жизни, избавление от проблем жизни повседневной, лечение болезней.

[4] Все используемые автором термины характерны для Ферганской долины.

[5] Alimova D., Azimova N. Women's position in Uzbekistan before and after independence // Gender and identity construction. Brill. Leiden, 2000. P. 293—304.

Проводники женских ритуалов

Основными регуляторами женских ритуалов являются *отинча* и *дастурхончи*. Некоторую информацию о них (и даже о функциях *дастурхончи,* называемой в Хорезме *ходим*[6]) можно найти в этнографической литературе[7]. Но вот о том, кто и как становится *отинчой* и *дастурхончи,* до сих пор не было рассказано.

Отинча [8]

Определение *отинчи* и *бахши* (*кинначи, полчи*) составляет некоторую трудность, так как иногда одна и та же женщина выполняет ряд функций: проведение обрядов, лечение болезней, гадание и т. д. Здесь речь пойдет только о случаях, имеющих отношение к обрядам религиозным. *Отинчой* может стать не всякая девушка или женщина. Не достаточно изучить арабскую письменность, научиться читать религиозные книги, написанные на фарси или на арабском, — чтобы получить признание в общине женщина должна обладать еще и человеческими качествами: доброжелательностью, общительностью, умением выслушать и понять собеседника и др. Будущие *отинчи* обучались — либо в медресе, либо индивидуально, на дому — у *отинчи*. В советский период обучение осуществлялось тайно, без привлечения внимания. В основном *отинчами,* как и *бахши,* становились по наследству, либо — по совету служителей культа *отинчи* или муллы (в случае если женщина чувствовала недомогание без видимой причины). В этом случае женщине рекомендовали взять на себя эту функцию. После образования независимого Узбекистана появилась возможность получения образования открыто, и в первые годы независимости многие — даже из семей, где родители имели высшее образование, — считали престижным для себя отдавать дочерей на обучение *отинче*. В последующие годы процесс пошел на спад (даже имеет место сокращение числа *отинчей*) — во многом из-за трудности обучения арабскому языку и письменности. Даже в семьях, где предки были служителями культа, не все дети наследуют это качество. Для этого недостаточно иметь учителя: многое зависит и от воли и прилежания самой обучаемой. В постсоветский период, на что обратила внимание Х. Фатхи[7], пополнение отряда *отинчей* происходило еще и за счет кадров, получивших образование в языковых институтах или факультетах. Однако способностью проведения обрядов обладает не каждая из них.

---

[6] Лобачева Н. П. Значение общины в жизни семьи // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989. С. 41—49; Горшунова О. В. Отынча // Этногр. обозрение. 2001. № 3. С. 135—137.

[7] Fathi H. Otines, the unknown women clerics of Central Asian islam // Central Asian Survey. 1997. V. 16. N 1. P. 27—44. Sultanova R. Forthcoming / The oyin-oy in traditional Uzbek culture // British J. of Ethnomusicology.

[8] Многие эпизоды записаны автором много лет тому назад в кишлаке Миндон Ферганской области Узбекистана.

Две устные истории (а их собрано автором до 30 в различных районах Узбекистана) проливают свет на то, кто и как становится *отинчой*. Почти каждая *махалля* имеет свою *отинчу,* а если ее нет, приглашает *отинчу* из соседней *махалли*. В одном из кишлаков Ферганы репутацией популярной *отинчи* пользуется Хабибахон: ее приглашают не только жители своей *махалли,* но и всего кишлака. Иногда она оказывает услуги и жителям соседних кишлаков[9]. Популярность Хабибахон объясняется прежде всего ее личными качествами. Хабибихон окончила восемь классов средней школы, затем работала в поле, где была на хорошем счету.

В беседе с нами перемену своей деятельности она объяснила так. В 1979 г. ей приснилась книга «Мавлиди Шариф», лежащая перед ней на трех подушках. Несколько дней спустя она увидела другой сон: «белое полотно от земли до неба с написанным на нем арабским текстом; и что она, Хабибахон, вознеслась на небо и стала читать его сверху вниз…» На следующий день она рассказала о своих снах свекрови, и та сочла, что это знамение, и посоветовала обратиться к соседу мулле, предварительно испросив разрешение у мужа. Муж не возражал, чтобы Хабибахон стала *отинчой,* но предупредил, что к этому надо отнестись серьезно. Через год она овладела арабским, научилась читать *аяты* из Корана и другие религиозные книги. После чего получила *дуо* (благословение) от *устоза* (учителя), бывшего лучшим другом ее отца. Отец у нее также был муллой и вместе с ее *устозом* учился в одной мусульманской школе, но Хабибахон очень рано осталась сиротой.

В домашних делах в период обучения Хабибахон активно помогал муж, так как их ребенку был всего год от рождения. И с тех самых пор она является самостоятельной *отинчой* и имеет учениц, некоторые из которых тоже стали *отинчами*.

Другая *отинча,* Турсуной-хола, является одной из старейших *отин* в кишлаке (ей 70 лет). В роду ее семь поколений имели религиозное образование. Дед Турсуной до 1930-х гг. содержал мусульманскую школу, где она в основном и получила религиозное образование. Турсуной-хола всегда справляла обряд *Мавлид* — даже когда это было запрещено властями. Она получила благословение от бабки, которая была в том числе и *кинначи* (изгонительницей злых духов).

Дастурхончи

Второй исполнительницей большинства обрядов является *дастурхончи*. *Дастурхончи* — не духовное лицо, а один из членов управления жизнью *махалли*. Раньше на эту должность выбирали активную женщину, хорошо знающую обряды. Нередко эта должность передавалась по наследству. После образования независимой республики Узбекистан получила распространение практика выбирать *дастурхончи* из числа многодетных женщин или же вдов, нуждающихся в дополнительных средствах для содержания семьи. Если *махалля* большая, она нередко имеет двух *дастурхончи*.

[9] Полевые материалы автора. 1991 г. Информатор — Султанова Х.

Дастурхончи является непосредственной исполнительницей всех обрядовых действий, следит за очередностью их проведения, помогает хозяйке дома достойно принять и рассадить гостей, соблюсти порядок при проведении обрядов. Ее приглашают для проведения практически всех обрядов — не только религиозных, но и относящихся к событиям жизненного цикла человека (рождение ребенка, свадьба, похороны и поминки). Без *дастурхончи* не обходится ни одно сколько-нибудь значительное обрядовое событие в *махалле,* она является одной из хранительниц обрядности. Она хорошо знает все ритуалы, этические нормы поведения во время их проведения. Она, как правило, должна быть общительной, доброжелательной женщиной.

Женские объединения

Занимаясь жизнеописанием узбеков-селян, исследователи нередко различают «мужскую» и «женскую» сферы их бытия, и, на наш взгляд, это вполне оправдано. Какую бы область деятельности человека мы ни взяли, четко прослеживается это деление. Многие аспекты функций семьи тоже имеют «женскую» и «мужскую» сферы. Распределение обязанностей в семейном хозяйстве также соотносится с половозрастной структурой семьи.

Отчетливо выражена половозрастная градация в сфере воспитания детей. Это размежевание имеет глубокие исторические корни, на что обратила внимание Н. П. Лобачева[10].

Собранный автором полевой материал позволяет говорить о склонности узбекских женщин к созданию объединений по территориальному и возрастному принципу. Для общественной жизни узбеков — сельских жителей традиционно создание групп женщинами одной *махалли*. Существуют женские объединения и по месту работы.

Изучение обрядности раскрывает несколько сторон коллективной жизни женщин: участие в семейных событиях, взаимопомощь в проведении общественных и семейных обрядов, решение вопросов воспитания детей, устройство личной жизни женщин и их потомства.

Исследование общественной жизни *махалли* позволило получить представление о деятельности женских обществ, построенных по возрастному принципу. Остановимся на этом подробнее.

Представители **старшего поколения (55—80 лет)** объединяются для отправления религиозных обрядов, о чем будет рассказано ниже. Кроме того, они принимают участие в похоронно-поминальных и свадебных мероприятиях. Это участие сводится к их присутствию на этих мероприятиях. Оно повышает значимость обрядовых действий, старые женщины являются самыми почетными гостями. Без них не обходится ни одно семейное событие. Исключение составляют обряды, на которые собираются представительницы других возрастных групп.

[10] Лобачева Н. П. Сверстники и семья: К вопросу о древней половозрастной градации общества у народов Средней Азии и Казахстана // Сов. этнография. 1989. № 5. С. 83.

В дни поминальных обрядов старые женщины приходят в дом, где произошло несчастье, а в дни религиозных праздников — вместе с семьей покойного (ой) — принимают соболезнования (*таъзия*) от посетителей. Особенно если покойная была членом их круга. Женщины рассматриваемой возрастной группы выступают в роли моральной опоры семьи умершего, не дают его родным в самые тяжелые дни оставаться наедине со своим горем. Они не покидают дом покойного вплоть до проведения обряда *маърака*. А в последующие дни первыми приходят на все поминальные ритуалы.

Присутствие старых женщин на обрядах свадебного цикла также желательно: своими советами они помогают проводить эти торжества на должном уровне. Каждая семья старается провести это событие по всем правилам, так как от этого зависит положение и авторитет семьи в *махалле*. А кто как не старые женщины лучше всех знает о традиционных ритуалах!

Вместе с другими участницами свадебного поезда уважаемые женщины *махалли* старшего возраста сопровождают невесту в ее новый дом и остаются там ночевать, а на следующий день, после проведения обряда *юз-очти,* возвращаются вместе с другими домой.

В детской обрядности без их участия не обходятся *бешик-той* и *чилля-гузарон*[11], являющиеся, по существу, женскими обрядами.

Общей чертой во всех отмеченных случаях является выполнение женщинами этой возрастной категории — своим присутствием и советами — функции передачи духовного наследия более молодым представительницам своего пола.

Следующую возрастную группу женщин можно условно разделить на две подгруппы: **40—50** и **50—55 лет**. Вторая из них, вместе с представительницами старшей группы, принимает активное участие в проведении религиозных обрядов. Что же касается первой подгруппы, то она вместе с более молодыми женщинами участвует в подготовке проведения мероприятий. Это в основном проявляется в приготовлении угощения для участников обрядов.

Из женщин среднего возраста выбирают *янгу,* являющуюся для невесты наставницей, первой советчицей, помощницей и посредницей между нею и женихом[12]. В кишлаке Миндон, как указывает Н. П. Лобачева, янга отнюдь не всегда состоит в родстве с женихом или невестой. Янга сопровождает невесту на первых порах — пока молодая жена не освоится в новой семье, — но не более двух-трех дней. Такая же женщина выбирается со стороны жениха. Об их функциях подробно рассказано в статье Н. П. Лобачевой; нам же хотелось бы остановиться на некоторых из них, характерных для Миндона, чего указанная работа не касается.

Янги стелют постель новобрачным, за что жених вознаграждает ее, кладя под подушку деньги. Они также извещают о невинности девушки до брачной ночи — каждая ту сторону, чьей представительницей она является. За радостную новость они получают подарок. После извещения родителей невесты ее янга

[11] Чилля-гузарон — обряд, проводимый по достижении новорожденным 40-дневного возраста. По этому случаю мать роженицы вместе с родственницами и соседками по *махалле* навещает свою дочь и дарит ей подарки.

[12] Подробно о янга см: Лобачева Н. П. Сверстники и семья. С. 87—89.

приносит еду для жениха из дома тещи. В течение 40 дней (то есть периода чилля) янга, по мере возможности, посещает невестку (*келин*) и учит ее, какие обязанности она должна выполнять. Иными словами, она играет роль наставницы и второй матери новобрачной.

В общем женщинам средней возрастной группы принадлежит роль организующего начала во всех общественных мероприятиях *махалли*.

Третья возрастная группа объединяет замужних женщин **до 40 лет.** В общественной жизни *махалли* на них возлагаются различные подготовительные работы (приготовление угощения, дастарханов, уборка и т. п.) при проведении мероприятий. Иногда в силу родственных связей из числа представительниц этой группы выбирают янгу.

Последняя возрастная группа женщин — незамужние девушки одной *махалли,* либо объединенные местом работы или учебы[13]. В дни праздников представительницы этой возрастной группы собираются и вместе отправляются на *сайли*.

Каждое возрастное объединение прислушивается к советам более старшего возрастного объединения. Однако, при проведении традиционных мероприятий типа празднования Навруза, свадебных обрядов, посещения мест отдыха, не всегда строго придерживаются возрастного принципа. Руководителем таких мероприятий выступает старшее поколение в целом. Формирование объединений происходит с учетом интересов, поэтому возрастные рамки каждой группы не всегда строго соблюдаются.

[13] Об участии членов этого объединения в свадебном обряде см.: Там же. С. 86—87.

Записки председателя Совнаркома Азербайджана Наримана Нариманова по национальному вопросу.

Декабрь 1921 года

Русская революция 1917 г. была во многом стимулирована остротой национальных противоречий в империи Романовых. После падения самодержавия Временное правительство попыталось что-то изменить в этом архисложном деле. К осени 1917 г. были уравнены в правах все конфессии страны, проводились национальные съезды и собрания, было допущено формирование местных этноконфессиональных комитетов и воинских подразделений[1]. В Министерстве внутренних дел был создан Национальный отдел, декларировавший намерение решать вопросы «народной жизни» путем либерального дискурса. Однако решение принципиальных, в том числе национальных, проблем будущего России правительства Львова—Керенского откладывали до созыва Учредительного собрания[2].

Захватившие в октябре 1917 г. власть большевики проявили свой якобинский радикализм и в решении этноконфессиональных вопросов. 2 (15) ноября 1917 г. была утверждена Декларация прав народов России, в которой были провозглашены равенство и суверенитет народов, их право на самоопределение, отмена всех национальных и национально-религиозных привилегий и ограничений и т. д.[3]

Особое внимание в национальной политике советской власти уделялось мусульманам — второй по численности, после православных, вероисповедной группе населения России. К 1917 г. в стране проживало примерно 18—20 млн мусульман, подавляющую часть которых составляли представители тюркских народов. По мнению выдающегося русского востоковеда академика В. В. Бартольда, тюркоязычные последователи ислама воспринимали национальную и религиозную стороны своей жизни «тожественно», то есть идентично[4].

Уже в первые дни после прихода к власти большевики декларировали свое доброжелательное отношение к мусульманам внутри и за пределами России. В

---

[1] Власть и реформы. От самодержавной к советской России. СПб., 1996. С. 669—670.

[2] Там же. С. 648.

[3] Декреты Советской власти. М., 1957. С. 141—142.

[4] Бартольд В. В. От редакции журнала «Мир ислама» (1912 г.) // Бартольд В. В. Соч. М., 1966. Т. 6. С. 365.

принятом 20 ноября (3 декабря) 1917 г. обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» председатель Совнаркома В. И. Ленин и нарком по делам национальностей И. В. Сталин объявили верования и обычаи российских мусульман, их культовые учреждения «свободными и неприкосновенными». В этом документе мусульмане зарубежного Востока призывались к оказанию большевикам «сочувствия и поддержки» в борьбе за «освобождение угнетенных» всего мира от социального и империалистического гнета[5].

Советское созидание «нового мира», в процесс которого втягивались и отечественные последователи ислама, происходило в крайне сложных, зачастую драматических условиях. В ходе изнурительной гражданской войны 1918—1920 гг., многие мусульмане, в том числе представители их политической и конфессиональной элиты, часто оказывались то в одном, то в другом враждебном лагере[6]. Успеху «красной» стороны в значительной мере способствовали ее гибкая национальная политика, умелое использование того, что «белый» лозунг «единой и неделимой» России не пользовался популярностью у нерусской части населения страны. В то же время победа «красных» над «белыми» тут же как бы «зависла» в условиях кризиса 1921 г. Как известно, большевикам удалось подавить Кронштадтский мятеж, антоновщину в России и махновщину на Украине. Однако и Ленин, и все большевистское руководство пребывало в определенной растерянности перед деятельностью своего собственного аппарата, пораженного язвами бюрократизма и коррупции. В этом плане положение дел в управлении мусульманскими областями России имело свою специфику. Здесь в среде совпартработников особенно отчетливо проявлялись противоречия на межэтнической почве. По мнению московского партийного руководства они порождались «сверху» публично осуждаемыми «великодержавным шовинизмом» и «туземным национализмом»[7]. Однако существовали и заметные внутриэтнические конфликты в среде «красных» тюркоязычных аппаратчиков. Они носили трайбалистский, межклановый, групповой и чисто личностный характер. Такого рода явления в жизни советских мусульманских территорий в те годы зафиксированы в ряде опубликованных в последние годы документов[8].

Наше внимание в связи с освещением этих процессов в советских мусульманских «верхах» привлекли две аналитические записки по национальному вопросу,

---

[5] Ислам и советское государство (1917—1936): Сб. материалов / Сост. Д. Ю. Арапов. Вып. 2. М., 2010. С. 19—25.

[6] Мухетдинов Д. В. Хабутдинов А. Ю. Ислам в России в XVIII — начале XXI в.: модернизация и традиции. Ниж. Новгород, 2011. С. 146—151.

[7] В это время особенно резко требовал бороться с различными видами «шовинизма» и «национализма» наркомнац, с 1922 г. генсек ЦК компартии, И. В. Сталин. См. напр.: Сталин И. В. Заключительное слово по докладу о национальных моментах в партийном и государственном строительстве, представленном на заседании XII съезда РКП (б) 25 апр. 1923 г. // Сталин И. В. Соч. Т. 5. М., 1947. С. 267—268.

[8] См.: Россия и Центральная Азия. 1905—1925 гг.: Сб. док. / Сост. Д. А. Амонжолова. Караганда, 2005; ЦК РКП (б) — ВКП (б) и национальный вопрос. Кн. 1. 1918—1933 гг. / Сост. Л. С. Гатагова и др. М., 2005. Склоки были весьма распространены и в среде русских совпартработников, но здесь они были связаны прежде всего с местническими, групповыми и личностными противоречиями.

поступившие в ЦК компартии 2 декабря 1921 г. Их автор — видный советский государственный деятель Нариман Нариманов (1870—1925). Педагог и врач по образованию, талантливый литератор и публицист, Нариманов принадлежал к тем представителям азербайджанской интеллигенции, которые связали свою судьбу с российской социал-демократией. Член компартии с 1905 г., Нариманов активно участвовал в революционной деятельности до 1917 г., в 1918 г. работал в Бакинском совете. В 1919 г. в Москве он заведовал отделом в НКИД, был заместителем наркома по делам национальностей И. В. Сталина. После установления советской власти в Азербайджане Нариманов в 1921—1922 гг. возглавлял республиканский Совнарком, в 1922—1925 гг. являлся одним из председателей ЦИК СССР. Спокойный и выдержанный политик, знающий и объективный аналитик, Нариманов пользовался уважением в среде тогдашней советской элиты, особенно ее нерусского сегмента. В то же время твердость Нариманова, его желание отстаивать свою точку зрения в защите интересов российской уммы вызывало недовольство Сталина. Последний считал, что Нариманов должен был использоваться Москвой как своего рода «флаг» для тюрок-мусульман, но находиться под постоянным присмотром. Стремление Нариманова отстаивать самостоятельность Баку от Москвы привело к тому, что в 1922 г. его перевели в центр на почетную, но чисто представительскую должность[9].

Однако в конце 1921 г. Нариманов еще пользовался существенным влиянием и привлекался к анализу беспокоивших Москву процессов на местах. Работавший ранее в Наркомнаце, Нариманов хорошо представлял тогдашние непростые проблемы бытия «советских мусульманских районов»[10]. Глава правительства Азербайджана на примере своей республики отчетливо понимал причины недостатков и слабостей молодых коммунистов-мусульман и в тот момент верил в то, что опыт и время постепенно помогут преодолеть «детские болезни» политического роста аппарата советских национальных окраин[11].

Публикуемые ниже тексты записок Нариманова печатаются по их оригиналам, хранящимся в Российском государственном архиве социально-политической истории в фонде 17 «ЦК КПСС». При издании по возможности учитывались особенности их синтаксиса и орфографии, написания имен и терминов; публикация снабжена необходимым комментарием.

* * *

[9] Советская историческая энциклопедия. Т. 9. М., 1966. С. 907; Исмаилов Э. Очерки по истории Азербайджана. М., 2010. С. 268, 273; Гасанлы Дж. Русская революция и Азербайджан: трудный путь к независимости. 1917—1920. М., 2011. С. 609.

[10] Судьба первых строителей советской власти на Востоке (русских и нерусских) была в большинстве случаев печально одинакова: они стали жертвами политической борьбы 1920-х и репрессий 1930-х годов. Сам Нариманов ушел из жизни в 1925 г. при до конца не ясных обстоятельствах (возможно, был отравлен).

[11] См.: Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. Ислам и советское государство (По материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г.) // Ислам и советское государство. Вып. 1. М., 2010. С. 12—14.

[№ 1]

Ознакомившись с содержанием протокола заседания общего собрания членов сочувствующих киргиз Рос. Ком. Пар. и с мнением Районного Комитета об открытии Центрального Комитета Киргизских областей[12], я прихожу к следующему выводу: районный комитет как был слабым, так и остается им, и естественной смертью он должен умереть не потому, конечно, что члены его русские и не могут работать среди киргиз[13], нет: этот Комитет и среди русского населения гор. Урды[14] очень мало сделал. Это видно из того, что до областного Киргизского съезда в мае 1919 г. были выборы в городской исполнительный комитет, и районный комитет не мог провести ни одного из своих членов; таким образом, весь городской исполнительный комитет очутился в руках кулаков и черносотенцев[15]. И только областному съезду удалось аннулировать эти выборы…

Следовательно, особенно надеяться на работу Районного Комитета среди киргиз не приходится. Если б можно было оздоровить этот комитет лучшими партийными силами, тогда следовало преобразовать его в областной и предложить товарищам киргизам войти туда в достаточном количестве. Но этого мы сейчас не можем сделать, потому что все лучшие силы наши или на фронтах, или занимают ответственные посты.

Но здесь выступает вопрос принципиального характера.

Почему Районный Комитет гор. Урды думает, что по образовании областного киргизского комитета он должен быть упразднен?

Вот вопрос, на который ответ должен быть дан Центральным Комитетом теперь же.

Ведь если мы «Гуммет»[16] признали областным комитетом в Азербеджане, это еще не значит, что ныне существующий областной или районный комитет распускается, потому что «Гуммет» способен будет вести партийную работу среди мусульман, а ведь в Азербеджане масса русских рабочих и крестьян.

Кто же будет вести организационную работу среди них? Я говорю: «Гуммет» не сумеет, хотя он и имеет свою славную историю и известных устойчивых борцов.

Тем более можно сказать о молодом областном киргизском комитете, во главе которого будет стоять Тунганчин[17].

---

[12] Имелся в виду руководящий партийный орган областей (различных территорий РСФСР), включенных в образованную осенью 1920 г. в составе Российской Федерации Киргизскую АССР.

[13] Киргизы — архаичное название тюркоязычных кочевников Центральной Азии, значительная часть которых с 1925 г. стала официально называться «казахами».

[14] Имелся в виду город Кзыл-Орда (ранее Ак-Мечеть, Перовск) — в 1925—1929 гг. столица Казахской республики.

[15] Имелись в виду сторонники праворадикальных монархических организаций, прекративших свое существование в 1917 г.

[16] «Гуммет» (рус. «Энергия») — азербайджанская социал-демократическая организация. Создана в 1904 г. при Бакинском комитете РСДРП для работы среди мусульман. В феврале 1920 г. вошла в состав Азербайджанской компартии. Нариманов играл руководящую роль в деятельности «Гуммет».

[17] Тунганчин Мухамедьяр — советский государственный деятель. Член компартии с

Ведь завтра и башкирцы обратятся к нам с просьбою признать областным комитетом организацию, куда войдут исключительно молодые коммунисты-башкирцы.

И каждая новая автономная единица будет стремиться к тому, чтобы иметь «национальные» партийные комитеты, самостоятельные в том смысле, чтобы непосредственно подчинялись Центральному Комитету.

И это будет делаться не потому, что эти комитеты преследуют какую-то национальную цель, идущую вразрез с партийной работой[18].

Нет. Это происходит и будет происходить от того, что молодые партийные товарищи татары, башкиры, киргизы и т. п. инородцы, плохо владеющие русским языком, неловко чувствуют себя в комитетах с преобладающим русским элементом товарищей, а у себя в кругу они чувствуют себя свободней, говорят и мыслят на своем языке легче и скорее понимают друг друга с полуслова и как-то чувствуют себя веселей. Это есть результат политики проклятого старого режима[19].

Этот же проклятый режим создал и условия, в силу которых нам еще некоторое время придется мириться с этими разными обособленными партийными организациями с национальными названиями, если можно так выразиться. Это недоверие отсталой мусульманской массы к русским. /Результат политики обрусения/.

Это зло, с которым необходимо бороться не запрещением комитетов национального оттенка, а вливанием в эти комитеты устойчивых испытанных партийных сил. А это возможно будет по окончании гражданской войны, когда эти силы освободятся.

Таким образом, перед Центральным Комитетом теперь стоит вопрос: создавать ли в автономных единицах областные комитеты с «национальным» оттенком, если есть стремление к этому со стороны местных работников, или нет.

Я бы ответил: да — *если возбуждающие об этом ходатайство известны Центральному Комитету, но это еще не значит: упразднить существующие местные комитеты из русских товарищей, которые и должны работать среди русского населения.*

А чтобы не было двоевластия, необходимо выработать инструкцию, устанавливающую их взаимоотношение.

Вообще Центральному Комитету необходимо так или иначе иметь определенное мнение по этому поводу.

Что касается в данном случае утверждения состава нового областного комитета, то я думаю руководствоваться указанием районного комитета.

При этом необходимо указать, что выборы с преобладающим числом сочувствующих неправильны.

Нариманов

1918 г. Активный участник создания Казахской республики.

[18] В записке Нариманова подмечено одно типическое явление российской жизни: центр *всегда* подозревает окраины (то есть то, что вне столицы) в стремлении к сепаратизму.

[19] Типичная послереволюционная инвекта в адрес царизма.

Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 84. Д. 10. Л. 3—4. Машинопись. Подлинник.

[№ 2]

Ознакомившись со всем материалом относительно просьбы организаций о созыве съезда коммунистов татар, приходится констатировать следующее: совещание Самарской и Оренбургской организаций о созыве съезда поддерживается многими местными организациями по Волге и внутренней России. Какая причина заставляет их так настойчиво просить о созыве съезда? а) отсутствие связи между этими организациями, вследствие чего не только нет согласованности в работе, но, напротив, параллелизм сильно мешает общему делу; б) отсутствие партийной работы вообще и партийной дисциплины в частности, вследствие чего в провинциях ответственные места занимают не только некоммунисты (националисты и шовинисты)[20], но и контрреволюционеры.

И во всем этом обвиняют Центральное Бюро мусульманских коммунистов[21]. Центральное Бюро по удостоверению этих организаций не только не могло связать эти организации между собою, но и само не смогло связаться хотя бы с губернскими организациями. Отсутствие литературы, нежелание Бюро через своих представителей ознакомиться с положением дел на местах, нежелание его же своевременно отвечать на запросы с мест — все это привело именно к тому, что в *данный момент Центральное Бюро не только не пользуется авторитетом, но и не признается этими организациями*. И потому не удивительно, что на местах полная дезорганизация: все делается без ведома центра, кто как может и кто как желает. В такой ответственный момент — без центрального руководящего органа нельзя вести работу в желательном смысле для нас, тем более среди мусульман, которых не успели еще вырвать из объятий известных шовинистически настроенных групп.

Ввиду всего этого организации возбуждают ходатайство перед Центральным [Комитетом] Партии о созыве съезда, причем настаивают на том, чтобы при Центральном Комитете Партии сорганизована была комиссия по созыву съезда из представителей организаций по усмотрению Центрального Комитета, но отнюдь целиком не поручать созыва съезда Центральному Бюро, т. к. Бюро это, по мнению этих организаций, как неспособный недеятельный орган, не сможет удовлетворительно решить выдвинутый громадной важности вопрос.

Мое заключение: необходимо уяснить нам, насколько уместны эти нападки по адресу Центрального Бюро. Все обвинения против Бюро справедливы, но, может быть, Бюро в оправдание себе скажет что-нибудь.

---

[20] В первую очередь задача борьбы с всяческими уклонами ставилась компартией перед органами госбезопасности. По этому поводу см.: Циркулярное письмо Восточного отдела ОГПУ по национальному вопросу от 25 июня 1923 г. (Публ. Д. Ю. Арапова) // История народов России в исследованиях и документах. М., 2009. Вып. 3. С. 245.

[21] Имелся в виду руководящий орган, созданный на съезде мусульман-коммунистов в ноябре 1918 г. См.: Чеботарева В. Г. Наркомнац РСФСР: свет и тени национальной политики. 1917—1924. М., 2003. С. 287.

Так или иначе, недоверие к Бюро со стороны многих организаций уже говорит за то, чтобы обратить внимание на возбужденный вопрос.

По-моему, съезд необходимо созвать и поручить этот созыв комиссии из представителей Центрального Комитета Партии, Бюро и тов. Хакимова[22], как уполномоченного представителя местных организаций.

Пользуясь случаем, я нахожу необходимым здесь же высказаться по поводу будущего Центрального Бюро Мусульманских Коммунистов. Я думаю, этот съезд из представителей татар и говорящих на татарском языке, как предлагают инициаторы (Поволжье и внутренняя Россия)[23], уполномочен избрать областной комитет, который должен находиться не в Москве, а где-нибудь на Волге, или за Волгой.

Что же касается Центрального Бюро, то придется его распустить. Вопрос о будущем Центрального Бюро придется отложить до благоприятного момента. Благоприятным же моментом я считаю тот, когда со всеми автономными единицами у нас установится нормальная связь, т. к. Центральное Бюро мусульманских коммунистов должно быть Центральным органом не только мусульманских организаций Советской России, но оно должно объединять все центральные органы в автономных советских единицах[24].

Нариманов

Там же. Л. 5—6. Машинопись. Подлинник.

---

[22] Хакимов Карим — советский государственный деятель и дипломат. Член компартии с 1918 г. Активный участник борьбы за установление советской власти в Центральной Азии. Работал в политуправлении Туркестанского фронта, был резидентом советской разведки в Бухаре, консулом в Реште (Иран) и Джидде (Аравия).

[23] Здесь имелись в виду те внутренние российские территории, где проживало значительное количество мусульман. К концу XIX в. таковыми считались Астраханская, Вятская, Казанская, Нижегородская, Оренбургская, Пермская, Самарская, Симбирская и Уфимская губернии.

[24] Этот замысел так и не был осуществлен. Руководство Совнаркома и компартии (В. И. Ленин и И. В. Сталин) весьма опасались любого экстерриториального этноконфессионального стремления к самостоятельности. Отстаивание такого политического подхода неформальным лидером мусульман-коммунистов автономий М. Султан-Галиевым привело в 1923 г. к острому конфликту между ним и руководством партии. В конечном счете, Султан-Галиев был смещен со всех занимаемых постов, неоднократно подвергался репрессиям и в 1940 г. был казнен (см.: Султан-Галиев Мирсаид // Ислам на Европейском Востоке: Энцикл. сл. Казань, 2004. С. 303—305). Нариманов, по сути дела, такой же «национал-коммунист», как и Султан-Галиев, был более осторожен и не участвовал в открытой оппозиции высшему руководству страны. Однако и он был недоволен происходящим, о чем писал Сталину в 1924 г.: «Мы отдаляемся от великой миссии освобождения Востока от рабства… Нам необходимо разрешить национальный вопрос у себя… [Великодержавные шовинисты] нас [тюркских мусульман-коммунистов. — *Д. А.*] обвиняли в национализме, в разных уклонах, в неустойчивости, в сепаратизме и т. д… К великому сожалению, Центр прислушивался и ныне прислушивается к голосам этих элементов. Нам остается одно: или требовать… полного доверия к нам, или уйти со сцены, то есть не занимать ответственных должностей, а работать в качестве культурников среди массы, что даст нам полное духовное удовлетворение» (см.: Письмо Н. Нариманова И. В. Сталину (1924 г.) // Нариманов Н. К истории нашей революции в окраинах. Баку, 1990. С. 87—88.) Здесь принципиально важно то, что Нариманов не ставил на первое место сохранение своей политической карьеры. Он оставался прежде всего просветителем, еще в 1894 г. создавшим первую общедоступную публичную библиотеку для азербайджанцев и заботившимся о лучшем образовании и свободном доступе к знаниям для своих соотечественников. Весь драматизм жизни Нариманова лучше всего, на наш взгляд, показан в талантливом, хотя и спорном в ряде оценок, романе бакинского писателя Чингиза Гусейнова «Доктор N» (М., 1998).

Б. М. Бабаджанов

Кишлак Ходжавот: от советской модернизации к постсоветскому религиозному возрождению

В 1950—60-е гг. советские этнографы опубликовали ряд работ, в которых исследовалась жизнь «трудового крестьянства в современных колхозах»[1] (кишлаках) Средней (Центральной) Азии. Если оставить в стороне идеологические клише и риторику, то в них мы находим довольно интересные данные по экономике кишлака, о родственных связях внутри кишлачных групп, информацию о тесных и постоянных ритуальных коммуникациях. Одна из самых показательных и близких к нашей теме книг по колхозам написана О. А. Сухаревой и М. А. Бикджановой, изучавших селение Айкыран, расположенное в Чартакском районе Наманганской области, т. е. буквально в 18—20 км от описываемого в настоящей статье кишлака Ходжавот (Ходжа). В доказательство «разительных перемен» в советском кишлаке Айкыран авторы приводили статистические данные — о технической оснащенности села, электрификации и т. п. Любопытны описания авторами «оцепенения и истинного восторга жителей кишлака», в котором появились первые трактора, электрические лампочки, радиоузлы и иные технические новшества того времени[2]. Такие же рассказы о первых тракторах и «лампочках Ильича» мы слышали и от старожилов Ходжавота, тоже не скрывавших того очарования, что испытали жители кишлаков от упомянутых новшеств.

Подобные экономические перемены и новые формы собственности, полагали этнографы, способствовали постепенному отмиранию так называемых пережитков в кишлаках советской Средней Азии. Как самый «вредный пережиток» рассматривалось «религиозное сознание трудового крестьянства». Живучесть этого сознания советские этнографы обычно объясняли влиянием «остатков общинного устройства». Полагали, что радикальные перемены в экономике кишлака «на глазах меняют сознание его жителей», что это непременно должно привести к победе над «косностью и отсталостью их мышле-

[1] Сухарева О. А., Бикджанова М. А. Прошлое и настоящее селения Айкыран (опыт этнографического изучения колхоза им. Сталина Чартакского р-на Наманганской обл.). Ташкент: Изд-во АН УзССР. 1955; Васильева Г., Кармышева В. Этнографические очерки узбекского сельского населения. М.: Наука, 1969. Обзор и краткий анализ этой литературы см. в статье: Алымов С. Неслучайное село: советские этнографы и колхозники на пути «от старого к новому» и обратно // Нов. лит. обозрение. 2010. № 1. С. 109—129.

[2] Сухарева О. А., Бикджанова М. А. Указ. соч. С. 17—21.

ния»[3]. В 70-е гг. XX в., когда технические новшества утратили свое изначальное очарование, оказалось, что экономические перемены не привели к отмиранию «пережитков» не только в кишлаках, но и в городах, особенно в их старых кварталах («старых городах»)[4]. С этого времени все чаще стали говорить не о борьбе, а о вполне мирном сосуществовании «традиционализма» и «нового», т. е. о советской форме модернизма, закрепившейся в советском кишлаке. К концу 1980-х гг. некоторые известные советские этнографы пришли к выводу, что в южных «социалистических республиках» социальный строй на деле не изменился, сохранив семейно-родственную, общинную структуру, а имеющиеся социальные и идеологические институты выполняли лишь функции внешнего антуража[5]. Этнологи приходили к выводу, что громкие заявления об индустриализации села на деле оказались фикцией, а жители советских колхозов превратили патриархально-общинный уклад в «колхозно-общинный», закрепив прежние порядки, родственные и социальные связи[6].

Несколько раньше к похожему заключению пришли многие западные советологи, называя мусульман бывшего СССР «самой колонизированной группой советского общества» и ожидая антисоветской экспансии от носителей так называемого параллельного ислама[7], то есть тех богословов и их последователей,

---

[3] Сухарева О. А., Бикджанова М. А. Указ. соч. С. 77, 93—94 и след. Позже П. Кушнер выступил против такого «экономического» подхода к изучению сельской действительности, призвав обращать внимание на народную жизнь «в ее бытовых проявлениях» (Кушнер П. И. Об этнографическом изучении колхозного крестьянства // Сов. этнография, 1952. № 1. С. 135—141). Иные исследователи выступали против «экономической теории», исходя из необходимости применения для изучения среднеазиатского кишлака других методов, например, учета особенностей «реликтового сознания», приверженности к общинному быту и т. п. (см.: Снесарев Г. П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // Сов. этнография. 1957. № 2. С. 60—72).

[4] Понятия «старые города», «старогородские части» города следует воспринимать не только как географические (или физические), но и как социальные (этнорелигиозные) субстраты. В таких селитебных объектах по традиции жили исключительно узбеки (иногда вместе с таджиками), тогда как представители других национальностей, особенно русские, почти не селились. Моноэтничность и моноконфессиональность приводили к определенной замкнутости и, видимо поэтому, здесь долго сохранялись религиозные традиции, обычаи и обряды, традиционные виды общественных коммуникаций. Плотность застройки способствовала частым контактам, более активной, по сравнению со средним уровнем, социальной и религиозной коммуникации.

[5] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Знание; Центр. дом науч. атеизма, 1989. С. 3—6; Лобачева Н. П. Древние социальные институты в жизни современной семьи народов Средней Азии // Семья: Традиции и современность / Под ред.: О. А. Ганской, И. А. Уляхина. М.: ИЭА АН СССР, 1990. С. 27—50.

[6] Чешко С. В. Средняя Азия и Казахстан: современное состояние и перспективы национального развития // Расы и народы. Вып. 20. М.: Наука, 1989. С. 112—113.

[7] Bennigsen A., Enders W. S. Muslims of the Soviet empire: A guide. Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1986. P. 139; Idem. Mystics and commissars: Sufism in the Soviet Union. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1985. P. 32; Idem. Muslim religious dissidents in the USSR // De George R. T., Shantal R. H. (eds.). Marxism and religion in Eastern Europe. Boston: Reide, 1975. P. 21.

кто не вошел в структуры Духовных управлений мусульман. Однако картина была куда сложнее, и теперь выяснилось, что границы между официальными органами «Управления мусульман», с одной стороны, и другими богословами с их последователями — с другой, были очень условными[8]. Кроме того, еще до создания Духовного управления (САДУМ) богословы предпочли адаптироваться к политическим и идеологическим реалиям времени. Большинство из них переселились на окраины городов и в более отдаленные кишлаки и предпочли работать в колхозах[9]. Об этом «великом переселении улемов в колхозы» (особенно в близкие к районным центрам и городам) в 1930—1940-е гг. пишут авторы многочисленных брошюр с биографиями знаменитых богословов Ферганской долины советского времени. Большинство таких колхозов стали знаменитыми центрами нелегального религиозного обучения — *худжра* (колхоз им. Ленина под Маргиланом, Бешарик и Ёзёвон, около Коканда, Туда — в Касане и др.). Между ними поддерживались активные связи, а к 70-м гг. XX в. стали складываться сети, в которые вовлекались религиозные ученые других районов и кишлаков.

События накануне распада СССР и обретения его среднеазиатскими республиками независимости как бы подтверждали эти выводы, если иметь в виду стремительный рост религиозности общества в период Перестройки и стихийно возникающие религиозные или националистические организации. Однако возникает ощущение, что объяснения советских этнологов все равно оставались в пределах упрощенных схем «родного марксизма-ленинизма» с его преимущественной полярностью, дихотомией при объяснении социальных и экономических процессов (с обязательной зависимостью первых от вторых). Впрочем, советологи (если речь идет о «западных» работах) также часто использовали сходные дихотомические концепции, особенно когда критиковали работы советских этнологов[10].

Ниже я сделаю попытку рассмотреть эти процессы на примере кишлака Ходжавот, расположенного на территории колхоза им. Ф. Энгельса (с 1988 г. — им. В. И. Ленина). Ныне колхоз расформирован и земля арендуется «Сообществом фермеров» (Fermerlar Jamoasi), которое является близкой альтернативой колхозу. Кишлак расположен в 9 км к юго-западу от г. Намангана. В досоветский период кишлак Ходжавот (Ходжа кишлак) относился к Киргиз-Курганской волости, Катта-Ташбулакской сельской общине, Наманганского уезда[11]. В советское время он вошел в состав Ташбулакского района Наманганской области.

---

[8] De Weese D. Islam and the legacy of sovietology: A review essay on Yaacov Ro'i's islam in the Soviet Union // J. of islamic studies. 2002. No 13 (3). P. 309; Babadjanov B. M. (ed.). Disputes of muslim authority in Central Asia (20th cent.): Critical editions and source studies. Almaty: Daik-Press, 2007. P. 4—5.

[9] Автор одного из антирелигиозных фельетонов, пишет, что начиная с 1930-х гг. большинство богословов крупных городов Ферганской долины и Ташкентской области «бежали в кишлаки и работали в колхозах в качестве учетчиков, табельщиков, бригадиров и очень редко обычных колхозников». См.: Madoripov T. Yorughlikdan soyaga yohud kolhozlarda yashingan eshonlar (Из света в тень, или о спрятавшихся в колхозах ишанах) // Komunna. 1956. 11 Noyabr.

[10] DeWeese D. Op. cit.

[11] Список населенных мест Ферганской области (с показанием числа дворов земельных и

Чем привлек меня именно кишлак Ходжавот? Поначалу — тем, что именно в нем появилась первая группа (*джамаат*) «Исламской/Шариатской милиции» (в будущем — основа Исламского движения Узбекистана/Туркестана, от которых отделились боевые группы — *Джиход жамоалари*). Однако в процессе исследований на месте и изучения архивного материала стало очевидно, что этого недостаточно. Изучение истории кишлака (и колхоза, в состав которого он входил), внутренних социальных и родственных сетей позволило выявить более глубинные и символические связи, дающие ключ к пониманию тех сложных процессов и явлений, о которых было сказано выше.

В статье я постараюсь вкратце рассказать о том, как проходила здесь коллективизация, о формах сопротивления и адаптации к новому режиму, о «раскулачивании» и стратегиях выживания. Попробую осветить историю управленческого звена, способы его взаимодействия и регулирования отношений с «начальством» советской политической и экономической иерархии. Обрисую особенности восприятия жителями разных поколений тоталитарной или авторитарной системы правления колхозного уровня, то, как в связи с этим распределялись ресурсы и роли акторов, их кишлачная, социальная, религиозная и даже советская самопрезентации и какие в этих формах идентичности имели место изменения. Рассмотрю в этой связи историю ислама в кишлаке, появление и отмирание различных социальных и религиозных практик. Наконец, с помощью всего этого постараюсь вкратце ответить на ряд вопросов, как то: каков результат социальных, идеологических и экономических экспериментов в Ходжавоте; как сегодня воспринимают «исламский эксперимент» представители молодого поколения, оказавшиеся вовлеченными в ряды «Шариатской милиции», а затем — в более глобальное поле «исламского джихада» в Таджикистане и Афганистане; что думают о своем будущем и о новых формах собственности на землю сами ходжавотцы и жители соседних кишлаков.

Из истории Ходжавота. Община, власть и известные люди

В доколониальных исторических источниках Коканда селение Ходжавот, насколько мне известно, не упоминается. Однако в документах 1820—1826 гг. (1238—1246 гг. по мусульманскому календарю), сохранившихся у некоторых жителей, фигурирует кишлак *Ходжа,* или Ходжа-абад (*Ходжавот*)[12]. Происхождение названия, по мнению жителей кишлака, связано с тем, что в годы правления кокандского Алим-хана (1799—1810) сюда были переселены ходжи (потомки Пророка или его четырех первых преемников) из Чадака[13] и

безземельных, числа душ мужского и женского пола, расстояния до уездного города и до ближайшей постовой и железнодорожной станции) / Сост. полк. Сем(енов?). Скобелев: Ферганское стат. управление, 1909. Табл. на с. 114.

[12] Речь идет о нескольких документах о продаже участков богарных земель (на которых выращивалась пшеница), подтвержденных местными кадиями.

[13] В мае и августе 2011 г., посещая селение Чадак (в 60 км к востоку от Намангана), я расспрашивал местных старожилов. Многие из них действительно считают ходжавотцев

Труакургана (в 8 км к востоку от Намангана), благоустроившие эти земли (Ходжа-абад — буквально «Благоустроенное ходжами»)[14]. Ныне свои «корни» помнят только старики.

Жители Ходжавота считают себя узбеками. В статистическом отчете за 1909 г. они значатся как «сарты»[15]. Однако большинство семей считают себя ходжами (خواجه), т. е. прямыми или побочными потомками Пророка, — хотя ни в одной из семей ходжей (которые автору удалось посетить) родословных не сохранилось. Представители таких семей — мужчины обязательно прибавляют к своим именам титул «ходжа» (Салим-ходжа, Нугмон-ходжа и др.). Как особая статусная группа, ходжи довольно замкнуты в отношении брачных связей. Молодым людям стараются подыскать невест из семей ходжей в соседнем Чусте, Касане, Туракургане и иногда — в Чадаке.

По имеющимся сведениям[15], к концу первого десятилетия XX в. в Ходжавоте насчитывалось 112 дворов с населением общей численностью 606 человек (290 мужчин и 316 женщин). В каждом дворе, по местной традиции, проживало не менее двух семей, ведших общее хозяйство. Эта традиция сохраняется и теперь, хотя число семей в одном дворе в большинстве случаев сократилось до двух (как правило, младший сын и родители). Общая численность населения кишлака сегодня составляет около 2 тыс. чел. С 1992 г. по сей день происходит активная трудовая миграция из кишлака (в Наманган, Ташкент, Ургут, Россию). По данным последней переписи населения (1989), на территории колхоза проживало около 21,5 тыс. чел.

По рассказам представителей среднего поколения ходжавотцев, жители кишлака всегда поддерживали «ферганских моджахедов» (басмачей). И что будто бы позднее красноармейцы расстреляли по одному человеку из семей, поддерживавших басмачей. Однако учитель истории местной школы Шоазим Х. считает, что это легенда и на самом деле Ходжавот оставался в стороне от бурных и кровавых событий того времени. По его словам, рассказ о расстрелянных ходжавотцах заимствован из «разоблачительных» статей начала 1990-х гг., когда даже глубинку захватило поветрие искать героев борьбы за независимость. Он полагает, что публиковавшиеся в местной печати статьи основывались на домыслах рассказчиков, но не документах.

Мне эти версии напомнили, каким сложным и неоднозначным становится восприятие истории в эпохи перемен, как изменчива сама коллективная память и как влияют на нее внешние факторы, скажем, те же книги и боевики советского периода о гражданской войне[16] или идеологические манипуляции вре-

---

«младшими родственниками».

[14] Чадакские ходжи чаще находились в оппозиции правителям Кокандского ханства; созданное ими территориальное образование было независимым, но несколько раз завоевывалось кокандскими ханами, после чего лидеры оппозиции покидали Чадак. Подробдее об этом см.: Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Ташкент; Токио: Yangi nashr, 2010. С. 99, 103.

[15] Список населенных мест Ферганской области… С. 114.

[16] Насколько известно автору, анализ советских «вестернов» о гражданской войне в Средней Азии, снятых в стиле «ориентализма», уже сделан; см.: Prusin A., Zeman S. Taming Russia's wild East: The Central Asian historical-revolutionary film as Soviet orientalism // Historical J. of

мени провозглашения независимости, черпавшие свои новые интерпретации в СМИ, и как эти условия заставляют громче звучать одни голоса и молчать другие.

Ходжи кишлака более всего пострадали во время раскулачивания. Как нам рассказали информаторы, «раскулачиванию» и выселению подлежали даже малоземельные отпрыски из ходжей — по стандартным обвинениям того времени: «пособники кулацко-байского элемента из духовенства». По рассказам, в 1929—1933 гг. из Ходжавота было выселено 37 семей (из 96 дворов), 30 из которых происходили из ходжей — судя по именам. «Раскулаченных» отправляли в Казахстан, на Кубань, в Поволжье. К концу 1941 г. вернулись последние восемь семей — в связи с досрочной амнистией и началом боевых действий против фашистской Германии на границах Кубанской области (куда «по разнарядкам» выслали некоторых раскулаченных жителей Таш-Булакского района). Всего возвратилось 32 семьи.

По рассказам ходжавотцев старшего поколения, из больших семей (родители и сыновья, жившие в том же дворе и имевшие общее хозяйство) в списки «раскулачиваемых» часто старались попасть престарелые члены семей, — чтобы не лишать семью молодых кормильцев. В этом им оказал содействие первый председатель ревкома (сельсовета) — см. ниже. И хотя это не всегда удавалось, многие семьи смогли сохранить кормильцев, и серьезного перераспределения недвижимости (за исключением случаев, когда дома и земли были целиком конфискованы) в кишлаке не было. Амнистированные в основном возвращались в свои прежние большие семьи. Таким образом, внутренние связи в кишлаке довольно быстро восстановились, а в стратегиях выживания и приспособления к новым экономическим и политическим условиям они играли значительную роль.

В дореволюционном селе Средней Азии контроль за поступлением налогов, соблюдением законности и отчасти даже сохранением политической лояльности в значительной степени возлагался на институт «аксакалов», выполнявших функции сельских старшин. Аксакал как правило происходил из того же селения, где выполнял свои «государственные функции», и был тесно (родственно, общинно) связан с этим селением. Так что он сочетал в себе политические, экономические и общественные функции. После революции влияние на структуру общины, регулирование ее отношений с властями оказали «чистки деревни» (наподобие кампании раскулачивания). Но община выдвигала новых старейшин, и их институт в том или ином виде продолжал функционировать.

Политические и фискальные функции аксакалов выполняли новые председатели «ревкомов», «батрацких комитетов», позже — сельсоветов. Хотя новые названия не смогли вытеснить старые, привычные термины — вроде того же «аксакал-совет» (председатель сельсовета), «райис-ота/бува/бобо» (председатель колхоза) и т. п. В Ходжавоте должность председателя ревкома (позже — сельсо-

film, radio and television. 2003. No 23 (3). P. 259—270. Однако в кишлаках Ферганской долины влияние этих фильмов было минимальным. По имеющимся сведениям, бóльшую популярность здесь имели такие фильмы, как «Последняя пуля», «Учитель» (по роману Ч. Айтматова) и т. п. Их влияние на формирование «образа» гражданской войны еще ждет своего изучения.

вета колхоза) долгое время исполнял Салихов Ахмаджон, бывший красноармеец (ум. в 1989 г.). Его личность и деятельность интересны как образец либерального управления советского руководителя, пример сотрудничества с общиной.

Ахмаджон, после комиссования из армии по ранению, окончил ускоренные курсы учителей в Ташкенте (1926—1927), но был направлен по распределению в колхоз им. Коминтерна (позже Энгельса) в качестве председателя ревкома и жил в Ходжавоте. Участвовал в первоначальном перераспределении (земельной реформе), а затем — в обобществлении земельных угодий колхоза, сельхозинвентаря, изъятии излишков скота и продуктов по продразверсткам. В годы службы в армии и учебы выучился прилично говорить по-русски. (Русский язык был дополнительным пропуском во властные структуры. В повседневной же жизни колхоза он почти не имел значения.)

По свидетельству старших жителей Ходжавота, А. Салихов уважал (насколько ему позволяла должность и партбилет) традиции, почтительно относился к ходжам и старался быть лояльным по отношению к жителям села. Но должность обязывала его принимать участие и в непопулярных мероприятиях, инициированных правительством. Он вполне владел риторикой «классовой борьбы», умел «составлять нужные отчеты». Красноармейское прошлое и бедняцкое происхождение позволили ему удержаться на своей должности почти до самой войны. Менять устоявшиеся общественные структуры в Ходжавоте и других селениях колхоза он не пожелал, хотя обладал достаточно весомыми по тем временам полномочиями и рычагами давления (пользуясь репрессивным характером большинства мероприятий властей на селе), мог записать любого жителя в «бедный» или, наоборот, «богатый» классы и т. д. Мог претендовать и на общественную власть, в которой в той или иной мере тоже нуждался. Для «благоприятной отчетности» вынужден был неофициально обращаться к аксакалам в вопросах «равномерного раскулачивания» или «социализации земли» (т. е. передачи ее в пользование бедным и безземельным), а затем ее обобществления (вместе с частью движимого имущества и скота) в пользу колхоза. Учитывая, что почти все жители селения (кроме переселенцев) состояли в родственных отношениях, его тактика негласных договоров с аксакалами Ходжавотской общины и соседних сел позволила ему провести требуемые государством «мероприятия», не вызывая открытого недовольства и не прибегая к репрессивным мерам. Он искусно пользовался политической риторикой, а «успехи» в сборе налогов, обобществлении земель и иных мероприятиях представлял как личную заслугу, результат умелой пропаганды. В колхозном музее хранились его статьи, опубликованные в областной и даже республиканской газетах, где приводились факты «добровольной сдачи налогов», часто сверх установленного размера. Однако старики хорошо знали, что это все было плодом его «правильного общения» с «общественными полномочными» (аксакалами) входивших в колхоз селений. Возможно поэтому, в 1930-е гг., когда его должность была еще выборной, Салихов всегда получал почти 100-процентную поддержку жителей Ходжавота и немного меньше — в соседних кишлаках колхоза. По словам стариков, он сумел с выгодой для себя использовать свою должность, так как позже (после снятия с должности), работая учителем, смог построить приличный дом в Намангане, дать четверым детям образование в Ташкенте и купить им дома в этом городе. Таким

образом, он стал редким типом советского руководителя низового звена, который сумел обеспечить достаточно мягкое воплощение большевистских экономических реформ на селе. Аксакалы при нем сохраняли только свои общественные функции.

Значительное место в колхозном музее занимали экспозиции о других знаменитых людях колхоза. Одна из них — первая комсомолка Ходжавота, Салимахон Тураходжаева (1910—2002). В 14 лет выданная замуж в Наманган, она бежала оттуда с ребенком, не выдержав издевательств мужа. С 1926 г. работала помощницей первого фельдшера в колхозе Татьяны Морозовой, уговорившей ее родителей послать юную Салимахон в Ташкент учиться на врача. В тот же год вступила в комсомол. После учебы Салимхон более 15 лет проработала в больнице (бывшем военном госпитале) Намангана, вторично вышла замуж. Активно участвовала в кампании эмансипации женщин, агитировала колхозниц (в том числе родного Ходжавота) отказаться от ношения паранджи. Предложила местным властям более компромиссное, с учетом религиозности населения и местных условий (см. ниже), осуществление советской программы эмансипации женщин. В 1955 г. вернулась в колхоз уже в качестве главврача новой колхозной больницы. К тому времени она была уже членом партии, стала членом бюро райкома, несколько раз избиралась депутатом областного и республиканского советов. Поддерживала постоянную связь с кишлаком, и старики относились к ней с уважением. Ее почтительно называли «Духтур-опа» (Сестрица-доктор).

Иерархия социальных статусов разных людей или семей внутри общинных групп колхоза была подвижной и динамичной. Так, аксакалами в советское время становились не просто старики, но люди грамотные (прежде всего, в той или иной мере религиозно грамотные), осведомленные в этике общественного поведения, знатоки истории семей, в смысле родственных связей (что было необходимо во избежание возможного кровосмешения в эндогамных браках и т. д.). Старейшины обладали правом регулирования семейно-бытовых, соседских отношений (разрешать ссоры, предотвращать разводы и т. п.), регламентирования поведения, организации и религиозного освящения тех или иных мероприятий (свадеб, похорон) и пр. В традиционной иерархии их статус и функции были неоспоримы. В их круг входили только пожилые или старые мужчины, в том числе и близкие к колхозному правлению (например, бывший главный бухгалтер колхоза). У них был свой *гап* (традиционные собрания с угощением, организуемые поочередно одним из их участников). Мало-помалу общественные функции института аксакалов все более сокращались, и он утрачивал влияние на дела общины. Особенно чувствительный удар по статусу и авторитету аксакалов нанесло игнорирование их мнения и предостережений со стороны *мулла-бача* во время «пробуждения ислама» в конце Перестройки и после провозглашения независимости (см. ниже).

Однако аксакалам пришлось поделиться своим авторитетом в общине уже вскоре после утверждения советской власти. Причиной послужили новые политические реалии, изменившие структуру общественной иерархии кишлачной общины. Среди селян стали выделяться новые группы, обладавшие в социальной иерархии общины Ходжавота (или колхоза) почетным/авторитетным статусом — «почетные сословия», «авторитетные сословия». Первое такое «по-

четное сословие» составила группа учителей, бóльшая часть которых входила в группы т. н. активистов и комсомольской ячейки. Поначалу, естественно, их статус поддерживался не столько «общественным признанием» в колхозе или в кишлаке, сколько государственной легитимностью самих должностей[17]. Позднее, когда учителя влились в общину колхоза и кишлака (закрепив эти связи брачными узами), либо ими стали выходцы из общины, их общественный статус и авторитет получили признание.

Со временем в особое «сословие» в общественной иерархии колхоза превратилось управленческое звено разных уровней (правление, завхоз, звеньевые и бригадиры), служащие управления хлопкового завода, врачи и персонал медпункта и колхозной больницы, депутаты районного и областного советов. Практически все они имели специальное или высшее образование (официально именовались «сельскими служащими и интеллигенцией»), что резко повышало их общественный статус. Кроме того, они уже познали «прелести» светской жизни, возможности для карьеры, которые давало образование. Все это превращало их в серьезный противовес консервативным аксакалам, они могли позволить себе иметь собственное мнение, не чувствовали себя обязанными строго подчиняться всем нормам и правилам, диктуемым старейшинами или некими традициями *махалли*. В Ходжавоте *махалля* представляет собой не столько локальный, сколько родственный институт, а аксакалы (фактически тоже родственный институт) могут происходить из разных *махаллей* кишлака или колхоза. Генеалогические связи доминировали над территориальными. Конечно, следует учитывать длительное воздействие властей (в советское время и особенно после провозглашения независимости) на функции *махаллей,* манипулирование «квартальной/деревенской общиной», стремление превратить ее в «винтик государственной машины» или чаще в идеологическую конструкцию[18], попытки заменить генеалогические связи территориальными.

Большинство представителей власти в Ходжавоте и в колхозе в целом состояли в компартии, были депутатами местных органов власти. Это было особое сословие в социальной иерархии колхоза. Как тогда говорили, у них в кармане был «билет», то есть книжка члена партии[19]. Окружающие воспринимали их носителями особого политического статуса, который именовали словом *сиёсий* (политический). Перед проведением своих интервью я специально готовился к беседе именно с бывшими коммунистами, бегло прочитав, например, Устав

---

[17] Ш. Фитцпатрик, охарактеризовав сельских учителей в годы правления Сталина «жертвами произвола властей», все-таки несколько сгустила краски. См.: Fitzpatrick Sh. Stalin's peasants: Resistance and survival in the Russian village after collectivization. Oxford Univ. Press. 1996. P. 254—257.

[18] См. тж.: Abramson D. From Soviet to mahalla: Community and transition in post-Soviet Uzbekistan. Ph. D. diss. Bloomington: Indiana Univ., 1998; Koroteeva V., Makarova E. The assertion of Uzbek national identity: Nativization or state-building process // Atabaki T. & O'Kane Jh. (eds.). Post-Soviet Central Asia. London; New York: Tauris — IIAS, 1998. P. 137—143.

[19] Функционирование компартии в селах и колхозах как тема исследования сулит интересные перспективы. По своим интервью могу сказать, что «партийная власть» в той или иной мере была вписана в местные сети клиентских отношений и была далека от схем, которые мы видим в партийных и пропагандистских документах или, скажем, кинофильмах.

КПСС, «Кодекс строителя коммунизма» (в редакции 1960 г.), специальные постановления Пленумов компартии о колхозах. Меня не очень удивило, что в большинстве своем коммунисты читали документы такого рода лишь перед бюро райкома, когда их принимали в кандидаты или в члены партии, после чего совершенно забывали их содержание как нечто ненужное и далекое от жизни. Даже бывший парторг смутно помнил о таких документах и на мои настойчивые вопросы по поводу воплощения их идей в жизнь, отделался кратким, но весьма знаменательным замечанием: «Это всего лишь документы. Это большая политика. Их же не писали специально для нашего колхоза или кишлака. Наша колхозная жизнь шла своим чередом. От нас чаще требовали выполнение плана…».

«Идеологические собрания» в бюро райкома или в правлениях колхозов (реже в бригадах) рассматривались как обязательный политический ритуал, призванный продемонстрировать «заботу партии и правительства» о людях кишлака, а в содержание документов никто не вникал. Сейчас люди старшего поколения (включая самого парторга) воспринимают эти ритуалы как необходимый антураж и во взаимоотношениях города и колхоза. Хотя «партийную власть» они воспринимали как законное право города контролировать колхозы посредством комиссий, высылавшихся высшими партийными органами.

В этой иерархии и схемах соподчинения институт партийной власти играл как бы собственную игру, вписанную в легитимную институционную систему, от участия в которой рядовые колхозники были отстранены и потому называли ее *сиёсий*. Восприятие партийной власти рядовыми колхозниками — насколько я могу судить по моим интервью — было персонифицированным. При ответе на вопросы относительно функций партии или партийной власти, они обычно вспоминали иерархию партийных функционеров: парторга, секретаря райкома (реже обкома) и непременно Первого секретаря Компартии Узбекистана Ш. Р. Рашидова (1959—1983)[20]. Причем в эту иерархию они не включали ни председателя колхоза, ни, скажем, главного бухгалтера или агронома, которые тоже были коммунистами, но принадлежали к соподчиненной (колхозной) властной структуре.

Советские нормы личных и коллективных взаимоотношений и практик играли определенную роль в сложной системе коммуникаций Ходжавота и ему подобных кишлаков. Особенно яркое проявление это получило в звеньях рабочих коллективов, которые с большой охотой отмечали официальные советские праздники (Новый год, 8 марта, 1 мая и др.) — с шумным застольем, приглашением артистов, танцами. Мои респонденты с нескрываемым удовольствием вспоминали такие торжества — *ўтириш* (иногда именуемые также русским словом «вечер») в конторе правления колхоза, колхозных бригадах, бригадах хлопкового завода или на предприятиях Намангана, где они работали. Естественно, застолья сопровождались распитием спиртных напитков. В конце 1980-х гг. под влиянием начавшегося «религиозного возрождения» на такие вечера стало модным приглашать какого-нибудь имама (разумеется, с оплатой), который как бы «освящал собрание» чтением молитв. В присутствии имама спиртные напитки на стол не выставляли, музыку не включали, женщины сади-

[20] Прочих лидеров компартии Узбекистана жители кишлака помнят плохо.

лись отдельно. Имам хорошо понимал, что является почетным гостем только торжественной части вечера, читал молитвы, призывал следовать религиозным нормам и удалялся. После этого вечер продолжался уже в соответствии с обычным сценарием. Примерно в такой же форме проводились более традиционные (досоветские) мероприятия — *гап* (*гаштак, доира*), подразделявшиеся на женские и мужские. На *гап* обычно собирались одноклассники (однокурсники), реже жители *махалли,* иногда — родственники и друзья. Такие формы коммуникаций и «праздничных ритуалов» были обычными для кишлаков (колхозов), восполняя нехватку других видов микросоциальных сетей, и служили своеобразным средством снятия стрессов.

Аксакалы тоже адаптировались к изменениям в иерархии общества в кишлаке и выработали способы сохранения своего влияния на дела общины — например, путем включения в число участников своего *гап* председателя колхоза или заместителя председателя сельсовета, директора школы, главного бухгалтера.

Во время демографического бума в Фергане 60—80-х гг. население Хожавота стало быстро увеличиваться за счет естественного прироста. К 1987 г. количество дворов в кишлаке превысило 400. Иногда двор становился местом проживания двух-трех семей. В семьях обычно было не менее трех детей. Рост населения обострил проблему трудоустройства, так как колхоз и хлопковый завод уже не могли обеспечить работой всех желающих. Многие начали ездить на работу в город или — прежде всего женщины — занялись кустарным («дворовым») производством.

В поисках работы или на учебу (в Наманган и другие города) уезжали прежде всего молодые люди. Кое-кто из них оставался в городе, иные — возвращались (на время). Их связь с сельской общиной становилась уже формальной. Хотя «общинное воспитание» заставляло и в городе искать «земляков» (выходцев либо из колхоза, либо из Наманганской области) и «держаться вместе». Тем более, что городское население все более отрицательно относилось к приезжающим из сельской местности. Городская молодежь, особенно учащиеся вузов и средних учебных заведений, наградила своих сверстников и сокурсников из глубинки прозвищем *харип* — «чужак, деревенщина» (от литературного *ғариб/gharib*), что способствовало взаимному отчуждению; такое отношение сохраняется и сегодня. Некоторые «провинциалы» искали способы остаться в городе. Но у большинства город порождал комплексы. В конце 80-х «провинциалы» старались преодолеть свои комплексы обращением к радикальным идеям и идеологии — подчеркнутой приверженностью «национальному возрождению», а еще того чаще — «возрождению» исламскому.

Ислам

Говорить, что в период Кокандского ханства (конец XVIII в. — 1876 г.) ислам, как набор «книжных предписаний», служил для жителей Ферганской долины универсальной нормой жизни общины, не вполне правомерно. Несмотря на институт мухтасибов, следивших за соблюдением предписаний шариата (чте-

нием молитв, соблюдением запретов на производство и употребление алкоголя и т. д.), их нарушение, особенно элитой, было обычным делом. Правда, по большей части эти нарушения состояли не в игнорировании предписаний религии, а в своеобразной их интерпретации — в «удобной для жизни» форме: разрешение на употребление отдельных видов алкоголя, сакрализация некоторых далеких от шариата повседневных обычаев (*'урф*) и чингизидских норм легитимации власти и др.[21]

Отношение властей к религии в советское время достаточно хорошо известно. Череда атак на религиозность населения и колоссальные ресурсы, вложенные в грандиозные проекты по «преобразованию отсталого религиозного сознания» в годы советской власти (образование, пропаганда, советские формы «национальных культур») не могли не оставить следа в жизни деревни и менталитете селян, особенно интеллигенции. В этом смысле наблюдения «преобразований советского кишлака» местными и московскими этнографами того времени представляют значительный интерес[22]. При этом те же исследователи отмечали «живучесть религиозного сознания и приверженность старинным обычаям» жителей кишлаков, хотя и полагали, что «советские преобразования» и советские же формы модернизации способны отправить религию и религиозные обряды на свалку истории[23]. Но время показало, что жители кишлаков (да, впрочем, и городов) не спешили выбрасывать религию и религиозные обряды «на свалку истории», хотя и понимали их по-разному. В литературе можно встретить разные объяснения живучести «религиозного сознания», приверженности местного социума традициям и обычаям, которые воспринимались им и как религиозные. Исследователи советологической школы называли мусульман бывшего СССР «колонизированной группой», в действиях которой ожидалось серьезное сопротивление советскому режиму[24]. Позже такие характеристики и априорные предположения подверг критике Яков Рой, предпочитавший говорить о «мирном сосуществовании» ислама с официальной идеологией, справедливо углядев в этом своеобразную стратегию выживания и адаптации[25].

Я попытался понять причины этого с помощью самих жителей кишлака Ходжавот, проведя интервью с ними. Как я и ожидал, мнения оказались разными, иногда — кардинально противоположными и зависели от уровня образования, социального статуса и даже прошлой «колхозной должности» респондентов. Однако всех их объединяли некоторые общие понятия, служившие своего рода точкой отсчета, или модусом, общественного поведения — в том числе и

[21] Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство… С. 558—561.

[22] Как мы отметили, самый близкий пример (географически и в иных отношениях) приведен в упомянутой работе О. А. Сухаревой и М. А. Бикджановой.

[23] Сухарева О. А., Бикджанова М. А. Указ. соч. С. 7 и след.

[24] См., напр.: Bennigsen A., Enders W. S. Muslims of the Soviet empire...; Свое видение форм «исламского сопротивления» советскому режиму приводит также Шошана Келлер. См.: Keller Sh. To Moscow, not Mecca: The Soviet campaign against islam in Central Asia, 1917—1941. London: Praeger, 2001.

[25] Ro'i Y. Islam in the Soviet Union: From the Second world war to Gorbachev. London: Hurst & Co, 2000. P. 7 и след.; Ro'i Y., Wainer A. Muslim identity and islamic practice in post-Soviet Central Asia // Central Asian survey. No 28 (3). Dec. 2009. P. 303—322.

религиозного. Одно из них — *номус*. Как исламский термин оно означает следование религиозным предписаниям, религиозную совесть, целомудрие. В грамматическом и обыденном понимании его значение шире и распространяется на самые различные понятия и нормы внутриобщинных отношений. Так, в Ходжавоте и большинстве соседних селений этот термин служил для обозначения женской половины дома (обычно называемой *ичкари* — внутренние покои), куда посторонним мужчинам вход был запрещен. *Номус* также обозначает местные формы хиджаба (паранджи, чачвона). Другие значения — норма поведения, этические правила (близкие понятия — *'адаб* [*одоб*], *хулк-атвор* — кодексы приличия, этические нормы).

Все формы советской модернизации (эмансипация женщин, общественные реформы и даже образование) воспринимались как попытки изменить нормы, предписываемые рамками понятия *номус*. Защита их принимала разные формы, чаще всего — адаптации нововведений к местным условиям. Тем более, что проводниками советской модернизации в кишлаках вроде Ходжавота выступали выходцы из местного населения[26], хорошо понимавшие допустимые пределы вмешательства в частную жизнь.

Судьба первой комсомолки Ходжавота Салимахон Тураходжаевой — яркий пример участия в модернизации местной интеллигенции. Личная трагедия (о которой рассказано выше) и учеба в Ташкенте серьезно изменили ее мировоззрение. Однако она, как рассказывали ее дети, до последних дней жизни сохраняла чувство принадлежности к общине своего кишлака. По рассказам ходжавотцев старшего поколения (в их числе бывший директор колхозного клуба), в середине 1930-х гг. Салимахон согласилась выступить в качестве «общественного пропагандиста» «строительства новой жизни», «освобождения женщины», убеждая жителей колхоза отдавать детей в новые школы, а женщин — идти на курсы по ликвидации неграмотности. Наибольшие проблемы для властей создавали преобразования, связанные с эмансипацией, или, как тогда ее называли, — «раскрепощением» женщины. По воспоминаниям ходжавотцев старшего поколения, после нескольких неудачных попыток, власти отказались проводить эти акции силовыми методами. Салимахон внесла ряд компромиссных предложений. Она сумела внушить властям, что призыв отказаться от ношения паранджи равнозначен посягательству на *номус* — сакральное понятие. Она предложила уговорить женщин (и добиться согласия на это мужчин) заменить паранджу другим традиционным женским головным убором — *ro'mol* (или *рўмол* — обычный платок, завязанный узлом на затылке или на лбу). Люди старшего поколения именовали его *туркий хиджоб,* т. е. «хиджаб на тюркский манер». Позже он стал известен как *шўро хижоби* — «советский хиджаб».

Предложение Салимахон оказалось вполне приемлемым и, по свидетельству моих информаторов, число женщин, заменивших паранджу на *рўмол,* стало бы-

[26] В колхозе работала фельдшер Татьяна Морозова — ее называли *духтур-опа* (сестрица-доктор); она родилась в Фергане, но очень хорошо знала местные обычаи. Она всегда ходила в платке, и старики отзывались о ней с уважением: «Жуда номусло аёл эдилар» («Она была очень совестливой женщиной», то есть обладала *номус*).

стро расти, в том числе и в соседних районах, особенно после войны[27]. Власти замалчивали такие компромиссы, подавая «наверх» отчеты только с цифрами (наверняка подтасованными) об успехах кампании по «раскрепощению женщины». Примечательно, что этот вид хиджаба (как и паранджа) тоже стал именоваться *номус,* как бы отмечая допустимый предел, в рамках которого женщина сохраняла свое целомудрие. Платок действительно приобрел функцию «советского хиджаба», и вплоть до начала 70-х гг. появление женщин в общественных местах без него расценивалось как признак «легкого поведения». В школах большинство девочек носили *рўмол* уже с восьмого класса, против чего школа всегда боролась. В начале 60-х гг. дирекция школы пошла на уступки, договорившись со старейшинами о том, что во время проверок школы или колхоза «комиссиями» старшеклассницы будут снимать платки. Этот компромисс — тоже заслуга Салимахон, ее посредничества.

Сама Салимахон постоянно носила платок, даже на партийных собраниях и заседаниях областных органов советской власти. Ее образ как бы символизировал форму предложенного ею некогда компромисса: костюм советского покроя (длинная юбка и пиджак), на голове — платок, на груди — депутатский значок. По рассказу ее дочери, в семейной жизни Салимахон проявляла приверженность обычаям, в том числе и некоторым религиозным предписаниям. Несмотря на запреты в среде партийной номенклатуры (куда она входила как член бюро райкома местного отделения компартии), она сделала *sunnat* (обрезание крайней плоти) своему малолетнему сыну, приглашала мулл при рождении детей, чтобы совершить обряд *азон*[28], а перед свадьбой детей совершала обряд религиозного освящения брака (*никох*). Другие религиозные предписания (молитвы, пост и т. п.) в ее семье не соблюдались. В *махалле,* где Салимахон жила со своей семьей (до ее назначения в 1955 г. главным врачом поликлиники колхоза), эти предписания соблюдались также нерегулярно, хотя в дни мусульманских праздников (*хайитлар*) все соседи разносили друг другу традиционные угощения.

В 1950-е и особенно 1960-е гг. помощь советской пропаганде в эмансипации женщины оказали советские и особенно индийские фильмы, напоминавшие «мыльные оперы», но всего из двух серий. Эти фильмы изображали женщину открытой и довольно эмансипированной, «борющейся за свое счастье» и строившую по-новому отношения с мужчиной. Под их влиянием многие женщины перестали носить хиджаб, а девушки иногда осмеливались появляться на людях без платков.

Ряд женщин кишлака и бывшего колхоза, с кем мне удалось провести краткие интервью (работники медпунктов, конторы хлопкового завода, магазинов,

[27] Чуть позже (1944) муфтий вновь образованного Духовного управления (САДУМ) Ишан Бабаханов подписал аналогичную фетву против паранджи. Это один из редких документов САДУМ, получивший широкую известность среди рядовых мусульман. В 1950—1980 гг. появились фетвы, содержавшие религиозную легитимацию равноправия женщин с мужчинами, обязательности светского образования, советского стиля модернизации и пр.

[28] *Azan (Azon)* — здесь чтение формулы *azan* (призыва на молитву) над ухом новорожденного. С этого момента ребенок считается мусульманином.

домохозяйки), с теплотой вспоминали эти фильмы[29] и одобрительно отзывались об акциях советской власти, связанных с эмансипацией женщин. Никто из них не помышлял о возврате паранджи (как вида хиджаба), полагая, что платка *рўмол* вполне достаточно. Вместе с тем, все они выступали за религиозное освящение брака — *никох* (при одновременной государственной его регистрации). Не соглашались, что новые обряды, объявленные в советское время богословами и имамами «вредными излишествами» и «заблуждениями» (см. ниже), противоречат исламу.

Некоторые религиозные предписания (особенно связанные с молитвами) в советское время в большинстве семей колхозников соблюдались формально или вовсе не соблюдались. Подобную «конфигурацию» религиозного поведения Брюс Привратский метко окрестил «религиозным минимализмом»[30]. В оценках этого поведения самими ходжавотцами много общего — как по существу, так и по форме. Так, когда речь заходит о какой-нибудь семье, которую считают «добропорядочной» (скажем, откуда происходит жених или невеста), обычна фраза: «Yaxshi oila. Ibodati to'la bo'lmasada, ammo nomusli, mahallaga aralashadi» — «Это хорошая семья. Их служение Богу не полное [то есть, молятся они не регулярно], но они обладают *номус,* участвуют [в делах] *махалли».* Такие же характеристики я слышал и о почти каждом человеке, происходящем из семьи, которую считают «добропорядочной».

Здесь мы снова сталкиваемся с понятием *номус,* приобретшим универсальное значение мерила общественных и даже религиозных этических норм. Последняя часть фразы — участвуют в делах *махалли* — тоже очень важна и характеризует семью (или индивида) как члена местной социальной сети. Причем, такие оценки становились моделями не только социальной, идеологической регуляции, но и самооценок индивидов, в разных формах идентичности которых мусульманское самоощущение было связано с нормами общественного или семейного поведения. Или, как заметил Йохан Расанаягам, «мусульманское "Я" развивалось в процессе моральной рефлексии»[31].

На редукцию религиозных знаний и регламента поведения оказал влияние статус сословия ходжей. По традиции, первичные навыки поведения и начальное религиозное образование ходжи приобретали в своих (или родственных)

---

[29] Особую популярность имел фильм «Ёр-ёр» («Узбекфильм», 1964 г. Авт. сценария Рахмат Файзиев, реж. Али Хамраев). Это незамысловатая история поисков главным героем (его сыграл Б. Ихтиёров) полюбившейся девушки. Фильм не без юмора изображает столкновение старых и новых (советских) обычаев, довольно тактично пропагандирует модернизацию семейной жизни и проведение свадеб «по-новому», где невеста предстает в свадебном наряде европейского стиля и присутствует на свадебном торжестве вместе с женихом. Образ девушки и невесты из этого фильма, по существу, создавал представление об облике современной (для того времени) узбекской девушки или молодой женщины — особенно горожанки.

[30] Privratski B. G. Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory. Richmond (Surrey): Curzon Press, 2001. P. 174—175.

[31] Rasanayagam J. Islam in post-Soviet Uzbekistan: The morality of experience, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011. P. 64, 95. Интересны описания «повседневного ислама» в Центральной Азии (с обширными апелляциями к идеям Пьера Бурдьё); см.: Louw M. Everyday islam in post-Soviet Central Asia. London; New York: Routledge, 2007.

семьях, прежде всего от старшего рода (*кори-поччо, кори-дада*). Дети из простых семей (*кора*) обучались отдельно от детей из семей ходжей. В Ходжавоте обучением детей основам Корана, правилам ритуального омовения (*тахорат*), началам арабского языка, нормам религиозного и общественного этикета в советское время занимались несколько пожилых жителей кишлака. Нельзя сказать, чтобы такое обучение было полноценным, но оно-таки поддерживало конфессиональную идентичность молодежи. Девочки познавали основы религиозного регламента у тех же *кори-поччо* или у своих бабушек.

Жители кишлака (в основном женщины и старики) часто выезжают группами для совершения обрядов *зийарат* в мавзолеи Тўра-хожам (в Туракургане) и Исма'ил-ата (в Чадаке); похороненных в них людей они считают своими предками. Ритуальные посещения этих мавзолеев особенно участилось в советское время. Уже с середины 1950-х гг. колхоз выделял (нанимал) транспорт для паломников. Средства выделялись из бюджета по статье *Махаллий саёхат* («местный туризм»). «Туристический зийарат» был связан с календарными «праздниками» (типа *Курбан хайит,* Навруз), другими календарными и семейными циклами; в нем участвовали не только ходжи, но и «простые смертные». Кроме того, мазары служили объектами индивидуального или семейного посещения для излечения от болезни с помощью духа святого или обращения к нему с другими просьбами (дарование благополучной беременности и рождения ребенка, счастливого брака и т. п.). Это религиозное поле было связано и с другими обычаями и повседневными ритуалами, ставшими частью «колхозного ислама».

К слову сказать, как *зийарат,* так и связанные с ним обряды и вера в «святых» стали основными объектами критики со стороны лидера ферганских «ваххабитов» Абдували-кори Мирзаева. Его поддержал его ученик из Намангана, А. Барнаев; он прежде всего донес мнение учителя до своих учеников в «колхозной худжра» («поэтическом кружке» в доме культуры колхоза) Ходжавота[32]. С тех пор (примерно начало 1989 г.) большинство ходжей кишлака решили забрать своих детей из «колхозной худжры», организовав собственную религиозную школу (*худжра*) при мечети кишлака. Реакция ходжей понятна, так как *зийарат* и связанные с ним ритуалы и верования стали частью их ритуальной практики, понимания и восприятия ислама. Подвергнуть сомнению эти ритуалы было равнозначно дезавуированию статуса самих ходжей, выступавших носителями и толкователями именно таких форм бытования ислама. Тем более, что объектом поклонения были могилы их предков. Видимо, поэтому Абдували-кори и его ученики перенесли острие своей критики с культа мазаров на общественный и религиозный статус самих ходжей, ишанов и других сакральных групп. Абдували-кори отверг особый статус «ходжей и разных *тўра»,* говоря про них, что они-де «греются на солнце славы своих предков», а прежде потакали атеистической политике властей и что большинство из них «истинного ислама не знает»[33].

[32] Религиозные проповеди А. Барнаева поначалу назывались нейтрально: *«Одоб дарслари»* (Уроки по нормам поведения). После того как его *худжра* перебралась из колхозного клуба в Наманган, эти уроки стали называться *«Шари'ат одоблари»* («Нормы шариата»).

[33] Цит. по аудиокассетным записям из личного архива автора.

Такая критика имела сильное воздействие, особенно на молодых людей, в том числе выходцев из семей ходжей.

Ходжи, как и подавляющее большинство жителей кишлаков, действительно вполне лояльно относились к тем формам бытования ислама, которые укладывались в рамки описанной выше «достаточной религиозности» («религиозного минимализма») и представляли собой адаптацию к идеологическим и иным требованиям властей. Однако критика Абдували-кори (подхваченная его последователями) некоторых ритуальных действий во время *зийарат* была вполне уместной с точки зрения традиционных предписаний местной ханафитской школы[34].

Во всяком случае, «достаточную религиозность», которой придерживались (в том числе и в советское время) люди старшего поколения, можно рассматривать как один из самых удачных примеров адаптации и компромисса с властями и навязываемыми ими идеологическими установками. Я узнал из бесед с бывшим парторгом колхоза, что даже в периоды самых жестких гонений на религию представители сельсоветов и даже райкомов партии стремились адаптировать грозные распоряжения и приказы сверху, относившиеся к сфере «борьбы с религиозностью населения», к местным условиям. По большей части такие распоряжения касались появления незарегистрированных мечетей и посещения верующими «святых мест» с исполнением соответствующих ритуалов. (В колхозе Ф. Энгельса в разное время функционировало от двух и до шести незарегистрированных мечетей, в том числе одна — в Ходжавоте, которая в 1967 г. была легализована.)

Такого рода распоряжения, особенно в эпоху Хрущева, как правило, проходили обычный путь советского документа: «сверху вниз». Зарождаясь в Москве (реже в Ташкенте), они «спускались» в областные и далее в районные комитеты партии и службы религиозного надзора. Обком или — чаще — райком, совместно с местным отделением комитета по религиозному надзору, собирал парторгов колхозов, председателей сельсоветов, начальников отделений милиции и доводил до них приказ, требуя «отчетов о проделанной работе».

В этой цепочке форма «отчета» (теперь уже восходящая «снизу вверх»), равно как и действия властей по конкретному «приказу», напрямую зависели от парторгов и представителей комитета по религиозному надзору. По сведениям, полученным от бывшего парторга и ходжавотцев старшего поколения, исполнители этих приказов (представитель комитета по религиозному надзору, парторг, председатель махаллинского комитета и участковый милиционер) обычно собирали стариков, проводили с ними беседу, «предупреждали об ответственности» неофициального (до регистрации незарегистрированной мечети в реестре САДУМ) имама или шейха местной святыни, взяв с них расписку, а затем запирали такую мечеть или здание святыни на замок, а ключ отдавали парторгу. По-

[34] Однако ни в «нешариатских» действиях мусульман во время «зийаратов», ни в критике этих действий ничего нового не было; как эти действия, так и их критика имеют уже многовековую историю (см.: Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство... С. 626—627, 630—643). Тем более, что аналогичную критику отдельных обрядов *зийарат* можно услышать и из уст оппонентов Абдували-кори, в том числе и в Намангане.

сле «беседы», по заведенному правилу, для членов комиссии устраивалось угощение в «Ленинской комнате» колхозного клуба или в колхозной чайхане. В результате такого негласного договора «активность» верующих на пару недель или на месяц замирала. После этого ключ от мечети вновь оказывался у «неофициального» имама. Такая процедура стала привычной и ее результаты были хорошо известны всем низовым представителям этой бюрократической лесенки, включая иногда секретарей райкомов. По словам бывшего инструктора райкома партии Наманганского района, чиновники провинциальных партийных органов и комитета по религиозному надзору достаточно терпимо относились к проявлениям «религиозного минимализма» в кишлаках и «старых» городских районах Намангана. Они не усматривали в этом большой опасности для советской власти, поскольку основными посетителями мечетей были старики (в том числе коммунисты на пенсии), которые, со своей стороны, с готовностью шли на сотрудничество и охотно давали расписки с «раскаяниями в неправомерных действиях». Расписки подшивались к отчетам комиссии и отправлялись «наверх», где становились основанием для очередного отчета «наверх».

Создание Духовного управления (САДУМ) ходжавотцы старшего поколения расценивают как положительную акцию власти. Большинство из них помнят даже точную дату этого — 1943 г. Но распоряжений, или фетв, САДУМ — кроме нескольких первых (1944—1950-е гг.), касавшихся дозволения «есть пищу Людей Книги» в отдельных случаях[35], не носить паранджу, по поводу «отложенного» (*казо, када*) поста во время полевых работ, против суфизма («ишанизма») — они не помнят. Примечательно, что ходжавотцы старшего поколения (включая бывшего имама) не знали массы распоряжений и фетв САДУМ, направленных на «исправление» мусульман и особенно на борьбу с их приверженностью «пережиткам». Эти темы служили предметом обширной переписки органов власти, в ведении которых находился религиозный контроль, но связанные с ними действия, видимо, особенно не меняли ситуацию в глубинке, в кишлаках, наподобие Ходжавота. Но имена первого муфтия, Ишана Бабахана (1858—1957), его преемника и сына, Зиявуддина Бабаханова (1908—1982), и особенно заместителя последнего, И. Саттимова (1893—1976), старики вспоминают с уважением.

Таким образом, взаимоотношения властей и общины в «религиозном вопросе» имели разные формы, чаще всего — описанных процедур, обменов письмами, отчетов, в итоге сводясь, по сути дела, к компромиссам. Отчетные документы, особенно по линии комитетов по религиозному надзору, вполне отвечали канонам бюрократического жанра, с соответствующей риторикой и перечислением «успехов» и «временных недостатков» в борьбе с религиозными пережитками[36]. Однако «пережитки» оказывались стойкими и продолжали оказы-

[35] Эта фетва была адресована солдатам-мусульманам, находившимся на фронте, и касалась употребления консервов с тушеной свининой. По воспоминаниям бывших фронтовиков, из-за воздержания от употребления запрещенной исламом пищи, такие солдаты доводили себя до голодного обморока или разных форм дистрофии.

[36] Часть таких документов (вместе с фетвами САДУМ) готовится для публикации в рамках проекта фонда Марджани (Б. Бабаджанов, Вл. Бобровников, Ш. Исламов, и др.).

вать влияние на многие сферы жизни общины, формировать (в рамках *номус*) представления об этике общественного поведения.

Члены общины были включены и в другие микросоциальные сети (типа *гап*), а кроме того, охотно участвовали в традиционных мероприятиях и празднествах в рабочих коллективах, на которых допускалось употребление спиртных напитков и некоторая фривольность (с точки зрения религиозного ригоризма) в поведении. Участники подобных мероприятий не усматривали в этом серьезных нарушений предписаний *номус*. Эти мероприятия для них служили (а для иных остаются по сей день) различными «площадками» социального общения[37]. Тем более, что собрания типа *гап* проходят по большей части в закрытой, камерной обстановке — чаще всего в домах их участников. Большинство моих собеседников не считали такие «частные» собрания нарушением правил поведения и общения *номус*. Так же они относились и к свадьбам «в советском стиле», на которых употребление спиртных напитков и коллективные танцы (мужчин и женщин) приобрели характер нормы. Как видно, модели социального поведения в общине были подвижны и адаптированы к разным ситуациям.

Наибольшее впечатление на меня произвели собрания *гап* бывших участников «исламского джихада», то есть моджахедов Исламского движения Узбекистана (ИДУ)[38], которым удалось покинуть ряды движения во время военных операций в Афганистане в конце 2001 г. Они были амнистированы и вернулись в родные дома. До этого (в начале 1990-х) большинство из них вошли в состав «Шариатской милиции», а с началом репрессий эмигрировали в Таджикистан, а затем в Афганистан. Бывшие моджахеды происходят из разных селений и районов Наманганской области, а пережитое в рядах ИДУ объединило их в своеобразный клуб — *гап*. В их кругу распитие спиртных напитков стало одним из «ритуалов» застолья, да и предметы общения тоже довольно далеки от религии, если не сказать фривольные. Именно в этом ритуальная часть их *гап* ничем не отличается от похожих собраний *гап,* о которых говорилось выше. На мои осторожные намеки по поводу спиртного или предметов общения я всякий раз получал одинаковые реплики, вроде того, что, дескать, все участники этого *гап* «вернулись к нормальной жизни»[39].

Однако в период зарождения их движения лидеры исламистов (как «ваххабитов», так и «консерваторов-ханафитов») подвергли резкой критике описанные

---

[37] *Gap* (*gashtak*) в зависимости от состава участников и взаимоотношений между ними выполняет различные функции. Наиболее распространен *гап* одноклассников (однокурсников). Его сценарий делится на отдельные «ритуальные» этапы. Началом, как правило, служат взаимные расспросы о личных и семейных делах, обсуждение местных и общественно значимых проблем, взаимные обращения с просьбами и т. п. За этим следует демонстрация участниками собрания личных достижений, иногда принимающая форму «состязания» их социальных статусов или уровней материального благополучия. Тем самым имеет место подразделение формально равных участников на «элиту» и «рядовых». Иногда один и тот же человек может становиться участником двух *гап* и иметь различный статус в каждом из них; он не выбывает из *гап,* где его статус выше, так как компенсирует этим свой статус «середнячка» в другом *гап*.

[38] Участие в их *гап* в качестве гостя я рассматриваю как одно из своих достижений.

[39] Примечательно, что это выражение (*нормалний хаётга кайтдик*) включает вошедшее в узбекский разговорный язык слово «нормальный».

виды коммуникации (*гап*), застолья на рабочих местах по случаю советских праздников, свадьбы с распитием спиртных напитков. Все эти виды собраний они (точнее их лидеры) рассматривали как продукт советского «безбожного поведения»[40]. Как и на заре советской власти, дело не обошлось без насилия. В конце 1980-х — начале 1990-х группы молодых *мулла-бача* Намангана (позже «Шариатской милиции») буквально атаковали свадебные торжества, врывались на рабочие места и даже в частные дома, где проводились праздничные застолья, хватали со столов бутылки со спиртным и разбивали их, избивали палками женщин без хиджабов и так далее.

Как удалось выяснить, силовые и демонстративные акции *мулла-бача* не изменили представлений членов общества, вызывая скорее раздражение. Модели поведения менялись под влиянием других факторов, например, «исламского возрождения», усиливавшегося на фоне повальной критики (в том числе в республиканских СМИ) советского прошлого[41]. *Номус* стал теперь наполняться новым содержанием и вместе с этим расширяться рамки «религиозного минимализма». Теперь к односельчанину, не посещающему пятничных молитв, могут отнестись как к человеку с неполноценным *номус,* и не всякий решится выставить на свадебный стол спиртное. Хотя «для своих», в камерной обстановке, на свадьбах спиртное все-таки подают (для любителей), разливая его в чайники для чая. Продолжают употреблять спиртное и на узких (без участия посторонних) собраниях *гап*. И, как в советское время, люди предосудительного в этом не усматривают.

Вернемся, однако, в советское время. Компетенция большинства «неофициальных имамов» колхозов (кишлаков) или *кори-поччо* в религиозных вопросах не шла дальше знания ритуальной практики в минимальном объеме (правила молитв, омовений, поста и прочих ритуалов). «Достаточная религиозность» включала ряд обрядов, в число которых входили *зийарат*, *мавлуд* (собрания с чтением Корана в день рождения Пророка), *Хатм-и Кур'ан* (рецитации Корана по разным поводам), различные виды заговоров или ворожбы (*рук'йа, дам солмок, суф-куф*) и др. Все эти ритуальные практики воспринимались их вершителями как «истинно мусульманские», хотя в местной богословской литературе относились к категории *нафила* — дополнительных практик поклонения (в отличие от обязательных — *фарз,* или *фард*). В условиях дефицита мечетей, «дополнительные» ритуальные практики нередко заменяли обязательные.

К категории обрядов *нафила* относится и традиция женских ритуальных собраний, таких как *Биби Мушкул-кушод*[42], *Мавлуд*[43] и др. Я знаю от информа-

[40] Между прочим, распитие спиртных напитков на такого рода «клубных собраниях» практиковалось задолго до установления советской власти и даже присоединения Средней Азии к Российской империи (см.: Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство… С. 592—603). Так что в «алкогольном меню» колхозных и городских застолий *гап* «советским» было только спиртное советского производства.

[41] Язык этой критики (которой я собираюсь посвятить отдельную статью) воспроизводит клише и стереотипы советских текстологических конструкций.

[42] Букв. «матрона, избавляющая от тягот», ритуальное собрание женщин, связанное с древней традицией. На нем читаются отдельные аяты Корана, молитвы во славу духа «матроны», иногда — стихотворные сакральные тексты (*award al-fathiya*), проводятся сеансы

торов, что в Ходжавоте и соседних кишлаках они проводятся не реже, если не чаще, чем мужские. Женщины составляют также основную часть паломников к могилам святых (*зийарат*). На территорию этих «ритуальных (сакральных) пространств» женщины приходят в платке *рўмол* и одетые по старой традиции[44].

Как я понял от моих собеседников, такие формы «достаточной религиозности» («религиозного минимализма») — с их традиционными социальными сетями, дополнительными практиками, почитанием могил предков — приобрели в общественном мнении статус неписаной нормы и рассматриваются как гарант сохранения общинных традиций, этики поведения (в рамках *номус*) и адаптации общины к неблагоприятным условиям атеистической идеологии. Как уже говорилось, эта форма бытования ислама («советский ислам») со временем стала предметом критики богословов молодого поколения (*мулла-бача*)[45]. Они вкладывали в *номус* исключительно религиозное содержание, — причем такое, какое отвечало *их* видению ислама, и ратовали за ужесточение норм общественного поведения. Из бесед с информаторами я узнал, что под влиянием лидеров молодые *мулла-бача* отказывались признать «неполное» богослужение или даже «дополнительные» практики как достаточное основание для того, чтобы человек мог считаться истинным, обладающим полноценным *номус* мусульманином. Формирование такой позиции стало результатом не только собственных размышлений молодых религиозных лидеров или их реакции на атеистическую политику советской власти. Как удалось установить, нелегальная литература зарубежных исламских фундаменталистов и передачи зарубежных радиостанций на религиозную тему также внесли свою лепту. Но литература эта появилась в кишлаке (и в колхозе) не ранее начала деятельности «кружков» в колхозном клубе. Так что, можно сказать, формы идеологии «исламского модернизма» в Ходжавоте были инициированы не местными *мулла-бача* (или «ваххабитами»), а привнесены из Намангана, где, в свою очередь, появились под влиянием андижанских последователей Абдували-кори. Многолетние исследования все более укрепляют меня во мнении, что своеобразным центром, куда восходили (или с которым были тесно связаны) все «ваххабитские сети» Ферганской долины — как и (с начала 1990-х гг.) всего Узбекистана, а также южных областей

зикра и т. п. См.: Кремер А. Отин // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. сл. / Под ред. С. М. Прозорова. Вып. 3. М.: Вост. лит., 2001. С. 77—79.

[43] Ритуальное собрание, напоминающее описанное выше и проводимое как правило в день рождения Пророка. На нем обычно читают определенные суры Корана (например, *«Йā-Син»*). Может собираться и по другим поводам.

[44] В последнее время мне приходилось видеть (в Ташкенте), что женщины появляются для участия в *зийарат* в европейской одежде (иногда даже в джинсах), но обязательно в головном уборе *рўмол*.

[45] Babadjanov B., Kamilov M. Domulla Hindustani and the beginning of the 'Great Schism' among the muslims of Uzbekistan // Dudoignon S. A. & Hisao Komatsu (eds.). Politics and islam in Russia and Central Asia: XVIIIth — early XXth cent. London, etc.: Kegan Paul: 195—220. Бабаджанов Б., Муминов А., Олкотт М. Мухаммаджан Хиндустани (1892—1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «Советского ислама» в Средней Азии) // Восток (Oriens). 2005. № 5. С. 19—23.

Кыргызыстана — стал Андижан. Основателем этих сетей считают упомянутого выше Абдували-кори.

Вокабуляр «ваххабитов» Ферганской долины (излагавшийся в подпольно изданных брошюрах и аудиокассетах) стал наполняться политической риторикой, в которой уже с конца 1970-х гг. просматривалась немыслимая в советское время критика, грозившая объединить и вдохновить религиозную оппозицию[46]. Правда, поначалу острие этой критики было направлено против описанных выше «дополнительных ритуалов», практикуемых среди местных мусульман, против старых и новых норм социальных коммуникаций. Эта критика показала, что консервативные муллы проявили значительно бóльшую терпимость к переменам и модернизации (пусть даже в советских формах), чем отстаивающие религиозные и политические реформы «молодые муллы».

Итак, перечисленные формы оппозиции «молодых мулл» дошли и до Ходжавота и, как было сказано, насторожили представителей старшего поколения кишлака. «Старики» не были едины, среди них были свои группировки, включая семейные кланы со своими интересами и лидерами. Однако они были единодушны в противостоянии «молодым». Между тем, основная часть колхозной молодежи (в том числе и некоторые парни из семей ходжей) предпочла ездить на пятничные молитвы в Наманган, в основном в мечеть *Отавали-хон,* где имамом стал упомянутый выше А. Барнаев. Я пытался узнать у бывших ходжавотских *мулла-бача,* чем привлек их этот молодой (тогда ему было около 30 лет) «ваххабитский имам» и чем не устраивала «своя», колхозная мечеть, получившая статус Соборной (*Джоме'*). Понимали ли они, что их поведение вело к конфликту со «старшими», бóльшая часть которых была их родителями и родственниками? И чего ждали они от «будущей жизни», за которую решили бороться? Ответы были очень разные, противоречивые и даже хаотичные. Видно, что многие из них (особенно прошедшие войну в Таджикистане и пережившие начало афганской операции НАТО и затем амнистированные) размышляли над своим прошлым.

Для реконструкции мотивов поведения *мулла-бача* с достаточной достоверностью необходимо учитывать политическую и идеологическую атмосферу Средней (Центральной) Азии и бывшего СССР в целом, и, конечно же, эволюцию мусульманского диссидентства. Нет нужды повторять хорошо известные события эпохи Перестройки, связанные с массовыми разоблачениями сталинского режима, «искривлений ленинской линии» (как это формулировалось в СМИ в стиле политкорректности того времени) в советской истории. Эти статьи стали шоком для читающих прессу жителей кишлака. Свою лепту в «разжигание пожара гласности»[47] внесла и местная печать — республиканская и областная. Статьи наманганских газет того времени (перепечатываемые районными газетами) касались в основном репрессий сталинского периода (в том числе связанных с коллективизацией, раскулачиванием и т. п.), но и «исламская тема» зву-

[46] Babadjanov B. M. (ed.). Disputes of muslim authority in Central Asia (20th century): Critical editions and source studies. Almaty: Daik-Press, 2007.

[47] Выражение принадлежит 86-летнему ходжавотцу — бывшему директору школы кишлака.

чала в них все настойчивее; их авторы часто опирались на воспоминания местных старейшин, нередко прибавляя от себя «горячие» подробности и гиперболы. Некоторые жители колхоза (особенно из интеллигенции) признавались мне, что под влиянием такого «вала» информации из разных видов СМИ чувствовали себя дезориентированными и даже испытали своеобразный стресс. Но особенно сильное воздействие эта информация оказала на людей среднего возраста и молодежь.

Информационный поток несомненно вышел из-под контроля властей. На власть («власть коммунистов») была возложена ответственность за «попранный ислам и репрессированных улемов»[48]. Такой риторикой активнее всего пользовались лидеры *мулла-бача* и руководители их первых боевых дружин, вроде «Шариатской милиции», которые поспешили заполнить возникший политический и идеологический вакуум. Активность молодых исламистов резко повысила либерализация религиозной политики в СССР. В возрождении ислама они увидели способ социальной, а там и политической самореализации. Их религиозное кредо (которое они не отделяли от политических задач) было сформулировано в виде неясных по форме и содержанию лозунгов, вроде «очищения ислама от недозволенных новшеств», освобождения его от тотального контроля государства и т. п. Свою политическую активность «ваххабиты» преподносили как справедливую реакцию на прессинг в отношении религии именно в советский период[49]. На деле же это выглядело как компенсация за длительную маргинальность и отстранение от общественной и политической активности. Но попытки лидеров исламистов войти во властные структуры города или области или же добиться автономного, по отношению к властям, положения успеха не имели.

Любопытно, что теперь бывшие *мулла-бача* критически относятся к религиозной и политической риторике своих лидеров (включая Абдували-кори). Однако большинство моих собеседников (из их числа) полагают, что в те годы политического и экономического безвременья более или менее ясные (с их точки зрения) ориентиры предложили не официальные власти (которых воспринимали преемниками власти коммунистов), а именно Абдували-кори и его последователи. Это-то и привлекло большинство молодых людей. Хотя, как я понял из бесед, большинство из них (особенно самые молодые — от 16 до 20 лет) имели очень смутное представление об истинных целях и будущем групп, в которые они были вовлечены.

На деле Абдували-кори и его последователи не выдвигали ясных проектов политического устройства, экономических программ и т. п. Это вряд ли было им по силам, — считают бывшие активисты из рядов *мулла-бача*. Да и не нужно.

[48] Из письменного обращения (в виде листовки) от 25 октября 1991 г., которое распространяли в мечети *Отавали-хон* и которое было подписано *Номонгон уламолари* (богословы Намангана).

[49] Впрочем, их оппоненты (из т. н. твердых ханафитов) были не менее активны (в том числе политически), но их требования перемен не шли так далеко. По сведениям, полученным от информаторов, они хотели, чтобы им было предоставлено право самим избирать председателя колхоза, имама и председателя махаллинского комитета. Они были склонны к компромиссу с властями и надеялись что «новая власть» их услышит.

Политическое кредо сводилось к призыву «восстановить шариатское (исламское) государство» и общим фразам, что в шариате-де заложено решение всех проблем мусульман — политических, экономических и иных. Полноценные экономические и политические программы фактически были подменены лозунгами об абстрактных «священных целях», то есть сакральной риторикой: «восстановление попранного шариата», «служение Аллаху», позже — «джихад» и т. п. Эта риторика была рассчитана на рядовых членов новых организаций и — как оправдательный аргумент — на их родителей и старших родственников, когда те пытались вернуть своих сыновей в лоно старых общинных сетей. Бывшие *мулла-бача* признаются, что в годы Перестройки и в начальный период существования Узбекистана в качестве независимого государства они ничем не могли оправдать свое поведение, кроме как такой риторикой.

Более или менее ясно сформулированная идеология у *мулла-бача* определенно не могла сложиться. Политические кредо рядовых членов их сетей тоже было довольно примитивным. В Намангане и его окру́ге, в том числе в Ходжавоте, можно много найти тому подтверждений. По словам одного бывшего *мулла-бача* Ходжавота, они уже видели себя частью будущей «новой власти», в которой «каждому достанется своя доля». Такие заявления в стиле простой деревенской расчетливости, в которых, наряду с прагматическими мотивами, просматривалось вдохновенное желание «очистить ислам» или «восстановить шариат», я не раз слышал от этой категории респондентов. Но о том, какой ислам «очищать» и во имя чего, никто из молодых членов «Шариатской милиции» не имел представления.

В городах, особенно в контексте взаимоотношений их «старых» и «новых» частей («старые» и «новые» города), протекали сходные процессы.

Мулла-бача создавали свои «сообщества» (*Джамоатлар*), фактически игравшие роль альтернативных исламских сетей в городах и сельской местности. В пределах Ферганской долины такие сети имели особенно тесные связи. В описываемые годы несколько молодых людей из кишлака и колхоза — среди них печально знаменитый лидер моджахедов Джума Намангани (убит в 2001 г.) — уехали в Таджикистан, где поступили в медресе, основанное Саидом Абдулло Нури (ум. в 2006 г.). В Ходжавот Джума и его спутники-односельчане больше не вернулись.

Представители старшего поколения ходжавотцев предпочли придерживаться конформистской позиции. Особое беспокойство у них вызывало разрушение традиционных «внутренних связей» в кишлаке, связанных с родственными (клановыми) или местными (махаллинскими или общекишлачными) сетями и иерархией. Как выяснилось, эти сети воспринимались и воспринимаются как единственное условие, обеспечивающее сохранение обычаев, обрядов и религиозных традиций, а также как гарант стабильности[50]. По представлениям пожилых ходжавотцев, община держалась на круговой поруке перед властями, на традициях взаимной поддержки внутри сетей, основу которых составляли *ка-*

[50] Это не означает, что внутри «сетей» не бывает конфликтов, «соревнований» — за лучшую свадьбу, более нарядный дом и т. д. Такая социальная конкуренция — часть внутренней жизни любого кишлака.

риндошчилик, махалладошчилик (родственные или соседские обязательства). Политический конформизм (независимо от режима) «старики» тоже воспринимают как гарант стабильности жизни общины и условие сохранения веры. Период Перестройки рассматривается как *фитна* («смута»), причем, по традиции, как смута религиозная, разрушающая религиозные устои.

Экономические трудности, коллапс финансовой системы и, как следствие, — развал колхозов и прежних хозяйственных связей воспринимались как результат «смуты». Медленное умирание колхоза ходжавотцы старшего и среднего поколений тоже рассматривают как логическое завершение всеобщей катастрофы, в том числе и разрушения нравов и общественных связей в рамках общины. Эти и подобные проблемы обсуждались в мечети, на традиционных собраниях. Большинство стариков призывало детей и внуков «не вмешиваться в политику» и предрекало, что для них «все плохо кончится». В конце весны — начале лета 1992 г. эти предсказания стали сбываться. Несколько окрепшая новая власть приступила к «наведению порядка» в Намангане, где начались массовые аресты, в первую очередь, членов «Шариатской милиции» (позже преобразованной в *Ислом лашкарлари*), а затем и «ваххабитов». В число арестованных попали и несколько молодых людей из Ходжавота. Иные сбежали в соседний Кыргызыстан и оттуда — в Таджикистан, где уже собирались эмигранты из Намангана, Андижана, Коканда и других городов Узбекистана; в скором времени из них был сформирован получивший известность «Наманганский батальон», принявший участие в боевых действиях на стороне таджикской оппозиции. Его командиром стал упомянутый выходец из Ходжавота, Джума Намангани.

Заключение

На примере Ходжавота можно видеть, как во внешне замкнутом мирке колониального, а затем советского кишлака преломились многообразные экономические, социальные, культурные и религиозные перемены, имевшие место в регионе. На жизни кишлака (потом колхоза) так или иначе сказались все потрясения XIX и особенно XX вв., изменяя структуру его социальных и экономических отношений, национальную или религиозную идентичность населения (эти две формы идентичности почти не разделяли).

Не все реформы или акции советской модернизации люди воспринимают отрицательно. Выше упоминалось о технических новшествах (сельскохозяйственная техника, электричество, кино и др.), которые получили признание. Акции, связанные со «всеобщим образованием», поначалу тоже воспринятые с недоверием, со временем (особенно теперь) стали оцениваться вполне позитивно. То же можно сказать о большинстве советских праздников. В послевоенный период ходжавотцы и жители таких же кишлаков приняли советские праздники и связанные с ними «народные гуляния», правда, наделяя их иным смыслом и ритуальной традицией.

Время брало свое. Как рассказывали ходжавотцы старшего поколения, неприязнь к новой власти за акции типа коллективизации постепенно угасала, и люди стали искать способы выживания или приспособления к навязанным эко-

номическим отношениям и идеологическим экспериментам властей[51]. Перемены в той или иной мере влияли на стратегии адаптации, на представления жителей кишлака, их восприятие реалий жизни. В коллективной памяти жителей кишлака сохранились несколько важных событий, которые они не связывали с насилием властей и даже воспринимали как благо. Одно из них — появление первых тракторов на колхозных полях (1931), а позже — хлопкоуборочных комбайнов (на первых порах эти события собирали сотни зрителей, включая женщин), проведение электричества, открытие радиоузла, осуществлявшего вещание из Намангана, постройка первого небольшого открытого зала, где показывали кинофильмы (в основном пропагандистские, например, о строительстве Большого Ферганского канала, в котором участвовали некоторые жители колхоза). Так же положительно воспринимались и другие акции государства, как то: открытие медпункта (1929) и больницы в колхозе (1955), строительство на его территории хлопкового завода, первые асфальтированные дороги, послабления в отношении личных хозяйств в начале правления Хрущева. Строительство школ и обязательное обучение сейчас тоже воспринимают как положительные явления в истории кишлака и колхоза.

В этом же контексте можно оценить и идеологические мероприятия советской власти, проводившиеся под хорошо известными лозунгами «национального самоопределения» и «подлинного расцвета национальных культур народов СССР». Независимо от нынешней их оценки, их тоже следует признать успешными проектами советской власти. Особенно велика их роль в складывании различных форм национальной идентичности в Средней (Центральной) Азии. Новые (советские) формы национальной идентичности могли конкурировать или наоборот сочетались с идентичностью религиозной. Чаще всего эти две формы идентичности трудно отделить друг от друга, поэтому уместнее говорить о доминировании одной из них и о смешении их с другими формами (территориальными, клановыми и иными) идентичностей. Представления жителей Ходжавота дают яркое представление о таких формах идентичности, их подвижности и разнообразии. Так, идентичности «советский гражданин» или «советский мусульманин» тоже оказались вполне естественными. Однако повторюсь: было бы ошибкой рассматривать все это исключительно как победу советских идеологических мероприятий, пропаганды или жесткого прессинга. Мы не

[51] В работе Л. Виолы описаны способы открытого и скрытого сопротивления жителей российской деревни сталинскому режиму; приспособление к реалиям этого режима в деревне она также считает способом сопротивления. Полагает, что земельные реформы и колхозное строительство эпохи Сталина стали формой колонизации деревни, а различные способы сопротивления сделали крестьянство некоей «единой культурой», которую сталинская власть пыталась разрушить. Исследовательница выделяет два полюса в этой «борьбе культур»: деревню и государство. См.: Viola L. Peasant rebels under Stalin: Collectivization and the culture of peasant resistance. New York; Oxford: Oxford Univ. Press, 1996 (Рус. пер.: Виола Л. Крестьянский бунт в эпоху Сталина. Коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М.: РОССПЭН, 2010. С. 11—14, 42 и след.). Ее заключения, особенно упрощение самого «двустороннего» конфликта, представляются слишком категоричными. Он был сложнее, а его участники, особенно в деревне, не были разделены (культурно, локально и т. п.), как это изображено у Л. Виолы.

должны исключать мотивации самих жителей, их стратегии выживания и адаптации. Смена поколений и появление новых жизненных ориентиров тоже оказывали влияние на сложные процессы в социальной сфере и менталитете жителей советского кишлака. Люди, рожденные при советской власти, становились часто не объектами, а прямыми субъектами и даже инициаторами перемен и восприятия сложных форм своего «я».

Американские исследователи Шошана Келлер и Даглас Нортроп полагают, что многие акции «советского колониального режима», в том числе и по «снятию паранджи», можно рассматривать как попытки изменить местную культуру[52]. Однако повсеместное сопротивление, считают они, побуждало осуществлять все подобные акции под идеологическим давлением. Мне же кажется, что насилие не могло быть единственным способом и сценарием перемен. Не следует представлять жизнь на селе как нечто застывшее и в тоже время всегда сопротивляющееся переменам, даже если эти перемены и осуществляются с применением насилия.

История Ходжавота и похожих кишлаков по соседству показывает, что в самом местном обществе находились люди, поддерживавшие перемены и даже принимавшие в них участие; примером служат Салимахон Т. и председатель сельсовета. С этой точки зрения, более близкими к действительному положению дел представляются выводы другой американской исследовательницы, М. Кемп, которая указывает на то, что инициаторами некоторых акций советской модернизации (особенно связанных с частичной эмансипацией женщин) были не только большевики, но и местные интеллектуалы. Среди них были и женщины, которые, таким образом, в отношении перемен были не только пассивными субъектами, но имели возможность выбора — в пределах «старого уклада» или же «новой жизни Советского государства»[53].

Это не означает, что советская власть не прибегала к репрессиям для утверждения своего политического влияния и идеологии и тем более не означает, что местное сообщество безропотно приняло большевистскую культуру и идеологию. Однако не следует сбрасывать со счетов и этакратический образ мышления сельских жителей, привычных к давлению со стороны власти предержащей и нередко воспринимающих подчиненные отношения с ее носителями как традицию. И то, что в создавшихся условиях община предпочла компромисс, заставляет усомниться в оценке Линн Виола адаптации как способа сопротивления и даже разделения культур.

На компромиссы с властью шла не только относительно автономная община. Власть физически была не способна установить повсеместный контроль и господство своей идеологии. Как и во времена Российской империи, она опиралась на низовые управленческие структуры. Представители власти (особенно низовых ее звеньев), несмотря на частичное восприятие советской модернизации, в большинстве своем были выходцами из местных социальных сетей и не порывали полностью связей с ними. Они тоже шли на компромиссы, формы которых

[52] Keller Sh. To Moscow, not Mecca… P. 4—5, 24—27; Northrop D. Veiled empire: Gender and power in stalinist Central Asia. Ithaca (New York): Cornell Univ. Press, 2004. P. 23, 29—33.

[53] Kamp M. The new woman in Uzbekistan: Islam, modernity, and unveiling under communism. Seattle; London: Univ. of Washington Press, 2006. P. 67—75, 231—232.

были самыми различными — в зависимости от обстоятельств. Так что идея Д. Нортропа по поводу многолетней (буквально до 1960-х гг.) приверженности парандже, как акту каждодневного сопротивления властям[54], требует уточнения, скажем, в смысле личных религиозно-этических представлений общины и их эволюции.

Кроме того, после утверждения советской власти, члены общины, отстаивая традиционный уклад жизни, вовсе не всегда увязывали приверженность традициям с сопротивлением власти. Есть также основания говорить об эволюции таких понятий, как *номус,* у представителей поколений, родившихся в советское время и в той или иной форме подвергшихся воздействию советской идеологии и участвовавших в акциях советской модернизации. Их можно рассматривать как людей, в той или иной мере заинтересованных в мероприятиях властей. Особенно это касается персонала низовых звеньев государственной власти на селе, тех, кто так или иначе контролировал деятельность колхозов. Но, как показывает опыт кишлака Ходжавот, селяне тоже научились «контролировать контроль», а именно: через низовые партийные и управленческие структуры (выходцев из села) регулировать взаимоотношения с властями более высокого уровня. В советской критике бюрократической практики это метко именовалось «местничеством» и «панибратством».

В сложном процессе советизации основную роль играли не абстрактные «русские коммунисты», но главным образом местные жители, идентичность которых не была стопроцентно советской. Выше на конкретных примерах было показано, как выходцы из кишлака Ходжавот, сделав успешную карьеру в низовых звеньях партийной или управленческой иерархии, не отрывались полностью от сообществ и групп населения, управлением и модернизацией которых они ранее деятельно занимались. Эти примеры, на мой взгляд, дают основание говорить не только о стратегиях приспособления к новым реалиям, но и о подвижных идентичностях новых социальных групп колхозной (кишлачной) общины, — скажем, тех же учителей, врачей, колхозной бюрократии и других. Одновременно советские практики стали играть все бóльшую роль в общественных коммуникациях, семейных и махаллинских ритуалах.

В этой связи интересна идея К. Хэррис, которая считает, что, строя свои отношения с советской властью, с одной стороны, и с общиной (предлагавшей свои нормы поведения), с другой, местные жители «надевали маски» и играли разные роли — в зависимости от ситуации, института и социального пространства, оставаясь собой только в «приватном пространстве»[55]. Я бы уточнил: «публичные» и «частные» маски надевали не одни только рядовые члены общины, но и те, кто был вовлечен в низовые структуры властных институтов и тоже были склонны к компромиссам. Тем более, что реалии жизни исторически довольно быстро менялись, и представители новых поколений выбирали другие типы общественного поведения и формы идентичности, или, пользуясь формулировкой К. Хэррис, «предпочитали собственные маски». Могу напомнить

[54] Northrop D. Op. cit. P. 22—23, 29—31.

[55] Harris C. Control and subversion: Gender relations in Tajikistan. London, Sterling and Virginia: Pluto Press, 2004. P. 21—22.

также, что, в представлении ходжавотцев, изменения моделей поведения («смена масок») на разных «площадках» социальных коммуникаций — это обычная, вполне отвечающая требованиям жизни метаморфоза и даже традиция. Особенно интересна «исламская форма» поведения, которой мусульманин должен придерживаться во время молитв, посещения мечети, святых мест и т. п. Эти религиозные практики предполагают переход человека из профанного пространства в сакральное, в связи с чем перемена его поведения естественна. Различные модусы социального поведения в разных «социальных пространствах» приложимы не только к советским или постсоветским обществам.

В кишлачных социальных сетях роли и функции индивидов были достаточно четко распределены — в соответствии с возрастом, уровнем грамотности (в том числе религиозной), общественным статусом (в общине и за ее пределами), профессией и т. п. В периоды политической нестабильности эта иерархия служила средством выживания общины и адаптации ее членов к новым условиям; между людьми существовали негласные правила взаимной поддержки и выручки. «Сети» поддерживались соблюдением неписаных правил и норм поведения, основу которых составляла возрастная иерархия, уважение мнения старших, выступавших в роли своеобразных «регуляторов» этих правил. Неписаные правила и нормы поведения зачастую воспринимаются как часть религиозного регламента.

Я далек от того, чтобы экстраполировать ситуацию в Ходжавоте на все сельские общины Узбекистана или хотя бы Ферганской долины. Несмотря на схожесть представлений об общественно-политической иерархии, культурных, общинных и религиозных традициях на селе, особенности (исторические, географические, экономические и т. п.) конкретного колхоза или входящих в него кишлаков не позволяют рассматривать «колхозное пространство» и «советские преобразования» в нем как нечто однородное. Уместнее говорить о неких более распространенных стратегиях адаптации колхозных общин к меняющимся условиям. Нельзя забывать и о том, что роль общины по отношению к переменам не была только пассивной. Тем более, что «проводниками» этих перемен были люди, являвшиеся частью местных социальных сетей; их связь с общиной основывалась на родственных или соседских обязательствах.

Я не ставил перед собой задачу дать новую версию исключительности общинно-родовых связей в создании благоприятной почвы для консервации ислама. Как и преувеличивать значение *махалли* в качестве низовой территориальной ячейки общины, как это пытаются делать иные исследователи (вроде упомянутого выше Расанаягама). Приведенные примеры свидетельствуют, что такие локальные связи и институты не всегда прочны и постепенно разрушаются. Полагаться на традиционные социальные формы самоорганизации, особенно в качестве средства властей для осуществления контроля, не следует. В *махалле* разрушен основной принцип самоорганизации — выборность основного «управляющего» звена низовой общины.

Ходжавот расположен недалеко от Намангана и испытывает на себе влияние этого города. Это касается и возрождения ислама. В основе отношений города и села фактически лежало доминирование первого над вторым. Внутри советского

города «старые» городские кварталы находились в маргинальном, подчиненном положении. Исламисты стремились сломать эти схемы социальных и идеологических доминант, хотя сами являлись частью новой городской культуры и структуры отношений «город—село».

В советское время религиозные обряды, как и этические и нравственные нормы и обычаи, воспринимаемые как «истинно мусульманские», подвергались постоянному редуцированию. Правда, в неблагоприятные периоды подчеркнуто религиозные нормы поведения (и тем более ритуальная практика) могли не афишироваться. После прекращения массовых репрессий «борьба с религией» (или религиозными пережитками) велась преимущественно бюрократическими и дисциплинарными средствами. К этой бумажно-бюрократической «войне» религиозные группы местной общины (сначала люди старшего поколения, а потом и молодые исламисты) сумели приспособиться, и воспроизводство ритуалов и исламского обучения продолжалось, пусть и в ограниченных масштабах.

С развитием религиозного образования, восприятие поведения «истинного мусульманина», смысл и оценка ислама, как системы религиозной и предписаний, эволюционируют и смещаются в сторону ужесточения (в том числе и в среде т. н. твердых ханафитов). Мусульманские лидеры, особенно активизировавшиеся в городах, настаивали не только — и даже не столько — на возрождении ислама как ритуальной обязанности или поведенческих норм, но и его политической составляющей. И дело здесь не только в корпоративном интересе «новых исламистов». Сама логика возрождения и укрепления ислама, как «параллельной» (точнее негосударственной) идеологии, должна была рано или поздно перерасти в политические притязания, в полном соответствии с естественной эволюцией идеологии движений такого рода.

На этом фоне государства региона пытаются перехватить «исламскую инициативу», взять ее в свои руки. Они стимулируют религиозно-идеологические и политические мероприятия (юбилеи богословов прошлого, строительство и реставрацию культово-погребальных объектов, расширение религиозного образования и т. п.), демонстрируют «уважительное и бережное отношение к исламу», — но подчеркнуто в форме «духовного и исторического наследия»[56]. Однако создать «управляемый и послушный» ислам не удается. Более того, девальвация почти всех внутриполитических акций государства вновь актуализирует вопрос о восстановлении государственного статуса шариатских норм, что преподносится как панацея нерешенных проблем. На этом фоне даже былой многосторонний конфликт внутри общины предается забвению.

Исламское возрождение было делом мужским. Большинство женщин в нем либо вовсе не участвовало, либо было оттеснено на вторые роли, став по сути дела объектом фактической реисламизации. Они облачились в хиджабы (но не в паранджу), снова подпали под всестороннюю гегемонию мужчины. Горькая

[56] Исключение в известном смысле составляет Таджикистан, где подчеркнутая политическая поддержка ханафитского мазхаба стала примером попытки государства вмешаться в религиозную ситуацию. Однако крайне слабое представление о ханафизме (равно как и об исламе) инициаторов этой акции, превращает ее в идеологическое мероприятие в «советском» духе.

ирония истории в отношении них (особенно в том, что касается образа жизни и внешнего вида) оказалась символичной. Десятилетия агрессивной пропаганды за «свободу женщины» породили своеобразные формы эмансипации, и теперь от нее предлагают отказаться, но вновь через насилие. Сами же исламисты (и ханафиты, и т. н. ваххабиты) полагают, что вернули женщине ее достоинство, скромность и религиозную совесть. Многие женщины (особенно работающие в государственных учреждениях и в фермерских хозяйствах) сохранили однако свой общественный и семейный статус, признавая гегемонию мужчин лишь формально и соглашаясь носить на голове лишь «совесткий хиджаб» (то есть *рўмол*). Этот компромисс выглядит хрупким и всецело зависит от общественного статуса женщины.

В. О. Бобровников

Гибридная религиозность в культах святых у мусульман южного Дагестана: рутульский случай

В XX в. в религиозных обрядах и верованиях мусульман Дагестана произошли серьезные и необратимые перемены. Сказались как гонения на ислам и секуляризация советского времени, так постсоветский исламский «бум» и борьба властей с ваххабитской оппозицией. Вместе с тем одним из устоев ислама на Восточном Кавказе было и остается почитание святых мест — обычай, сложившийся за много веков до присоединения этой территории к Российской империи. Пытаясь разобраться в парадоксах постсоветской исламской религиозности, я обратился к изучению культа святых у небольшой мусульманской народности в горах Южного Дагестана — рутульцев. В основу статьи легли мои полевые дневники, опросы, фотографии и эстампы арабских надписей, сделанные во время экспедиций в Рутульский район Дагестана в 1997 и 2013 гг. Обследование проводилось в основном в районном центре Рутул, селениях Кала и Шиназ и на относящихся к ним горных хуторах[1].

Место культа святых в современном исламоведении

Прежде чем обратиться к анализу религиозных практик рутульцев, следует понять, какое место культ святых занимает в отечественной историографии ислама. Первые попытки ввести культы мусульманских святых в теоретический дискурс были сделаны в 30-е гг. XX в. В 1938 г. (под названием «Культ святых в исламе») на русском языке был издан сборник статей знаменитого венгерского исламоведа Игнаца Гольдциера[2]. Несмотря на отсутствие марксистской фразеологии, именно эта работа стала основополагающей для осмысления культа святых в советскую эпоху. Ее влияние сказалось на целой серии отечественных

[1] Статья написана на основе полевых и архивных материалов, собранных при поддержке Фонда Фольксвагена в рамках международного коллективного проекта «Transformations of sacred spaces, pilgrimages and conceptions of hybridity in the post-Soviet Caucasus» под руководством К. Тьюита и Ф. Мюлфрида (Йенский университет, Германия).

[2] Goldziher I. Muhammedanische Studien. Bd. 1—2. Halle, 1888—1890.

историко-этнографических исследований[3]. Культ святых снова привлек к себе внимание под влиянием исламского «бума» 1990-х гг. Но, несмотря на все новые и новые публикации[4], в этнографии мусульманских святилищ остается еще немало «белых пятен». Сотни святых мест остаются неизученными, связанные с ними предания не записаны. Вообще ислам на постсоветском пространстве изучался в основном в политическом аспекте.

Одной из серьезных проблем при изучении этнографических материалов, связанных с культами мусульманских святых, остается засилье идеологизированных клише, восходящих к советскому так называемому научно-атеистическому религиоведению и западной советологии времен «холодной войны». Как верно подметил современный американский исламовед Аллен Франк, обе научные традиции, представлявшие две враждебные политические и идеологические системы, в действительности пользовались одинаковыми официальными советскими источниками, по существу, основываясь на сходном, европоцентристском, восприятии ислама[5]. Наследие как западной советологии, так и советского научного атеизма все еще значительно для этнологии культа святых. Более того, последний немало повлиял и на наукообразную аргументацию современных мусульманских *улемов*. Встречающиеся в литературе оценки мусульманских святилищ можно сгруппировать в три основные утверждения.

Утверждение первое гласит, что почитание святых и святых мест это дикое для современного человека явление. В культе святых собраны пережитки и суеверия минувших эпох, не совместимые с современностью. В основе этого тезиса лежит представление, что культ святых в принципе неизменен. Он противостоит «современному исламу» городских интеллектуалов как простонародный, «традиционный ислам» деревни. В этом утверждении просматривается

---

[3] Шиллинг Е. М. Из истории одного дагестанского земледельческого культа // Краткие сообщ. Ин-та этнографии АН СССР. Вып. 1. М., 1946; Сухарева О. А. О культе мусульманских святых в Средней Азии // Тр. Ин-та истории и археологии АН УзССР. Вып. 2. Ташкент, 1951. С. 159—178; она же. Ислам в Узбекистане. М., 1960; Ямпольский З. И. Пиры Азербайджана // Вопр. истории религии и атеизма. Вып. 8. М., 1960; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

[4] См.: Булатов А. О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1990; он же. Умирающие и возвращающиеся святые в Дагестане // Тр. молодых ученых Дагестана. Махачкала, 1991; он же. О некоторых святых местах дагестанских цахуров // Наука и молодежь. Вып. 1. Махачкала, 1997; Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995; Рамазанов Р. А., Бобровников В. О. Святые-чудотворцы в народном исламе Южного Дагестана» // Дагестан: село Хуштада. М., 1995; Месхидзе Дж. И. Из ингушских сказаний: «Курмах из рода Курейшитов» // Кунсткамера. Этногр. тетради. Вып. 10. СПб., 1996; Саидов С. М. Культ святых в исламе. Что такое паломничество. Махачкала, 2000; Последние работы на эту тему — Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под ред. С. Н. Абашина и В. О. Бобровникова. М., 2003; Аджаматов Б. А. Святыни Дагестана. Махачкала, 2005; Вачагаев М. Шейхи и зияраты Чечни. М., 2009; Дагестанские святыни / Сост. и отв. ред. А. Р. Шихсаидов. Кн. 1—3. Махачкала, 2008—2013.

[5] Frank A. J. Muslim religious institutions in Imperial Russia. Leiden, 2001. P. 7.

наследие атеистических традиций эпохи Просвещения, типичных для европейской ориенталистики и ориентализма XVIII—XIX вв. Отсюда проистекает типичный для советской атеистической школы взгляд на святых как на ловких жуликов, пользующихся невежеством своих простодушных единоверцев[6]. Презрительное отношение к культу святых в исламе до сих пор дает себя знать.

Утверждение второе: культы мусульманских святых — это, по сути дела, «доисламские пережитки», не имеющие ничего общего с «чистым», книжным исламом. Действительно, понятие «святого» (араб. *вали*) всегда было своеобразным вызовом, предметом жесткой критики как мусульман-пуристов, так и ученых-исламоведов. Но не нужно переносить на ислам принципиально отличающееся от него христианское понимание «святости» (в его православной и католической версиях). Мусульманские святые *шейхи* никакими специальными решениями и институтами не утверждаются, в исламе нет процедуры определения святости того или иного шейха, нет и исчерпывающих списков святых, официально признанных агиографических сочинений, дней почитания и ритуалов поминания и прославления святых и т. д. Есть только народная молва и мнение различных богословов, уважаемых людей, правителей, которые, кстати сказать, вправе спорить и не соглашаться друг с другом. Опять-таки через классическую ориенталистику тезис о недозволенности культа святых проник в советскую атеистическую литературу, а затем был воспроизведен и западными советологами[7].

Существует еще одно утверждение. Оно состоит в стремлении свести культ святых к суфизму, значение которого в жизни постсоветских мусульман сильно преувеличивают. Если советское религиоведение 60—80-х гг. XX в. усматривало в суфизме, как и в культе святых, лишь вредный пережиток средневековья, то сегодня наблюдается обратная тенденция — объяснять все явления современного мусульманского общества, исходя из институтов и учения братств-*тарикатов.* Немалое влияние на отношение современных ученых к суфизму оказали работы крупнейшего западного советолога Александра Беннигсена, в первую очередь его книга (написанная в соавторстве с Э. У. Уимбушем) «Мистики и комиссары». Одним из первых обратившись к изучению суфизма в СССР, Беннигсен увидел в нем основу мусульманского подполья, которое, по его мнению, рано или поздно подорвет советский режим изнутри. Он определил его как неофициальный, или «параллельный», ислам и связал с сетью полулегально действовавших святых мест[8]. Основу концепции Беннигсена составляют «вывернутые наизнанку» обличительные материалы советской атеистической литературы[9]. Из нее же заимствовано и понятие «параллельный ислам».

---

[6] Макатов И. Культ святых — пережиток прошлого. Махачкала, 1962. С. 13—14.

[7] См., напр.: Лейн Э. У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982. С. 34, 208; Басилов В. Н. Указ. соч. С. 7, 68, 143; Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 8, 131—132; Bennigsen A., Wimbush S. E. Mystics and commissars. Sufism in the Soviet Union. London, 1985. P. 94.

[8] Bennigsen A., Wimbush S. E. Op. cit. P. 94—98; Bennigsen A., Lemercier-Quelquejai Ch. Lieux saints et sufisme au Caucase // Revue d'études turques. T. XV. Paris, 1983. P. 179, 185, 186, 189—194.

[9] Макатов И. Культ святых в исламе // Вопр. науч. атеизма. Вып. 3. М., 1967. С. 168.

Справедливость всех трех перечисленных утверждений вызывает у меня сильные сомнения. Но я не собираюсь ограничиваться их критикой. Важнее, на мой взгляд, выявить взаимосвязь между теоретическими построениями советских религиоведов, западных советологов и современных этнологов. Мне *не* хотелось бы разрушать до основания концепцию «параллельного ислама» и иные теории иже с нею, дабы на их обломках *построить* новую глобальную *теорию* постсоветской мусульманской религиозности. Вместо этого я предпочитаю попытаться *показать* читателю, что́ представляет собой постсоветская исламская религиозность *на микроуровне* отдельной сельской общины, клана и семьи. Что́ кроется за «возрождением» культа мусульманских святых на современном Северном Кавказе — отжившие традиции, современные нововведения, доисламские пережитки, «народный ислам», суфийская обрядность тарикатов или еще что-нибудь? Разобраться во всем этом мне могут помочь рутульские материалы, собранные мной в период исламского подъема.

Признаки исламского подъема в Южном Дагестане конца XX — начала *XXI* веков

Постсоветский исламский подъем охватил рутульцев позднее, чем горцев Северного и Среднего Дагестана. Этот небольшой мусульманский народ лезгинской подгруппы нахско-дагестанской языковой семьи населяет более 20 селений в пограничных высокогорных районах Южного Дагестана (17 селений Рутульского и Ахтынского районов) и Северного Азербайджана (Шекинский и Кахский районы), в долине реки Самур. Как и другие мусульмане Дагестана, они издавна принадлежат к шафиитской религиозно-правовой школе (араб. *мазхаб*) суннитского ислама. В конце 20-х — 50-е гг. XX в. здешние институты и памятники ислама подверглись основательному разрушению. Вплоть до конца 90-х гг. ни в одном из рутульских селений не было действующей мечети. До 1988 г. во всем Южном Дагестане была официально открыта лишь шиитская пятничная *джума*-мечеть Дербента, древнейшая (VIII в.) из мечетей постсоветской России.

У рутульцев первая мечеть открылась в 1998 г. Ею стала основанная еще в средние века, но основательно перестроенная в XVIII в. джума-мечеть в с. Рутул, отреставрированная в 1994 г. пятью рутульцами на пожертвования жителей селения. О произведенном ремонте говорит вмурованная в стену мечети незамысловатая арабская надпись, составленная молодым муллой Мазукаем:

> Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!
> Восстановили после русского правления Савтан,
> Уста Мухаммад, Хаджжи Мухаммад, ‘Анафи, Навруз, Дауд
> 1415 [год от хиджры Пророка][10]

[10] Авт. пер. с арабского. 1415 год по хиджре соответствует 1994/1995 г. Подробнее об этой надписи см.: Бобровников В. О. Арабская эпиграфика, XIV—XX вв. // Дагестанское село: вопросы идентичности. На примере рутульцев. М., 1999. С. 124—125.

Если у аварцев, даргинцев и кумыков Северного и Среднего Дагестана исламский «бум» 90-х гг. начался с роста числа мечетей и школ при них, то у мусульман Южного Дагестана — с увеличения числа святилищ. Характерно, что из 14 дореволюционных квартальных мечетей XIII—XIX вв. в Рутуле 11 все еще лежат в развалинах, одна используется как хозяйственное помещение, а в мечети XIV в., где в начале 80-х гг. была открыта спортшкола, теперь зимой справляют свадьбы. Большинство же мечетей, медресе и исламских учебных заведений, открытых в постсоветские десятилетия, находится в Северном и Среднем Дагестане, тогда как на юге сосредоточено большинство святых мест; их число с 1985 по 2010-е гг. выросло со 142 до 850[11].

Если на севере Дагестана и в Чечне святые места именуют *зияратами* (от араб. *зийара* — «место паломничества»), а на юге республики и в Азербайджане — по-персидски *пир,* то у рутульцев более употребителен местный термин: *уджагъабыр* — «святилища» (ед. ч. *уджагъа,* от рутул. *уджагъли* — «святой», «шейх»)[12]. На первый взгляд, рутульские святилища оправдывают тезис о традиционализме культа святых. По традиции, их продолжают возводить либо в местностях, почитаемых святыми, либо над могилами мусульманских шейхов, или же в местах, связанных с деятельностью последних. В современной рутульской топонимике насчитывается несколько сотен святых мест: это названия объектов на отрогах снежных вершин, у родников, в «священных» рощах, которые, согласно обычному праву, запрещено рубить, на окраинах селений, перекрестках дорог и почти на всех старых кладбищах. Особенно часто народная фантазия помещает их на священной горе ЦIийкьул над Рутулом или на «Красной горе» за Ихреком, где, согласно преданию, обитают невидимые для людей святые шейхи (рутул. *гIыныш, гъайиб дишидыр*).

Типы и «архитектура» рутульских святых мест

Сравнивая заброшенные и «действующие» святилища, можно проследить, как со сменой эпох менялась их «архитектура». Первыми сведениями о «священных» пещерах и камнях у мусульман долины Самура мы обязаны арабским и османским путешественникам XIII—XVII вв.: Закарийа ал-Казвини, Абу ʻАбдаллах Мухаммад ал-Химйари и Эвлия Челеби[13]. Ни одно из упомянутых ими святилищ не сохранилось. Среди рутульских святилищ древних сооружений нет. Самые ранние из них, исходя из арабских строительных надписей и случайных археологических находок, обнаруженных на территории уджагъа, можно датировать

[11] Б[обровников] В. [О.] Дагестан // Ислам на территории бывшей Российской империи: энцикл. сл. / Сост. С. М. Прозоров. Т. 1. М., 2006. С. 121—122. У мусульман Кавказа культ святых получил наибольшее распространение в Дагестане, Чечне и Азербайджане. В Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Адыгее и Краснодарском крае мусульманских святилищ почти нет.

[12] Б[обровников] В. [О.] Уджагъабыр // Там же. С. 394—396.

[13] Подробнее об этом см.: Генко А. Н. Арабский язык и кавказоведение // Тр. 2-й сессии ассоциации арабистов. М.; Л., 1941.

XVII—XIX вв.[14] По внешнему виду святилища делятся на три типа. Чаще всего это кучи камней (высотой до 1,5—2 м) неопределенной формы. Реже встречаются небольшие купольные *гюмбезы* (рут. от перс. *гомбаз* — «купол», «свод») без внутренней камеры и прямоугольные бескупольные мавзолеи из грубо обработанного речного камня. Внутреннее убранство мавзолеев крайне просто. Это небольшая пустая комната (рут. *уджагьадийды хал*), обычно 2 × 3 м, без окон, с низким дверным проемом. Схожие типы святых мест встречаются и у соседей рутульцев — агулов и цахуров.

В годы советской власти мавзолеи и гюмбезы строить перестали. Во время широкой антимусульманской кампании конца 20—30-х гг. вместе с мечетями было разрушено большинство святых мест на территории горных селений. Сегодня уджагьабыр представляют собой чаще всего надмогильные стелы или просто груды камней. Над ними, по общедагестанской традиции, укрепляют деревянные шесты с белыми или разноцветными лентами. Возле святого места часто высаживают плодовые деревья. Широко распространенный среди кавказских мусульман обычай (рут. от араб. *гьарам*) запрещает их рубить или срывать с них плоды. В груде камней делают прямоугольную или полукруглую нишу для лампады (рут. *чирахъ*) и приношений (рут. от араб. *садакьа*). С упадком исламской грамотности в XX в. арабские надписи со стен святилищ исчезли. Появился новый, четвертый, тип уджагьа. Это прямоугольные, кубообразные сооружения со сторонами от полутора до двух-трех метров, без окон или дверей, но с нишей для приношений, сложенные из речных голышей или блоков песчаника и тщательно побеленные. В их объемном решении иногда чувствуется влияние советской мемориальной архитектуры, прежде всего памятников погибшим в Великой Отечественной войне. Примерами таких святилищ являются реставрированные в середине 90-х гг. уджагьабыр Гарибада и святой Айишгай в Шиназе.

Чудеса святых в исторической памяти мусульман

В легендах, связанных с рутульскими шейхами и святыми местами, отразились перипетии насыщенной войнами и социальными потрясениями средневековой и Новой истории Южного Дагестана. Они сохранили воспоминания об арабском завоевании VIII в., о волнах нашествий сменявших друг друга завоевателей — от сельджуков и монголов до персов и русских, о затяжной Кавказской войне XIX в. и о советских гонениях на ислам. Несмотря на большой соблазн использовать данные устных преданий рутульских святилищ для реконструкции прошлого и поисков исторических прототипов рутульских шейхов, делать этого не стоит. Рутульские легенды о святых относятся к области не реальной истории, а исторической памяти[15]. Историческая память обращена не столько в прошлое, сколько в настоящее. У нее своя логика, свое представление о времени

[14] Лавров Л. И. Рутульцы в прошлом и настоящем // Кавказский этногр. сб. Вып. 3. М.; Л., 1962. С. 139.

[15] Ср.: Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München, 1992. S. 17, 48, 77.

и пространстве. В ней сплошь и рядом перемешаны реалии разных эпох: арабские миссионеры соседствуют и с героями-шахидами Кавказской войны, и с современниками советских преобразований 30-х гг. XX в.

Центральное место в рутульских легендах о святых занимают чудеса (от араб. *карамат*). Свидетельством святости рутульцы считают либо мученическую кончину шахидов, либо чудесное исчезновение из мира смертных. В легендах о святых говорится, что большинство рутульских шейхов не умерли, а исчезли и были живыми вознесены Аллахом на небо. Из числа таких «чудесно исчезнувших» (рут. *гъайиб дишидыр*) особенно прославилась мифическая родоначальница рода Сефиер из с. Рутул, по имени Сефи Гъавалый. Согласно преданию, записанному мной в 1997 г., она была женой одного из арабов-сподвижников (араб. *асхаб*) полулегендарного Абу Муслима, пришедшего в Дагестан из Сирии и обратившего рутульцев в ислам[16]. После смерти мужа святая скрылась в лесу. Говорят, ее там до сих пор встречают — в образе нагой женщины, с головы до ног укрытой белыми волосами. Ее сопровождает олень, следующий за нею по пятам. Тот, кто пытается взглянуть на нее или преследовать, обязательно впоследствии гибнет от болезни или несчастного случая. Сефи-Гъавалый мстит смертью охотникам, убивающим слишком много дичи, а также преступникам, которых пощадило людское правосудие[17].

Некоторые рутульские святые места обязаны своим возникновением чуду. Показательна история, происшедшая в Шиназе с Гарибадом (рут. Гъарибад), учеником из медресе известного ученого XVIII в. Исмаила Шиназского. По навету его сочли прелюбодеем и казнили по шариату, побив камнями. Однако на следующий день тело Гарибада, брошенное на растерзание диким зверям, нашли обмытым и полностью обряженным для погребения[18]. После этого юношу похоронили как святого. Каждый прохожий бросал по три камушка в высокую кучу камней, выросшую за два столетия возле могилы святого. В середине 90-х гг. XX в., как уже говорилось, на ее месте был возведен небольшой мавзолей. Чуду обязано своим появлением и самое почитаемое уджагьа Кала, где похоронены два юноши-шахида, погибших во время антироссийского восстания 1877 г. По преданию, их тела оказались чудесно перенесены на родину из далекого аварского селения в северном Дагестане. Мать погибших нашла их окровавленные тела на околице селения. После этого над их могилой сложили гюмбез. Эта легенда до сих пор бытует в Кала. Мне рассказали ее в 1997 г.

Устные предания о рутульских святилищах показывают несостоятельность тезиса о культе святых как о «доисламском пережитке». В исторической памяти рутульцев все уджагьабыр фигурируют именно как исламские памятники. Синкретические, по сути дела, верования и обряды включены в них в исламскую

[16] Подробнее об образе Абу Муслима в культах дагестанских святых см.: Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа // Подвижники ислама... С. 154—214.

[17] Полевой материал автора (далее — ПМА). Информаторы С. Махмудова и Н. Халифатов из Рутула. См. также: Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 160—167.

[18] Рамазанов Р. А. Шиназ. Очерки истории и культуры древнего аула. Махачкала, 1990. С. 101.

«систему координат». В исторической памяти рутульцев образы многих шейхов слились с образами арабских миссионеров, борцов за веру (араб. *гази*) и образами местных улемов дореволюционного и раннего советского времени. Далекое языческое прошлое предков рутульцев в легендах о святых рисуется исключительно черными красками — как время упадка нравственности, насилий и тирании.

Рутульские святилища сыграли важную роль не только в исламской самоидентификации, но и в религиозных практиках рутульцев. Прекращение в 30-е гг. XX в. массового *хаджжа* к святыням ислама в Аравию привело к изменению важнейших мусульманских обрядов. Из «пяти столпов ислама» (араб. *хамсат аркан ад-дин*) фактически выпало паломничество в Мекку. Его заменили посещения (*зийара*) наиболее почитаемых святых мест Дагестана, таких как гора Шалбуздаг. По любопытному замечанию Р. А. Рамазанова, именно в советскую эпоху убранство сохранившихся от уничтожения мавзолеев все более уподобляется общемусульманской святыне — *Ка'абе* в Мекке[19]. По четвергам и накануне больших мусульманских праздников мавзолей подметают, зажигают в нем лампаду. Перед посещением святилища совершают омовение. Переход функций хаджжа на зияраты отразился и в местных легендах. Так, мавзолей-кенотаф, построенный в Шиназе в конце XVIII или начале XIX в. в честь 16-летней юродивой Айишгай (рут. *ГъаIгьишгай уджагъа*), связывают с совершенным ею чудом: по преданию, она вывела на дорогу заблудившихся в горах *хаджжи*.

В советское время выросло значение обрядности. От мусульманина сегодня требуется: совершить обрезание, соблюдать установленные исламом пищевые запреты (араб. *харам*), совершать омовение, молитву и пост в рамадан. Тонкости исламского вероучения, не говоря уже о богословских спорах, большинства рутульских мусульман в XX в. не интересовали. Упрощение религиозности отразилось в легендах о святых местах. Среди совершенных в них чудес преобладают наказания Аллахом человеческих пороков. В Шиназе мне рассказывали, что при подъеме на два святилища, расположенных на священной горе ЦIийкьул, ветер засыпает подвыпивших горцев каменными осколками[20]. Широкое хождение получили былички о советских активистах, понесших наказание за осквернение святилищ. Рассказывают о председателе колхоза, умершем от удара на могиле шейха после совершенного им кощунства, или о комсомольской активистке, застрявшей в священных скалах, сдавливающих грешников, и проч.

Функции святилищ в общине и клане: преемственность и перемены

Несмотря на происшедшие в XX в. изменения в архитектуре рутульских святилищ и в связанных с ними обрядности и преданиях их важнейшие функции остались в целом прежними. Это связано с общим консерватизмом обрядов и верований, связанных с похоронным культом и сельскохозяйственным календа-

[19] Рамазанов Р. А., Бобровников В. О. Святые-чудотворцы в народном исламе Южного Дагестана. С. 138—139.

[20] ПМА. Информатор Р. Рамазанов из Шиназа.

рем. У рутульцев, как и у других народов Дагестана и Северного Кавказа в целом, святые места выполняют четыре основные функции. Во-первых, большинство из них используются рутульцами для исцеления (главным образом от бесплодия и детских болезней). Некоторые уджагъабыр служат кладбищами для новорожденных детей[21]. Согласно широко распространенному поверью, святой шейх охраняет погребенных возле его могилы младенцев и помогает им достичь рая после смерти. В-третьих, к святилищам и похороненным в них шейхам обращаются за помощью, когда требуется вылечить или отыскать домашний скот. Обычно для этого используются уджагъабыр, расположенные в священных рощах. В-четвертых, святые места на окраинах селений и перекрестках дорог охраняют путника, обратившегося к ним с молитвой.

В зависимости от функций разнятся и обряды, совершамые возле святилищ. Просящие об излечении от болезни или бесплодия три раза обходят уджагъа с молитвой, двигаясь «по солнцу». Заболевший скот также трижды обводят вокруг святого места. Есть свидетельство, что до конца 1920-х гг. у рутульцев бытовал любопытный обычай «жертвовать» уджагъа исцеленную от болезни девушку. Хранитель святилища или его ближайший родственник (брат, дядя по отцу) обязан был жениться на ней[22]. Исцеленные богомольцы привязывают к шестам уджагъа и к ветвям растущих рядом деревьев разноцветные лоскутки ткани. Путники, проходящие мимо святилища, читают молитву, оставляя около него милостыню-*садака* (в виде хлеба, мяса, зерна, а в последнее время в основном денег). Так же поступает свадебный поезд при переезде новобрачной в город. Уезжая из Рутула, мне довелось наблюдать, как на околице селения остановился рейсовый автобус и новобрачная в сопровождении подружек вышла из него и положила под один из камней святого места несколько мелких купюр — от тысячи до десяти тысяч рублей (неденоминированных)[23].

Наряду с пирами общерутульского значения немало уджагъабыр служат родовыми святилищами. До установления советской власти свое святое место было почти у каждого знатного рода (рут. *тухум*) или его части (*сихил*). Так, у тухума Сефиер (рут. *суфиев*) из с. Рутул, по местному преданию, происходящего от арабов, пришедших в Дагестан вместе с легендарным Абу Муслимом, до сих пор сохранилось свое святилище (рут. *Сефиер уджагъа*), в котором хранится посох основательницы рода, святой Сефи Гъавалый, обернутый красной шелковой материей, принесенной богомольцами. Считалось, что шейх охраняет своих родственников — как при жизни, так и после смерти. Чтобы обеспечить его поддержку после смерти, ближайшие родственники шейха по мужской линии обычно завещали похоронить себя рядом с ним. Постепенно вокруг уджагъабыр выросли тухумные кладбища. Многие из них, возникшие еще в XVIII—XIX вв., до сих пор сохраняются на окраинах Рутула, Шиназа, Кала и других рутульских селений. До середины XX в. бытовал обряд класть после похорон на могилу камень, взятый из тухумного уджагъа покойного.

---

[21] ПМА. Село Шиназ.

[22] ПМА. Информатор Р. Рамазанов из Шиназа.

[23] Моя первая поездка к рутульцам состоялась незадолго до проведения денежной реформы конца 1990-х гг.

Право быть служителем при родовом святилище передавалось от отца к старшему сыну, а если сыновей не было, — к ближайшему родственнику по мужской линии. Вплоть до начала 20-х гг. XX в. оно закреплялось завещанием (араб. *васийа*), которое скреплял своей печатью сельский имам. Известны случаи ожесточенных споров и даже столкновений родственников, стремившихся занять место служителя при тухумном святом месте[24]. Ухаживать за уджагъа мог только мусульманин, получивший хорошее исламское образование и совершивший хаджж. Он убирал святилище по четвергам и накануне больших мусульманских праздников, зажигал в нем лампаду и руководил молитвой богомольцев. Хранитель также получал милостыню-садака, которую подносили шейху. После молитвы святому, с упоминанием имен родителей и предков дарителя, служитель раздавал бóльшую часть садака по дворам своего родового квартала. Это служило дополнительным скрепом клановой солидарности горцев.

С прекращением массового хаджжа и ликвидацией легального исламского образования в СССР общественный и образовательный статус хранителей святых мест изменился. Их должность по-прежнему не могла выходить за пределы клана-тухума. Вместе с тем, к ней все чаще стали допускать мужчин, не имевших даже начального исламского образования, а также женщин. В конце 20-х — 40-е гг. XX в. роль женщин в мусульманской духовной элите Дагестана возросла. Дочери и жены улемов заменили репрессированных родственников в качестве учителей школ при мечетях. Известны отдельные случаи, когда женщины становились имамами и даже судьями по шариату (*кади*)[25], заменяя мулл, отказавшихся от выполнения своих обязанностей под нажимом властей. Но, по рассказам старожилов Рутула, уже к 60-м гг. образованные хранители святилищ исчезли. С тех пор сохраняется укоренившийся в советское время обычай назначать служителями мавзолеев и иных святилищ просто родственников шейхов. Как правило, это пожилые мужчины и женщины, отличающиеся набожностью и знающие основные мусульманские обряды.

Физическое уничтоженрие улемов и подрыв системы исламского образования в Южном Дагестане в 20—40-е гг. XX в. не позволяет при характеристике культа святых пользоваться популярной в литературе оппозицией «книжного» и «народного» ислама. В рутульском случае она просто бессмысленна. С известной натяжкой «книжным исламом» можно назвать прошлое рутульских селений. Начиная со средних веков и до конца Нового времени Рутул и, особенно, Шиназ принадлежали к исламским культурным центрам Восточного Кавказа. Арабская надпись 1150 г. сообщает о строительстве в Рутуле первой известной на Восточном Кавказе суфийской обители (*ханака*)[26]. В XVIII в. здесь работал упоминавшийся *'алим* Исмаил Шиназский, в школе которого учились многие северокавказские улемы XVIII — начала XX вв. Но от былого величия высокой книжной мусульманской культуры ничего не осталось. Рутульцам не хватает образо-

[24] ПМА. Информаторы М. Эмиргаджиев, Н. Халифатов из Рутула.

[25] Центральный Государственный Архив Республики Дагестан (далее — ЦГА РД). Махачкала. Ф. р-238. Оп. 3. Д. 46. Л. 26, 27.

[26] Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X—XVII вв. как исторический источник. М., 1984. С. 25.

ванных мулл. Никто из жителей селений не может даже прочесть арабские надписи на мечетях и могилах своих предков.

Гибель исламской книжной культуры в XX в. отразилась и на святых местах. В 20—50-е гг. XX в. уджагъабыр приобрели новую функцию. Еще в начале 1920-х гг. в некоторых мавзолеях были замурованы целые частные библиотеки арабских рукописей, что спасло их от уничтожения в годы гонений на религию. Страх перед силой шейхов тогда был так силен, что даже самые ревностные советские активисты побоялись извлечь книги из мавзолеев. Святилища, ставшие временными убежищами рукописных книжных собраний, мне довелось видеть в селениях Кала и Шиназ[27]. Первое из них сравнительно недавно (1966) было снесено и на его месте построили среднюю школу. При этом большинство книг жители селения разобрали по домам, остальные — были утрачены. В шиназском святилище (по сей день не размурованном), посвященном упоминавшейся выше юродивой Айишгай (*ГъаIгьишгай уджагъа*), старопечатные арабские книги и рукописи, вероятно, остаются до сих пор. Теперешние хранители святилища не хотят вскрывать его, опасаясь осквернить уджагъа.

История рутульских святилищ в XX в. показывает несостоятельность противопоставления как «книжного» и «народного», так «официального» и «параллельного» ислама. Судя по архивным источникам, живучесть культа святых объясняется не силой «параллельного ислама» в горах, а участием местного начальства в мусульманских религиозных практиках, начиная с обрезания и уразы и кончая оформлением брака в соответствии с правилами шариата[28]. Массовые обряды, устраивавшиеся у святых мест, конечно же, не могли укрыться от его внимания. К тому же, горные селения рутульцев были и остаются сравнительно небольшими. Ощущая себя полноценными членами местных мусульманских общин, колхозное и сельское начальство «просто закрывало глаза» на существование святилищ и других несанкционированных мусульманских религиозных институтов и практик. Несмотря на проверки республиканских властей и исключение виновных из партии[29], искоренить такое отношение к культу святых в Дагестане не удалось.

Суфийское прошлое святилищ в современных обрядах и верованиях

Ни один из тезисов Александра Беннигсена, касающихся суфизма в Советском Союзе, у рутульцев «не работает». По его словам, «в СССР святые места, образующие основу культа святых, контролируются и поддерживаются *суфиями*. Благодаря своему стратегическому положению суфии получают неограниченный и единственный в своем роде доступ не к сторонникам суфизма, ис-

[27] ПМА. Информаторы Г. и И. Курбановы из Шиназа.

[28] ЦГА РД. Ф. р-1. Оп. 2. Д. 1148. Л. 78, 80; Д. 2052. Л. 221; Д. 2054. Л. 187, 196.

[29] См., напр., постановление «О серьезных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения, рассмотренных на заседании бюро Дагобкома КПСС от 30 октября 1957 г.» // ЦГА РД, Ф. р-1. Оп. 2. Д. 1148. Л. 14; см. тж.: Д. 2054. Л. 196 и др. passim.

поведующим культы святых. Тем самым они стоят в точке пересечения народных верований с тайной организацией, в которой простые мусульмане вступают в контакт с дисциплинированными отрядами суфиев, преследующими свои собственные цели... Хранитель святилища обычно является шейхом или старшим *мюридом* братства; таким образом гробница заменяет запрещенную по советскому законодательству ханака. Нередко при *мазаре* есть еще и нелегальный *мектеб* (мусульманская начальная школа), где также проводят *зикры*... Совместные молитвы проводятся во время паломничества, причем последователи суфиев отдаются активной религиозной и политической деятельности»[30].

Ничего подобного в рутульских святилищах не было. Это не означает, что на Восточном Кавказе тарикаты просто не получили развития (как это было, скажем, на Северо-Западном Кавказе). Напротив, в XVIII — первой трети XX в. регион служил ареной деятельности различных накшбандийских, акадирийских и шазилийских шейхов. Из Южного Дагестана вышли Мухаммед ал-Йараги и Джамал ад-дин Гази-Гумуки, духовные наставники правителей имамата Нагорного Дагестана и Чечни (1828—1859), возглавивших политическое сопротивление мусульман российскому завоеванию. В 1930 г. рутульцы поддержали восстание против колхозного строя шейха Штульского (проходившее в советских источниках как «дело шейха Штульского» и «Хновский мятеж» и вскоре жестоко подавленное отрядами Красной армии совместно с НКВД). Почему же теория «параллельного суфийского ислама» не применима к родовым святилищам рутульцев? Я вижу тому два объяснения. Во-первых, на Северном Кавказе никогда не существовало суфийского подполья, которое искали советские критики суфизма, а вслед за ними Беннигсен. Во-вторых, после гонений советского времени суфизм как таковой был основательно забыт.

Последнее обстоятельство отличает рутульцев от аварцев, даргинцев и кумыков Северного Дагестана и даже соседних лезгин и табасаранцев, у которых суфийские отделения (*вирды*) пережили советскую власть и возродились в постсоветское время. У рутульцев суфийский пласт выпал из не только из религиозных практик, но и из исторической памяти. Здесь никто не устраивает коллективных молений (*зикр*). Святые шейхи прошлого не вызывают ни у кого ассоциаций с суфиями. Между тем, часть шейхов прежде принадлежала к братствам. Об этом говорят сохранившиеся в святилищах реликвии, в первую очередь, посох (рут. *гьIаса,* ср. араб. *ʿасан*) — важнейший атрибут суфия[31]. Такой посох в Рутуле приписывают уже упоминавшейся Сефи Гьавалый, само имя которой переводится с рутульского как «суфий». Обследование святилищ в Шиназе, Ихреке и Рутуле, проведенное Р. А. Рамазановым, показало, что некоторые из них прежде имели подземную камеру (рут. *къуй*). Она предназначалась для 40-дневного чтения Корана по умершим или медитации[32]. В

[30] Bennigsen A., Wimbush S. E. Op. cit. P. 94—95.

[31] Подробнее об этом см.: Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа... С. 183.

[32] Рамазанов Р. А., Бобровников В. О. Святые-чудотворцы в народном исламе Южного Дагестана. С. 137—138.

этих медитациях нетрудно разглядеть характерную для суфиев практику затворничества (*халват*).

Уже через одно-два поколения после прекращения в 30-е гг. суфийских практик назначение подземных камер уджагъабыр было полностью забыто. А уединявшиеся в них суфии рисуются современным мусульманам волшебниками, способными исчезать, проходить сквозь стены и переноситься по воздуху из одного селения в другое. Согласно легендам, уединяясь на 40 дней в ямах, где «не слышно было ни пения петуха, ни крика осла»[33], шейхи выдерживали искус окружавших их злых подземных духов и обретали сверхъестественные способности[34]. По устным преданиям, рутульские шейхи первой половины XX в. Каср Дауда из Рутула, Хазарчи из Шиназа и другие могли превращать рис в червей, а местное национальное кушанье — хинкал с сыром, — в лягушек и совершать иные кунштюки. По мнению рутульцев, чудотворство помогало им избежать гибели в годы советских репрессий[35]. Характерное предание рассказывают про чудотворца (и, вероятно, суфия) Гаджи-Рамазана. Когда в 30-е гг. XX в. его посадили в ахтынскую тюрьму, в часы молитвы он проходил сквозь стены запертой камеры, чтобы по всем правилам совершить намаз.

Сегодня суфийские шейхи окончательно превратились в исторической памяти в родоначальников тухумов рутульцев. Выше я уже рассказывал про «суфийский» тухум Сефиер из Рутула. Изучение надмогильных стел на его родовом кладбище показало, что в XVIII—XIX вв. среди представителей рода было немало местных улемов, в том числе мюридов и шейхов братства Накшбандийа. Ныне суфийское прошлое клана оказалось заслонено преданиями об участии его выходцев в распространении ислама и в сражениях Кавказской войны XIX в. Не меньшую метаморфозу претерпели и сами тухумы. Многие из них исчезли, другие слились, превратившись в квартальные объединения сельских общин и колхозные бригады. Исповедование родовых культов объединяет сегодня не потомков одного рода, а всю общину. К сохранившимся уджагъабыр рутульцы регулярно приносят и раздают милостыню-садака, принимающую все более современные формы. Так, районные власти не берут с хранителя святилища платы за электричество и другие коммунальные услуги, оплачивая эти расходы из бюджета сельских и районных администраций.

Превращение суфийских святилищ в родовые помешало расколу мусульманских общин Рутульского района на враждебные фракции тарикатистов и ваххабитов. Последние получили от своих врагов оскорбительную кличку «ваххабитов» или «ваххабистов» — в честь известного реформатора XVIII в. Мухаммеда ибн ʻАбд ал-Ваххаба. Они выступают за очищение ислама от «недозволенных новшеств» (араб. мн. ч. *бида'*), под которыми понимают почитание святых, суфийских шейхов и ряд других религиозных обычаев дагестанцев. Противостояние сторонников суфизма и ваххабитов, как известно, стало сущим бедствием мусульман многих районов Северного Кавказа и Закавказья во второй трети

[33] Рамазанов Р. А., Бобровников В. О. Святые-чудотворцы в народном исламе Южного Дагестана. С. 141—142.

[34] ПМА. Информатор М. Эмиргаджиев из Шиназа.

[35] ПМА. Информаторы Р. Рамазанов из Шиназа и Н. Халифатов из Рутула.

1990-х гг. Между ними не раз возникали кровопролитные столкновения, временно затихшие после запрета «ваххабитской деятельности» в Дагестане (1999) и начала второй российско-чеченской войны. Не без влияния культа родовых святилищ ваххабизм пока не получил особого распространения среди рутульцев. Небольшие (в несколько десятков человек) ваххабитские общины появились лишь в соседнем Ахтынском районе — в селениях Ахты, Кака, Луткун[36].

Вместо заключения: рутульский случай гибридной религиозности

Судьба родовых культов рутульцев показывает, что на микроуровне развитие религиозных практик у мусульман Дагестана и постсоветской России в целом сегодня протекает гораздо сложнее, чем его обычно представляют. Во многом это следствие деградации книжного исламского знания и секуляризации мусульманского общества в годы советской власти. Начавшийся в 90-е гг. XX в. исламский «бум» нельзя понять, исходя из упрощенных оппозиций традиционного и современного, книжного и народного ислама. Стихийное возрождение святилищ горцев обнаружило несостоятельность характерного для советского религиоведения взгляда на культ святых как на пережиток прошлого, неизбежно отмирающий в современных условиях. Не оправдались и прогнозы советологов о том, что нелегальные суфийские братства сметут власть России на мусульманском Востоке. В постсоветское время место гонимых суфиев заняли ваххабиты, а шейхи легализованных суфийских братств наоборот пошли на союз с властями. Последователи шейха Саида-афанди (Ацаева) Чиркеевского контролируют официально признанное Духовное управление мусульман Дагестана.

Не следует, конечно, думать, что описанные в статье обряды и представления рутульских святилищ есть нечто универсальное, общее для постсоветской религиозности российских мусульман. Религиозная ситуация в мусульманских общинах постсоветского пространства крайне мозаична. Только в небольшом Дагестане она принимает самые разные формы — от ваххабизма до суфийских вирдов и культа святых. Довольно сильно отличается между собой религиозность мусульман небольших горных селений, вроде Шиназа, и урбанизироанных поселков городского типа на равнине и в предгорьях, не говоря уже о мегаполисах типа Махачкалы, Хасавюрта, Дербента. Возвращаясь к поставленному в начале статьи вопросу о природе современных религиозных практик и представлений горцев Дагестана, есть основания думать, что для ее определения, пожалуй, наиболее подходит распространенное сегодня в исторической и этнологической науке понятие «гибридное»; природу эту можно охарактеризовать как сложное гибридное[37] образование, развитие которого продолжается. В ней сложно переплелись древние неисламские обряды и современные религиозные течения, наследие сложного советского времени.

---

[36] ПМА. Информаторы М. Эмиргаджиев, Б. Гасанов из Рутула.

[37] Latour B. We have been never modern. Cambridge, 1993; Bhabha H. The location of culture. New York, 1994.

Н.А. Дубова

«Тысячелетняя давность долихокефалии туркмен» в свете новых данных

Сергей Петрович Поляков — главный «виновник» того, что начиная с 1970 (!) г. до настоящего времени я, если и не провожу какую-то часть года в Средней Азии, то бесспорно думаю о горах Памира, дувалах Бухары и Хивы, вспоминаю о пьянящем запахе цветущего урюка Исфаринской долины, о пастельных тонах низких отрогов Кураминского хребта, утопаю глазами в бескрайних просторах Голодной степи и Каракумов… Именно его лекции (а была-то их всего пара, так как он читал нам лишь семестровый курс «Этнографии народов мира»), увлекательные, соблазнительные, содержательные и обоснованные рассказы о том, как «под легким дуновением ветерка с Вашей кожи испаряются мельчайшие пузырьки влаги, образовавшиеся после пиалушки зеленого чая, и вместо изнуряющей жары (пусть на несколько мгновений!) Вас охватывает прохлада»; о том, как надо не только готовить, но и вкушать «чудо среднеазиатской кухни» — плов; о том, что «последнее антропологическое изучение современных таджиков было проведено Л. В. Ошаниным уже около 30 лет назад и антропологи вообще не хотят заниматься изучением жителей Средней Азии»… — заставили нас, трех подружек — Галину Рыкушину, Елену Губенко и меня — попроситься в его экспедицию. Поскольку между историческим и биологическим факультетами МГУ тогда были дружественные отношения и заведующий кафедрой антропологии Я. Я. Рогинский всегда поддерживал интерес студентов, — нас включили в состав Среднеазиатской археологической экспедиции МГУ под руководством Сергея Петровича, которая летом 1970 г. работала Ура-Тюбинском районе Северного Таджикистана на мало что тогда нам говорившем памятнике Калаи Сар. Университет оплатил нам, как студентам, проезд в плацкартном вагоне туда и обратно и выдал по 50 копеек суточных на день.

Запомнилось «организационное совещание», на которое С. П. Поляков обязал нас придти. Нас инструктировали, как сдедует себя вести в Средней Азии: что надо носить длинные платья с длинными же рукавами и «без декольте», что нельзя поодиночке уходить в горы или в населенные пункты. Что надо уважительно относиться к старшим… Но самое главное — это наше собрание проходило еще в стенах старого здания МГУ, на Моховой. После этого в тех комнатах мне больше бывать не довелось, так как истфак переехал в здание на Ленгорах, а теперь и в еще более новый корпус. Тогда «старым университетом» веяло от «многосоставных окон», от больших деревянных дверей, скрипучих полов.

Кроме инструкций, в то же время между нами было распределено, кто и какие продукты покупает. Не знаю почему, запомнились бутылки с подсолнечным маслом. Наверное, именно я их и должна была в каком-то количестве закупить…

Про дорогу помню только, что было ужасно жарко (июль), множество входящих-выходящих людей, еле-еле двигавшийся от одного столба в степи до другого раскаленный поезд. На совершенно не оставшейся в памяти станции Хаваст (хотя это большой железнодорожный узел) нас забрал экспедиционный грузовик, который, руководимый начальником экспедиции и его супругой — Лидией Ивановной, заехал по пути на базар, после чего мы поехали к горам. Современная территория Шахристанского района составляла некогда часть исторической области Уструшана, которая в V—IX вв. была самостоятельным княжеством в составе Согда. Ее столица (г. Бунджикат) находилась близ современного селения Шахристан; здесь был раскопан дворец афшинов с фрагментами росписей и резного дерева. Часть их сегодня хранится в музее археологии Института истории, археологии и этнографии АН Таджикистана в Душанбе, самоотверженно созданном директором Института академиком Р. М. Масовым в страшные для всего постсоветского пространства, а для Таджикистана в особенности, 1990-е гг. — годы гражданской войны. Раскопки Бунджиката проводил Н. Н. Негматов[1], с которым в ту же поездку, но позднее, нас познакомил Сергей Петрович. Во время нашей работы в кишлаках вокруг этого поселения именно Нуман Негматович приютил нас троих у себя в экспедиционном лагере, а также провел по залам Бунджиката увлекательную экскурсию. Археологи все же умеют так рассказывать о раскопанных ими зданиях, словно сами жили в ту эпоху, ходили по залам, принимали там гостей…

До поселка Шахристан и далее в сторону Туркестанского хребта дорога была прекрасно асфальтирована. Но когда, достигнув северных отрогов этого прекрасного хребта, мы свернули на сай — т. е. крайне маловодное или вовсе сухое в летнее время русло реки — и поехали выше в горы, трясти стало весьма сильно. После 1970 г. мне приходилось не раз ездить по саям (последний раз — в верховьях Сурхоба в Южном Таджикистане летом 2013 г.). Машину трясет так сильно, что почти не остается «живых» мест. Но то, что мы тогда впервые увидели из кузова машины, произвело на нас столь сильное впечатление, что мы забыли о тряске. Ущелье было средней ширины. Склоны гор и берегá — там, где они имелись, — были покрыты зеленью — несмотря на середину лета. Солнце — яркое, небо — голубое-голубое, каких почти не бывает в средней полосе России… Но не буду подробно описывать, что навсегда осталось в памяти. Скажу лишь, что Сергей Петрович, пользовавшийся большим уважением местных начальников и простых жителей, договорился в соседних кишлаках, чтобы нам разрешили провести антропологическое исследование, включая измерения головы и лица, исследование зубной системы и снятие отпечатков ладоней. Добавлю еще, что, аккуратно следуя методике, мы в той экспедиции носили с собой антропометр для измерения длины тела. В собранном виде это инструмент двухметровой длины, увенчанный перпендикулярной к стойке рейкой с

[1] Негматов Н. Н., Хмельницкий С. Г. Средневековый Шахристан. Душанбе: Ин-т истории им. Дониша, 1966. (Материальная культура Уструшаны. Вып. 1).

острым концом; всё вместе это очень напоминает — особенно если смотреть на тень — косу.

Представьте себе такую картину — она может показаться сюрреалистичной, но вполне реальна: три молодые девицы (а было нам тогда «целых» 66 лет — на троих) под не очень палящим (как-никак горы!), но все же жарким солнцем бредут с сумками и «косой» в руках по улице, заходя в каждый дом и прося разрешения обследовать всех живущих… Нас сопровождал представитель сельсовета — дабы жители понимали, что мы, прибывшие из самой Москвы (!) — тогда в Средней Азии это вызывало намного большее уважение, чем увесистая пачка тех или иных бумажек в наши дни, — выполняем важное научное задание, имеющее целью изучение истории Таджикистана. (И это была истинная правда!) Зайдя в дом, девицы, после короткого рассказа о том, что́ дает знание антропологии для изучения истории народа, приступают к своим «манипуляциям». Одна измеряет специальными инструментами голову и лицо. Другая — просит детей открыть рот, осматривает с помощью маленького зеркала зубы. Затем, налив в специально приготовленную мисочку горячую воду, опускает туда для разогрева никому не ведомую розовую массу и просит аккуратно прикусить этот кусочек. Третья — раскладывает на столе (или стуле) специальные стекло и подушку, разводит черную типографскую краску, мажет ею ладони, после чего снимает с них оттиски на листе бумаги. В наши дни кое-кто сказал бы: «Да кто ж согласится? Насилие над личностью!» Но могу сказать, основываясь на большом собственном опыте, что, если быть внимательным и уважительным к людям, если по-человечески объяснить им свои цели, они вполне благожелательно и даже с интересом отнесутся к таким оригинальным исследованиям. Крайне важную роль, конечно, играет и авторитет устроителя исследований…

Такой подход к организации работ в Средней Азии — его нам преподал организатор нашего исследования в 1970 г., Сергей Петрович — пригодился для всей последующей антропологической деятельности.

Сергей Петрович был человеком, к кому всегда можно обратиться за консультацией по различным вопросам и истории, и археологии, и антропологии, и этнографии народов Средней Азии. Он был объективным оппонентом, бесценным советчиком, прекрасным рассказчиком. Его памяти следовало бы посвятить более длинную историю. Надеюсь, другим коллегам это удастся лучше… Мне же хочется воспользоваться этим случаем, чтобы рассказать о современном взгляде на одну из антропологических проблем, занимавшую С. П. Полякова, — вопрос о «тысячелетней давности долихокефалии туркмен» — и его несогласии с тем, что все туркмены всегда были долихокефалами[2].

Выражение, взятое в кавычки, принадлежит Л. В. Ошанину — первому исследователю, проведшему серьезное антропологическое изучение народов Сред-

[2] Залкинд Н. Г., Поляков С. П. Краниологические материалы из средневековых погребений Южной и Северо-Западной Туркмении // Бюл. Московского о-ва испытателей природы. Отд. биол. Т. 7. № 5. М., 1962; Они же. Краниологические материалы из средневековых погребений Южной и Северо-Западной Туркмении // Вопр. антропологии. Вып. 11. 1962а. С. 133—143; Они же. Материалы к характеристике средневековых кладбищ Западной Туркмении // Науч. тр. ТашГУ. Т. 235 (Ист. науки. Т. 49). Ташкент, 1964. С. 29—36.

ней Азии[3]. Оно касается одного из самых заметных отличий антропологического типа населения юго-западных районов Средней Азии от жителей юго-востока. Как показали его и позднейшие детальные исследования палеоантропологии этой территории[4], неолитическое население всего региона было долихокефальным; начиная с эпохи поздней бронзы и до наших дней в юго-восточных районах доля брахикефального населения постоянно увеличивается, а в юго-западных районах удельный вес долихокефалов остается все еще достаточно высоким. Как и в составе большинства народов мира, среди современных туркмен встречаются и долихо- и брахикефальные люди. Так, по отдельным группам туркмен головной указатель изменяется от 72,4 (туркмены салар) до 81,8 (туркмены абдал Астраханской области), при среднем значении 77,2 для всех групп. У киргизов он варьирует от 83,1 до 85,5 (среднее значение — 84,5). Туркмены в среднем более долихокефальны, чем казахи (85,1), узбеки (85,8), таджики (85,4), восточно-иранские народы Памира (84,5) или ягнобцы (83,6). Брахикефалами считаются люди, у кого головной указатель равен 80 и больше. Такие туркменские племена, как човдуры (80,31) и игдыры (80,90), живущие в северных районах Туркменистана и в южных регионах России, имеют более брахикефальную голову, чем текинцы (76,31), иомуты (76,67) и эрасаринцы (76,63).

Происхождение и древность долихокефалии туркмен до сих пор остаются предметом дискуссий. Так, уже цитировавшийся Л. В. Ошанин[5], а также А. И. Ярхо[6] высказывались в пользу ее связи со скифским (сакским) населением. М. Г. Левин[7] и Т. Н. Дунаевская[8] считали, что туркмены в целом брахикефалы, но, накладывая специальные повязки в детском возрасте, они искусственно удлиняют головы. А. П. Пестряков[9], еще раз проанализировав литературные данные и собранные в Каракалпакской АССР материалы, пришел к выводу, что часть туркмен долихокефальны по происхождению и не деформируют голову. Члены другой группы имеют от рождения мезо- или брахикефальную голову и,

[3] Ошанин Л. В. Тысячелетняя давность долихокефалии туркмен и возможные пути ее происхождения: Опыт обоснования скифо-сарматского происхождения туркменского народа // Изв. Средазкомстариса. Вып. 1. Ташкент, 1926; Он же. Некоторые дополнительные данные к гипотезе скифо-сарматского происхождения туркмен // Там же. Вып. 4. Ташкент, 1928.

[4] Гинзбург В. В., Трофимова Т. А. Палеоантропология Средней Азии. М., 1972; Ходжайов Т. К. Палеоантропология древнего Узбекистана. Ташкент, 1980; Он же. Палеоантропология Средней Азии и этногенетические проблемы: Автореф. дис. … докт. ист. наук. М., 1981; Бабаков О. Средневековое население Туркменистана: (По материалам антропологии) / Отв. ред. В. П. Алексеев, Г. В. Рыкушина. Ашхабад: Ин-т истории им. Ш. Батырова АН ТССР, 1988, и др.

[5] Ошанин Л. В. Указ. соч.

[6] Ярхо А. И. Антропологический состав турецких народностей Средней Азии // Антропол. журн. 1933. № 3.

[7] Левин М. Г. Деформация головы у туркмен // Сов. этнография. 1947. Вып. 6—7.

[8] Дунаевская Т. Н. Влияние искусственной деформации на форму головы у туркмен // Вопр. антропологии. Вып. 15. 1963.

[9] Пестряков А. П. О проблеме долихокефалии туркмен: Дипл. соч. каф. антропологии МГУ. М., 1964. Рукопись. Архив каф. антропологии МГУ.

накладывая специальную высокую повязку, удлиняют ее. Третья группа долихокефальна, как и первая, и при этом прибегает к накладыванию повязок, чем усиливает исходную тенденцию к долихокефалии. Автор данной работы, проанализировав изменчивость диаметров головы и корреляцию головного указателя с возрастом, также склоняется в пользу последнего вывода[10]. Изучение новых, относящихся к средневековью, материалов с территории северо-западного Туркменистана, проведенное О. Бабаковым, тоже обнаружило присутствие значительного числа брахикефалов[11].

Новый свет на проблему удалось пролить благодаря изучению памятника Гонур Депе эпохи бронзы (юго-восточный Туркменистан). Он представляет собой дворцово-храмовый комплекс, открытый в 1972 г. в 85 км к северу от г. Байрамали Марыйского велаята и раскапывавшийся до последнего времени Маргианской археологической экспедицией В. И. Сарианиди[12]. В ходе раскопок были добыты уникальные по объему и представительности материалы — костные останки свыше 5,5 тыс. древних маргушцев (к осени 2013 г.)[13], населявших эти ныне пустынные земли в период с 2300 до 1500 г. до н. э. Они позволяют со многих сторон охарактеризовать внешний облик древних обитателей Туркменистана. Изучение этих останков, скрупулезно собиравшихся на протяжении десяти лет О. Бабаковым, а затем еще тринадцати лет — автором этих строк[14], позволило сделать важное открытие. На предмет выявления деформации удалось изучить костные останки 186 человек (154 детей и 32 взрослых). У значительной части черепов — девяти взрослых и 65 детских (40% от всех изученных) — имелись совершенно четкие следы искусственной деформации в области затылка и темени. Выяснилось, что такая разновидность кольцевой деформации, именуемая теменно-затылочной, была очень широко распространена как среди

[10] Дубова Н. А. Антропологический состав таджиков Северного Таджикистана: Дис. … канд. биол. наук. М., 1978; Она же. К проблеме формирования памиро-ферганской расы // Сов. этнография. 1978а. № 4; Она же. Антропологический состав населения Северного Таджикистана и этногенетические проблемы Среднеазиатского региона. М., 1985. Деп. в ВИНИТИ, № 6944 В; Она же. Формирование антропологического состава населения Северного Таджикистана. М.: Старый сад, 1996.

[11] См.: Бабаков О. Указ. соч.

[12] Сарианиди В. И. Древности страны Маргуш. Ашхабад: Ылым, 1990; Он же. Некрополь Гонура и иранское язычество. М., 2001. 244 с.; Он же. Маргуш. Древневосточное царство в древней дельте р. Мургаб. Ашхабад, 2002. 360 с.; Он же. Гонур. Город царей и богов. Ашхабад, 2005. 328 с.; Он же. Маргуш. Тайна и правда великой культуры. Ашхабад, 2008. 342 с.

[13] В Авесте страна, о которой идет речь, названа Моуру, в знаменитой скальной надписи царя Дария в Бехистуне (Иран) — Маргуш, греки именовали ее Маргиана, в средние века она называлась Мерв, а сейчас — Марыйский велаят Туркменистана.

[14] Это стало возможным благодаря финансированию полевых и лабораторных исследований АН СССР и затем ее преемницей, РАН, а также АН Туркменистана и другими спонсорами: РФФИ (Российский фонд фундаментальных исследований, проекты №№ 07-06-00062а, 10-06-00263 и 13-06-00233), РГНФ (Российский гуманитарный научный фонд, проекты №№ 99-01-00180а, 00-01-18034е, 07-01-18017е, 08-01-00050а и 12-01-18045е), Программой Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» (2003—2005). Всемерную поддержку работам в Маргиане оказывали и оказывают президент, правительство и местные власти Туркменистана, за что автор выражает всем глубокую благодарность.

населения Гонур Депе, так и, по-видимому, во всей Маргиане уже в эпоху средней бронзы (середина — конец II тыс. до н. э.), а возможно, и ранее[15].

Судя по следам на черепах, ребенку почти сразу после рождения накладывали на голову тугую повязку, часть которой охватывала снизу затылок, а другая темень — ближе ко лбу, или же сзади, почти в верхней части затылка. Следы такой повязки обнаружены на черепах людей разных возрастов, включая младенцев, проживших всего 5—7 или даже менее 1 месяца. Повязка состояла из довольно узкого куска (кусков?) материи, которым несколько раз обматывали («бинтовали») голову. Судя по всему, искусственная деформация была непреднамеренной, т. е. голову туго повязывали платком или куском материи не ради изменения ее формы. Скорее всего, платочек (или специальная шапочка, которую туркмены нередко используют и теперь) служил элементом ухода за ребенком.

Среди изученных останков 32 новорожденных младенцев в пяти случаях (15,6%) обнаружена явственная теменно-затылочная деформация. В то же время ни у кого из 12 детей, родившихся преждевременно (около 30 недель внутриутробного развития), мертворожденных или умерших, по-видимому, сразу после рождения, следов такой деформации не имелось. За вычетом этой категории, итоговая частота деформированных черепов в группе новорожденных младенцев повышается до 25%[16].

В 1942 г. антрополог М. Г. Левин, проводивший исследования в Ашхабаде, очень подробно описал повязывание головы платком родившемуся ребенку, которое тогда практиковали туркмены-теке[17]. Имеющиеся в распоряжении автора полевые материалы свидетельствуют, что эта традиция достаточно широко распространена в Туркменистане и в настоящее время. Как видим, изменения формы черепа, зафиксированные нами на черепах эпохи бронзы (II тыс. до н. э.) из Гонура, практически совпадают с теми, что возникают в результате наложения повязки на голову ребенка сразу же после его рождения, практикуемого современными туркменами.

Такой вывод крайне важен для изучения бытования искусственной деформации головы и истории сложения населения Азии в целом. По литературным данным, самые ранние по времени черепа с кольцевой деформацией датируются V—IV вв. до н. э. (поселение Яздепе, близ древнего Мерва в Туркменистане). Для IV—II вв. до н. э. подобные артефакты имеются из Актамского, Кунгайского и Суфанского могильников в Ферганской долине и из Чирик Рабата в Восточном Приаралье, для III—II вв. до н. э. — из могильника Егиз-Койтас в Центральном

[15] Дубова Н. А. Еще раз о тысячелетней давности долихокефалии туркмен // Мирас (Ашхабад). 2004. № 4. С. 78—85; Она же. Обычай кольцевой деформации головы: новые данные о его бытовании в южных районах Средней Азии в эпоху бронзы // Интеграция археологических и этнографических исследований. Материалы XII Междунар. семинара. Алматы, 23—24 сент. 2004 г. Алматы, 2004. С. 295—297; Она же. Искусственная деформация головы у земледельцев эпохи бронзы // OPUS: Междисциплинарные исследования в археологии / Отв. ред. М. Б. Медникова. М.: ИА РАН, 2006. Вып. 5. С. 22—36.

[16] Подробнее см.: Дубова Н. А. Искусственная деформация головы у земледельцев эпохи бронзы.

[17] Левин М. Г. Указ. соч. С. 186—188.

Казахстане. Один череп со следами такой же деформации был найден в могильнике Атбашы, юго-восточная Фергана (I в. до н. э. — II в. н. э.). На территории Средней Азии подобный тип деформации одинаково часто встречается как среди кочевников, так и оседлых земледельцев. Широко распространено мнение, что тип этот был принесен сюда из Центральной Азии гуннами. Однако ранее считалось, что на территории Средней Азии и Казахстана — причем как на севере, так и на юге — обычай этот появился на 500—600 лет раньше, чем в Сибири и Центральной Азии. Ни на территории Средней Азии, ни в Сибири до недавнего времени не было сделано ни одной находки древнее IV—III вв. до н. э.[18]

Таким образом, антропологические материалы из Гонур Депе свидетельствуют, что теменно-затылочная деформация головы была широко распространена среди населения уже во II тыс. до н. э. Это по меньшей мере на 900—1000 лет раньше, чем она появилась в северных районах Средней Азии, и приблизительно на 1500 лет раньше, чем в Сибири и Центральной Азии. В настоящее время мы не располагаем антропологическими свидетельствами бытования преднамеренной деформации головы в степных районах Евразии до середины I тыс. до н. э.[19], что позволяет говорить о возможности распространения этого обычая в степные районы Евразии из южного, маргианского центра. Нельзя, конечно, исключить и его параллельное возникновение на различных территориях. Наиболее важно то, что применявшийся гонурцами способ деформации не сильно изменял форму головы, хотя и имел отчетливые морфологические последствия. Не исключено, что со временем эта бытовая традиция могла превратиться в сознательное воздействие на голову ребенка.

У современных туркмен сфера бытования этой традиции сузилась. Тем не менее, отдельные их группы имеют значительно более удлиненную голову, чем другие. Но древний обычай, который, как мы теперь знаем, уходит своими корнями по меньшей мере во II тыс. до н. э., а то и в более раннее время, сохраняется практически на всей территории Туркменистана и его бытование зависит уже скорее от социальных предпочтений, а не от племенной принадлежности родителей.

В связи с проблемой брахикефализации нельзя не обратить внимания еще на одно важное обстоятельство. Жители Гонура, чьи останки удалось изучить, в среднем долихокефальны: черепной указатель у мужчин, похороненных на большом некрополе Гонур Депе[20], равен 71,0, а у женщин — 71,6. Но среди най-

[18] Ходжайов Т. К. О преднамеренной деформации головы у народов Средней Азии в древности // Вестн. Каракалпакского фил. АН УзССР. № 4. Нукус, 1966; Он же. Обычай преднамеренной деформации головы в Средней Азии // Антропологические и этнографические сведения о населении Средней Азии. Сер. «Этническая антропология Средней Азии». Вып. 2 / Ред. Г. В. Рыкушина, Н. А. Дубова. М., 2000. С. 22—45; Тур С. С. К вопросу о происхождении и функциях обычая кольцевой деформации головы // Археология, антропология и этнография Сибири. Барнаул, 1998.

[19] Ходжайов Т. К. О преднамеренной…; Он же. Обычай преднамеренной деформации головы…; Он же. География и хронология преднамеренной деформации головы в Средней Азии // OPUS… С. 12—21.

[20] На Гонур Депе выявлено несколько компактных могильников. Один из них, распо-

денных черепов (представителей обоих полов) имеются и брахикефальные (всего их пять, или 2,1%). Эта особенность серии была отмечена уже при первой публикации данных[21]. Это первая столь ранняя находка брахикефалов на территории Средней Азии. Напомню, что одними из самых ранних центров, откуда известны брахикефальные черепа, являются такие памятники, как Тепе Сиалк и Тепе Гиссар в Иране. Брахикефализация, как показали исследования В. В. Бунака[22], А. Валуа[23], И. Швидетцкой[24] и М. Каппьери[25], с одной стороны, во многом сопряжена с широким распространением миграций и связанной с ними метисации ранее не контактировавших между собой групп. С другой стороны, важен и экологический фактор[26]. Находки в Гонуре дают примеры отклонений от оптимальной минерализации скелета — таковы три скелета карликов, найденные как на некрополе (погребения 1141 и 1172), так и в гробнице 3230 царского некрополя, а также костные останки нескольких детей с нарушением процесса оссификации[27]. Можно по-разному оценивать эти данные, но в любом случае гонурский материал показывает, что в конце III тыс. до н. э. процесс брахикефализации уже стал распространяться и на территорию Южного Туркменистана.

ложенный примерно в 300 м к западу от центрального дворцово-храмового комплекса, где было открыто почти 3 тыс. погребений, получил название большого, или главного, некрополя.

[21] Бабаков О., Рыкушина Г. В., Дубова Н. А., Васильев С. В., Пестряков А. П., Ходжайов Т. К. Антропологическая характеристика некрополя Гонур-Депе // Сарианиди В. И. Некрополь Гонура и иранское язычество = Necropolis of Gonur and Iranian paganism. М., 2001. С. 105—132 (на рус. яз.); С. 219—240 (на англ. яз.).

[22] Бунак В. В. Crania armenica: Исслед. по антропологии Передней Азии. М., 1927. (Тр. Антропол. НИИ при 1 МГУ. Вып. 2).

[23] Vallois H. Les ossements humains de Sialk // Girshman R. Fouilles de Sialk près de Kashan. T. 2. Paris, 1939.

[24] Schwidetzki I. Turaniden Studien. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Abh. d. Math.-Nat.-Wiss. Kl. N 9. Wiesbaden, 1950.

[25] Cappieri M. Die asiatische Proto-Mediterranen // Ethnographisch-Archäol. Ztschr. 1961. N 2. S. 95—110.

[26] Vassal P. Brachycéphalie cloître et terrain granitique // Revue Pathol., Génét., Physiol., Clin. 1957. Vol. 57. N 688; Алексеева Т. И. Географическая среда и биология человека. М., 1977. С. 16—18; Она же. Адаптация человека в различных экологических нишах земли. (Биол. аспекты). М., 1998. С. 45—51, и др.

[27] Подробнее см.: Дубова Н. А. Искусственная деформация головы у земледельцев эпохи бронзы. С. 22—36.

Н. А. Зотова

Миграция из Таджикистана: практики повседневности

При изучении феномена достаточно «молодой» в исторической перспективе широкомасштабной миграции из стран Средней Азии в Россию за последние 10—15 лет было опубликовано значительное количество общих работ, посвященных проблемам трудовой миграции, демографическим и экономическим аспектам, денежным переводам и государственной политике в области регулирования миграционных процессов, международной миграции[1]. Однако в обобщающих работах не уделяется достаточно внимания деталям, отсутствует необходимый инструментарий для фиксации и описания ситуации с точки зрения конкретных участников миграционных процессов, их судеб и личной жизненной истории.

Гассан Хейдж, исследователь миграции из Ливана, писал: «После того как я провел многие годы за изучением самых разных работ в области исследования миграций и диаспор, я пришел к выводу, что из всех областей науки, которые изучают глобализацию, миграцию и мобильность, для исследования таких сложных социальных реалий ни одна дисциплина не подходит лучше, чем этнографический анализ. В наибольшей степени это объясняется тем, что такие социальные реалии требуют взгляда с двух сторон; такой двойной взгляд позволяет увидеть и описать как разные живые культуры со всеми присущими им мельчайшими особенностями, так и использовать аналитические методы для описания глобальных процессов, которые структурируют их»[2]. Такой подход применялся в миграционных исследованиях и обсуждался самыми разными авторами в течение длительного времени[3].

Значительная часть исследований, написанных в России и в Средней Азии, относится именно к категории общих работ — в них есть цифры и размышления о миграции «в целом». В странах Средней Азии, служащих основными донорами

[1] Обзор публикаций по теме см. в работе: Зотова Н. А. Узбекские общины в России: новые «диаспоры» (на примере Санкт-Петербурга, Астрахани, Красноярска) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 222. М.: ИЭА РАН, 2010.

[2] Hage G. A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community // Anthropological theory. 2005. V. 5. P. 474.

[3] Анализ существующей литературы и подходов см., напр., в работе: Vertovec S. Introduction: New directions in the anthropology of migration and multiculturalism // Ethnic and racial studies. V. 30. No 6. Nov. 2007.

трудовой миграции в Россию, проводятся социологические исследования миграционных процессов; в некоторых публикациях приводятся результаты качественных социологических исследований, фрагменты глубинных интервью с участниками миграционных процессов, анализ фокус-групп, размышления о трансформации гендерного порядка в результате массовых миграций[4]. Исследований же среднеазиатских миграций, написанных с позиций культурной антропологии, для которых характерно сочетание макро-анализа структурных процессов с микро-анализом, до настоящего времени опубликовано не много. К их числу можно отнести исследования Мэдлин Ривз, которая изучает проблемы миграции из сельских районов Южного Кыргизстана. Ее интересует, как принимается и обсуждается решение о миграции, как миграционные решения «вписываются» в контекст местной экономики, что меняется в жизни селения и отдельных людей с отъездом на заработки и т. д.[5] Кроме того, можно отметить ряд интересных наблюдений авторов французского издания, посвященного проблемам миграции из Центральной Азии. Софи Массо исследует вопросы идентичности в контексте сельско-городских миграций в Узбекистане; трудовую миграцию из Узбекистана в Россию и США, проблему принятия решения о миграции в контексте «семейное — индивидуальное», социальные изменения в посылающей стране, связанные с миграцией. Софи Хохман интересуют проблемы миграции из Таджикистана, ее социально-экономического эффекта и вопросы медицины и здоровья. Нафиза Хусейнова, как и С. Хохман, дает общую характеристику миграции из Таджикистана, а также рассматривает явление феминизации миграционных потоков. Объектом внимания Стефани Белуан являются высокообразованные женщины Ташкента[6].

В моих исследованиях я стремилась использовать возможности антропологического подхода. При написании настоящей статьи мне хотелось взглянуть на трудовую миграцию глазами жителей одного таджикского селения, отметить степень влияния внешней миграции на жизнь селения и его жителей, проследить изменения, связанные с масштабной миграцией в Россию, то, как миграция воспринимается людьми, постоянно проживающими в кишлаке, как она отражается на их повседневной жизни.

---

[4] Из недавних публикаций см. напр.: Трудовая миграция в республике Узбекистан: социальные, правовые и гендерные аспекты: Сб. ст. / Отв. ред. Е. В. Абдуллаев. Ташкент, 2008; Борзикова Т. Оценка нужд и потребностей женщин трудящихся-мигрантов. Таджикистан // Оценка нужд и потребностей трудящихся женщин-мигрантов. Центральная Азия и Россия. ООН. Фонд развития для женщин. UNIFEM, МОТ. 2009; Olimova S., Olimov M. Labor migration from mountainous areas in the Central Asian region: Good or evil? // Mountain research and development. V. 27. No 2. May 2007. P. 104—108; Families of migrants in Tajikistan. International Labour Organization — Sharq. Dushanbe: Irfon, 2007; Касымова С. Трансформация гендерного порядка в таджикском обществе. Душанбе: Ифрон, 2007.

[5] Ривз М. По ту сторону экономического детерминизма: микродинамика миграции из сельского Кыргызстана // Неприкосновенный запас. 2009. № 4 (66). http://www.nlobooks. ru/rus /nz-online/619/1456/1478/

[6] Dynamique migratoire et changements sociétaux en Asie Centrale. Paris: Ed. Petra, 2010.

Одно отдельно взятое селение в Каратегине

Каратегин — историко-культурная область, занимающая долину среднего течения Сурхоба — Вахша, крупнейшего притока Амударьи. На севере и востоке этот горный район граничит с Узбекистаном и Киргизией; через южные перевалы он связан с горным регионом Вахио (долина р. Оби-хингоу), а через него — с Бадахшаном. В Каратегине было развито земледелие; наибольшее значение имели зерновые культуры, в первую очередь пшеница и ячмень; скотоводство служило второстепенной отраслью хозяйства. В крае были развиты домашние кустарные промыслы. Как и среди жителей многих горных долин современного Таджикистана, здесь широко было распространено отходничество, т. е. уход мужчин на заработки. Это явление описано во многих работах русских исследователей конца XIX—XX вв.[7] «Отходничество объясняется при существовавшем уровне развития производительных сил аграрной перенаселенностью Каратегина, малоземельем и безземельем некоторой части его населения, общей бедностью, а также избытком рабочих рук. На отхожих промыслах в Фергане, Ташкенте и других городах и местностях Средней Азии каратегинцы в прежнее время держались самостоятельными группами, организовывавшими часто коллективное питание и нанимавшиеся на работу целыми артелями» (Н. А. Кисляков)[8].

Для общественного устройства Таджикистана характерен регионализм, имеющий яркое проявление и в Каратегине. В. И. Бушков и Д. В. Микульский писали: «Господство региональных процессов над общенациональными предопределяет и особый, специфический характер политических процессов и политической культуры в республике»[9]. Во главе казията (отделения САДУМ — Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана) Таджикистана в 1990-е гг. стоял верховный кази (верховный судья) Тураджон-зода, происходивший из старинной духовной семьи района Гарма[10]. По инициативе Тураджон-зода в начале 1990-х гг. в Таджикистане стали официально создаваться медресе — высшие мусульманские духовные училища, а в Душанбе был создан Исламский институт. Преимущественно на выходцев с юга (Гарм, Каратегин, Курган-Тюбе, Куляб) опиралась игравшая все возрастающую роль в общественно-политической жизни Таджикистана (начала 1990-х гг.) религиозная сила — Исламская партия возрождения[11]. Перечисленные факторы важны для понимания процессов, которые происходили в Каратегине и соседних районах во время гра-

[7] См., напр.: «Таджики-гальча Каратегина… народ очень промышленный […], но эти промыслы недостаточны для прокормления жителей. […] Молодые люди края уходят массами искать заработки на стороне, в городах равнины». (Шишов А. Таджики: Этнографическое и антропологическое исслед. Ч. I. Этнография. Ташкент: Тип. Туркест. т-ва печ. дела», 1910. С. 12—13.)

[8] Кисляков Н. А. Очерки по истории Каратегина. К истории Таджикистана. 2-е изд. Сталинабад: Таджикгосиздат, 1954. С. 5, 117—120.

[9] Бушков В. И., Микульский Д. В. Общественно-политическая ситуация в Таджикистане: январь 1992 г. // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Сер. А. Межнациональные отношения в современном мире. Док. № 26. М.: ИЭА РАН, 1992. С. 12.

[10] Гарм — крупное селение в центре историко-культурной области; районный центр.

[11] Бушков В. И., Микульский Д. В. Указ. соч. С. 22—25.

жданской войны 1992—1997 гг. — эти районы считались оплотом оппозиции, которая вводила исламские порядки. Здесь была сделана попытка провозглашения независимой Гармской исламской республики[12]. На протяжении длительного времени республиканские власти не контролировали данный регион, который оставался в изоляции от внешнего мира. Таким образом, история Каратегина определила его характерные особенности настоящего времени. Здесь в значительной мере сохранился традиционный уклад жизни; заметны процессы исламизации общества — подавляющее большинство жителей строго соблюдает пост, сохраняется четкое разделение мужской и женской сфер (общественная — частная), символическая изоляция женщин и т. д. Эти особенности влияют и на характер миграций из региона.

Мое исследование проводилось в августе 2010 г. Подбор селения для изучения был сделан с учетом ряда характеристик: местоположение в верхней части долины, не слишком большой размер. Мне также хотелось, чтобы оно не было ни районным, ни каким-либо иным административным центром. В таджикских городах и крупных поселениях спектр занятости шире, жители имеют больше возможностей найти работу в государственных структурах или заработать в собственном бизнесе. Соответственно, трудовая миграция и стратегии населения городов, крупных селений и равнинных территорий отличаются от таковых горных территорий, где возможностей заработка вне собственного хозяйства практически нет. Мне хотелось представить жизнь небольшого горного поселения, достаточно замкнутой сельской общины. Выбор объекта исследования был до известной степени случайным, но на редкость удачным.

Рассматриваемое селение — в дальнейшем я буду именовать его *Кишлак* — находится неподалеку от районного центра Таджикабад. Последний расположен на главной дороге через всю долину, оживленной трассе Душанбе — Джиргиталь. *Кишлак* делится на пять махаллей, а его население составляет порядка 3 тыс. человек. Земли здесь достаточно, многие семьи взяли в аренду наделы по 1—2 гектара. После распада Советского Союза более состоятельные жители выкупили сельскохозяйственную технику, тракторы. Основная товарная культура верховий Раштской долины — картофель[13], его продают в Душанбе. Для

[12] Бушков В. И., Микульский Д. В. Анатомия гражданской войны в Таджикистане (этносоциальные процессы и политическая борьба, 1992—1996). 2-е изд. М., 1997. С. 65, 67—68, 82—83, 117.

[13] Широко распространенный картофель сыграл роль трагического символа во время гражданской войны. В. И. Бушков и Д. В. Микульский писали в 1993 г.: «…В такого рода столкновениях противоборствующим сторонам зачастую бывает трудно отличить своих от чужих. Поэтому часто в качестве отличительного признака выступает некий бытовой или языковой символ. В условиях Таджикистана таким символом, отличающим каратегинцев, стало слово «тухма» (яйцо), которым в Каратегине обозначают картофель. По сообщениям, пикеты регарцев, блокировавших Душанбе с севера, останавливали всех проходивших мужчин, которые пытались уйти через перевалы в Ленинабадскую область, показывали картофелину и требовали ее назвать. Тех, кто произносил слово «тухма», идентифицировали как каратегинцев, немедленно уводили и расстреливали». Бушков В. И., Микульский Д. В. Таджикистан: что происходит в республике? // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 40. М.: ИЭА РАН, 1993. С. 30.

собственного потребления местные жители выращивают пшеницу. *Кишлак* располагает хорошими пастбищами, которые расположены выше в горах; на летовках выпасают овец, на ближних к селению пастбищах — коров.

Миграция в повседневной жизни

По данным С. и М. Олимовых на 2007 г., доля мигрантских домохозяйств (домохозяйства, где хотя бы кто-нибудь выезжал на заработки) в целом по Таджикистану составляла около 40%, а в сельской местности — 41,5%[14]. Экономический кризис 2008—2009 гг. не оказал длительного воздействия на миграционные процессы: «Проблема возвращения мигрантов широко обсуждалась зимой 2008—2009 гг. в Таджикистане, так как предполагалось, что в ходе развития кризиса сотни тысяч трудовых мигрантов вернутся домой, что резко ухудшит экономическую и социальную ситуацию в стране. [...] Однако в действительности волна возвратной миграции в странах Центральной Азии, в том числе в Таджикистане, оказалась краткосрочной и относительно небольшой»[15]. В 2009 г. доля мигрантских домохозяйств по Таджикистану в целом достигла 47%[16]. Соответственный рост имел место и в сельской местности. То есть налицо тенденция увеличения вовлечения жителей Таджикистана в миграционные процессы.

Выезд на заработки в другую страну из крайне необычного, «экзотического» превратился в обыденное явление, стал частью повседневной жизни, стратегий и практик населения. По своим масштабам — как с точки зрения численности вовлеченных, так и географии — современная миграция несопоставима с исторической традицией отходничества, представлявшей собой перемещение в поисках заработка в пределах небольшого региона. Ниже, на основе анализа данных, полученных из бесед с обитателями *Кишлака,* дополняя отдельные жизненные истории («кейсы» — *англ.* cases) собственными рассуждениями, я постараюсь показать, как трудовая миграция влияет на повседневную жизнь сельских жителей.

Август — время когда в *Кишлаке* полевые работы в разгаре. Но вместе с тем — это и время, когда немало молодых мужчин уезжает на сезонные заработки в Россию, а другие возвращаются из более длительных поездок в отпуск. По оценкам жителей селения, в миграционные процессы вовлечено подавляющее большинство домохозяйств, отправляя на заработки мужчин — одного или нескольких. Во время моего разговора с ним председатель сельсовета сообщил, что в отъезде на заработки в России находилось до 300 молодых мужчин в возрасте

[14] Олимова С., Олимов М. Гендер и миграция: что заставляет мужчин ехать на заработки? http://eawarn.ru/pub/Bull/BullFiles2007/74_49.htm

[15] Олимова С., Олимов М. Таджикские трудовые мигранты во время кризиса // Демоскоп Weekly. № 415—416. 22 мар. — 4 апр. 2010. http://demoscope.ru/weekly/ 2010/0415/ tema05.php.

[16] Неопубликованный доклад М. и С. Олимовых на XII Международной конференции по проблемам развития экономики и общества. 5—7 апр. 2011 г. ГУ ВШЭ. Москва.

18—30 лет. Сын председателя добавил: «Сейчас в кишлаке много кто уехал, поля обрабатывают младшие сыновья, кому лет по 15-ти. Все кто постарше — уехали».

Местом притяжения большинства мужчин был Санкт-Петербург, а также города Сибири, например, Иркутск. Мужчины старшего поколения — назовем их «отцами» — ездили в Россию на протяжении длительного времени, иные более 10 лет (например, с 1996 по 2008 г.). В последние годы многие из них «передали эстафету» детям, а сами перестали выезжать. Поколение «сыновей» отличается от поколения «отцов» своими характеристиками и стратегиями. «Отцы» стали выезжать в Россию в годы гражданской войны в Таджикистане; эта была вынужденная мера в опасные времена. Постепенно эта миграция переросла в трудовую. С течением времени «отцы» смогли заработать деньги на нужды своей семьи, построили новые дома — себе или своим сыновьям, справили свадьбы своих детей. Некоторые приобрели легковые машины или КамАЗы. Грузовики служат средством заработка в самом селении — жители кишлака сами не могут вывезти выращенную ими продукцию (картошку) в Душанбе и продают ее перевозчикам — владельцам большегрузных машин. Таких машин в *Кишлаке* несколько.

Плоды миграции можно наблюдать во всем кишлаке — как на улицах, так и в границах домохозяйств. Это — строящиеся и недавно построенные дома (в границах старых домохозяйств и на вновь осваиваемых землях), грузовики и легковые машины около домовладений, строящийся частный магазинчик на главной улице, свадебные наряды и богатое приданое молодой невесты, бытовая техника и т. д. И такую картину можно наблюдать не только в Каратегине или Таджикистане, но и в Средней Азии в целом и в других регионах мира с высоким уровнем внешней миграции из сельских районов[17].

Принятие решения об отъезде

Начало выезда мужчин в Россию относится, как было уже сказано, к периоду гражданской войны в Таджикистане; в Раштской долине боевые действия продолжались особенно долго. Поначалу он носил вынужденный характер, но и после прекращения военных действий был сопряжен с немалыми трудностями. Важную роль в организации такого выезда, на что указывают разные исследователи, играл *авлод:* «Огромную роль в принятии решения о выезде, выборе направления миграции, сборе средств для выезда, переправке, поиске работы на выезде, поддержке мигрантских домохозяйств […] принадлежит авлоду. До сих пор пережитки авлода[18] — кровнородственной патрилинейной родовой общины

[17] По поводу материальных символов успешной миграции на примере Аштского района, а также в сравнении с Турцией см., напр.: Зотова Н. А. Восприятие миграции в стране исхода: Таджикистан // Вестн. Евразии. № 2. 2008. С. 29—43.

[18] Примечательно, что многие авторы по-прежнему используют такого рода лексику, например, «пережитки авлода». Очевидно следование концепции пережитков основоположников советской этнографии. Конечно, авлод, модернизированный и изменившийся в новом историческом контексте, является одной из форм социальной организации общества.

— очень сильны в таджикском обществе, особенно в сельской местности»[19]. Нафиза Хусейнова отмечает: «Обычно решение об отъезде потенциального мигранта обсуждается на семейном совете, утверждается старшими членами авлода, прежде всего, самыми старшими родственниками по отцовской линии. Они обладают самым большим социальным авторитетом, все важные решения в жизни членов родственной группы принимаются с их согласия. Они решают, где будет жить семья мигранта во время его отсутствия, распределяют обязанности между оставшимися членами семьи и дают свое "благословение" мигранту на выезд. Если сразу несколько молодых членов семьи вступают в возраст, когда можно выехать на заработки, они выезжают по очереди, оставляя жену и детей на попечение других членов авлода. В этом случае мигрант может оставаться в другой стране в течение нескольких лет»[20]. При этом исследовательница делает оговорку: «…Развитие индивидуализма и изменение традиционных представлений в условиях городской среды способствует ослаблению семейных связей»[20].

Хочу остановиться на этом вопросе более подробно. При проведении полевого исследования я работала не только в описываемом селении, но и в других местах верхней части Раштской долины — посещала дома жителей соседних сел, беседовала с жителями райцентра и представителями официальных органов, а также работала в Джиргитальском районе. Одной из тем, которую я неизменно затрагивала в беседах с информаторами, был вопрос о том, как они приняли решение поехать в Россию, с кем советовались и т. д. Почти все мои собеседники отвечали примерно одинаково: «Я решил поехать сам (или: мы поехали с друзьями, односельчанами, бригадой); отец не возражал». Пожилые люди тоже говорили, что сыновья с ними только советуются, или просто ставят в известность о своем решении. У молодых людей я дополнительно уточняла, что происходит в случае, если в семье несколько взрослых сыновей и все они хотят ехать на заработки. Мне отвечали, что тогда «братья сами договариваются между собой, например, говорят друг другу: "В прошлом году ты ездил [в Россию], в этом году отдохни, побудь дома, посмотришь за хозяйством. Я поеду, а на следующий год поедешь ты"». Женщин я спрашивала, как уезжают молодые люди, не имеющие еще опыта миграции. «Ребята сами договариваются между собой, — говорили они, — еще когда школу заканчивают. По окончании школы одноклассники своей компанией и едут». Словом, имеет место накопление коллективного опыта; новые мигранты едут на заработки, руководствуясь примером родственников и односельчан. Такой процесс можно охарактеризовать термином «цепная миграция» (chain migration).

В настоящее время стало значительно легче собрать необходимые средства на покупку билета. Раньше для этого был только один способ — одолжить у родственников или односельчан, теперь, с развитием банковского сектора в Таджикистане, банки стали предлагать услуги микрокредитования, в том числе на покупку билетов. В райцентре есть несколько филиалов различных банков, где можно взять такой кредит. Широкое развитие миграционных сетей, накопление

[19] Олимова С., Боск И. Трудовая миграция из Таджикистана // Международная организация по миграции — НИЦ «Шарк». Душанбе, 2003. С. 51—55.

[20] Khusénova N. La féminization des migrations de travail tadjiks en Russie // Dynamique migratoire et changements sociétaux en Asie Centrale… P. 282.

коллективного опыта и распространение банковских услуг значительно упростили принятие решение о выезде на заработки. Представляется, что на нынешнем этапе развития миграционных процессов в Таджикистане исключительная роль авлода в этой сфере уже не столь очевидна, как раньше.

Однако рассматривать решение о миграции и отъезд на заработки только как индивидуальное действие не совсем верно. Жители селения, выезжающие на работу в Россию, действительно формулируют и осознают свое решение как индивидуальное, но это скорее ментальный образ, их представление о миграции. Широкий размах миграции формирует новую реальность, по-новому структурирует социальные отношения в *Кишлаке* — меняется механизм и процедура принятия решений. Значительное влияние приобретают горизонтальные социальные сети — решение о миграции принимается и обсуждается с братьями, друзьями, одноклассниками. Меняются и сферы ответственности: например, братья договариваются между собой, кто будет следить за хозяйством, оставшись дома в тот или иной сезон. Таким образом, наиболее верным представляется видение миграции как социального явления, сложной комбинации разных факторов. Моника Бойд, анализируя накопленные к концу 1980-х гг. в научной литературе подходы, писала: «Изучение сетей, в особенности связанных с семьей и домохозяйством, позволяет понять миграцию как социальный продукт — не только как результат индивидуальных решений индивидуальных акторов, или только результат влияния экономических и политических факторов, но как продукт взаимодействия всех факторов в совокупности»[21].

Экономический эффект миграции и стратификация

Можно говорить о первых признаках появления стратификации домохозяйств *Кишлака* по признаку успешности миграционных стратегий их членов. Выше отмечалось, что визуальные знаки использования полученных от миграции средств заметны в поселении повсюду. Это характерно для самых разных мест, где миграция носит массовый характер, подтверждение чему можно найти во многих работах, посвященных влиянию миграций на социальную жизнь стран-доноров. Мадлен Ривз в исследовании о южном Кыргызстане отмечает: «Разница в заработках в Таш-Булаке обретала вполне материальное выражение: ее свидетельствами выступали отремонтированные дома и хозяйственные постройки, а также бытовые товары — холодильники или DVD-плейеры и музыкальные центры, заботливо выставляемые в жилище на самых видных местах»[22].

Кейс первый. Обычная семья

[21] Boyd M. Family and personal networks in international migration: Recent developments and new agendas // International migration review. Vol. 23. No. 3. Special silver anniversary issue: International migration an assessment for the 90's (Autumn 1989). P. 642.

[22] Ривз М. Указ. соч.

Мой информатор — мужчина в возрасте около 30 лет — три года (с перерывами) проработал в Санкт-Петербурге в строительной отрасли. В один из приездов домой женился; на заработанные в России деньги купил автомашину и покрыл часть расходов на свадьбу; также привез жене из Санкт-Петербурга швейную машинку и музыкальный центр. В Санкт-Петербург ездил к брату, который работал там более длительное время. Брат этот в момент проведения моего исследования также находился дома; он выстроил новый дом для своей семьи, куда собирался переехать в ближайшее время.

* * *

Затраты на строительство нового дома оцениваются в 10—20 тыс. долларов США. Практика безвозмездной помощи в строительстве соседями и родственниками — *хашар*[23] — сейчас не распространена. Об этом единодушно говорили все информаторы: «Сейчас время такое. Даже если сын отцу строит, у отца деньги попросит». По их мнению, обычаи так изменились после гражданской войны. Но мне представляется, что исчезновению практики хашара способствовали и миграционные процессы. Массовый выезд на заработки повлек за собой рост наличных денежных средств у населения и, как следствие, распространение оплачиваемых услуг. Мастеров из других мест могут приглашать на разных этапах стройки — так, зачастую заливают фундамент одни мастера, изготавливают сырцовые кирпичи — другие, кроют крышу — третьи. В возведении стен из готовых сырцовых кирпичей или из самана хозяину могут помогать близкие родственники — братья, дяди или племянники. Так что если в прошлом использование денег в соседских и родственных отношениях рассматривалось как нечто предосудительное, то теперь это не так: миграция изменила представление о том, что допустимо, а что — нет.

Кейс второй. Строители новых домов

Летом на новых участках вокруг *Кишлака* ведутся активные строительные работы; здесь есть и дома, куда их хозяева уже въехали и теперь ведут мелкие отделочные работы, и дома, находящиеся на разных стадиях строительства. Стены одного дома возводили несколько мужчин — родственников. Старшим у них (информатор М.) был мужчина 45—50 лет — он помогал строить дом племяннику. Такую форму родственной помощи можно считать хашаром, но скорее это уже пережитки традиции: в ней участвуют только самые близкие родственники, да и то чаще всего лишь при возведении стен.

Информатор М. работал в Иркутске начиная с 1996 г.; перестал ездить на заработки лишь за два года до нашей встречи. Работал на рынке, на различных

[23] Про хашар, практику безвозмездной помощи, см., напр.: Абдулхамидов А. Из истории народной ирригационной практики в зоне предгорий Узбекистана в XIX — начале XX в. (ист.-этногр. исслед.). Ташкент, 1981. С. 55—76; 132—155.

строительных объектах. Иногда оставался по нескольку лет в Иркутске; потом в зимний период рабочие стали возвращаться домой. В холодный сезон на строительстве есть работа только для мастеров, занимающихся внутренней отделкой помещений; для штукатуров и каменщиков работы нет.

У этого мужчины шестеро детей — три дочери и три сына. Дочери замужем, старший сын должен был вскоре — по окончании месяца Рамадана — жениться[24]. Среднего сына отец собирался женить через год; младший сын еще учился в начальной школе. В момент проведения моего исследования оба старших сына находились в Иркутске. Отец не планировал строить к свадьбе дом для старшего сына: «Скажу: "Вот тебе земля, — давай, милый, как хочешь. Если на дом не заработал, придется еще раз съездить. А если у тебя медовый месяц, медовый год, — живи пока с родителями"».

«Те, у кого есть какая-нибудь работа, — добавил М. — в Россию не ездят. Впрочем, работа есть и здесь. Я, например, два таких дома в этом году построил, по две — две с половиной тысячи сомони получил. Но там, в России, мне кажется, [с работой] лучше. И вообще мне там нравится. Я вот уже два года не был, соскучился. Что нравится? Проснешься утром — идешь на работу. Суббота, воскресенье — выходной. Мы, например, не каждые выходные, но один-два раза в месяц ездили на Байкал, отдыхали там. Очень хорошо там. По 20 тысяч получали, по 10—15 тысяч домой отправляли, и себе оставалось. Кушать нам давали на работе. Три тысячи за квартиру каждый месяц платил. И еще по дороге, что нужно было домой из продуктов, покупал. Ну, и она [квартирная хозяйка. — *Н. З.*] хорошо получала, и она покупала».

Во время разговора с А. и М. была затронута тема т. н. русских жен. Мужчины отметили, что такие «жены» есть почти у всех, кто постоянно ездит на заработки в Россию. Они рассказали свои истории, отзываясь о женщинах с большой теплотой. У обоих мужчин «русские жены» были хозяйками квартир, которые снимали мигранты. А.: «Мы уже почти как родственники стали». М.: «Относилась ко мне очень хорошо. Когда мои сыновья приехали работать в Иркутск, им сразу регистрацию сделала». «Как ваши жены, которые остаются в *Кишлаке,* относятся к тому, что появляются "русские жены"», — поинтересовалась я. — «Нормально относятся. Если, скажем, мы в Курган-Тюбе или Душанбе поедем, там жену себе заведем — очень большой скандал будет. А так — они [жены] думают: "Ладно, все равно через год он вернется… Лишь бы деньги присылал, помогал"».

* * *

В приведенной беседе затрагивается несколько сюжетов. Кроме описания успешного миграционного опыта и его экономического эффекта (свадьбы детям, трудоустройство сыновей в Иркутске) важной темой становятся размышления информатора о жизни «там». Эта тема поднималась во многих беседах с жите-

[24] Рамадан — девятый месяц мусульманского лунного года хиджры. В Рамадан мусульмане должны соблюдать пост (также называемый «Рамадан»). Поскольку мусульмане в течение месяца держат пост, свадьбы в это время не играют.

лями *Кишлака,* которые длительное время работали в России. Мужчины поколения «отцов», что уже прекратили поездки, с удовольствием вспоминают свой опыт и обмениваются сходными переживаниями. Миграция становится важным экзистенциальным переживанием в жизни людей — их локальный мир, рамки представлений, воспоминаний и образов расширяются. О. Бредникова и О. Ткач отмечают: «Меняя место проживания, мигранты не просто перемещаются из одного населенного пункта в другой, но перекраивают жизненное пространство и значительно расширяют пределы своей повседневности. […] Они живут одновременно в нескольких местах и включены более чем в одно (со-)общество»[25].

У мигрантов возникают новые социальные связи, в том числе семейные (т. н. русские жены) и дружеские. Прекратив поездки, человек, оставаясь привязанным к своему горному кишлаку, живет ритмом и представлениями, которые разнесены по огромному пространству. Мужчины поколения «сыновей», которые продолжают ездить на заработки, одновременно находятся «здесь» и «там»; их жизнь в двух странах и сообществах соотнесена друг с другом сложной системой взаимодействий. Поэтому в дальнейшем изучении миграций на постсоветском пространстве представляется продуктивным использовать метод «многих мест» (multi-sited ethnography), который до сих пор не был представлен на российском исследовательском поле.

Кейс третий. Владелец магазина

Жители райцентра и соседних селений, расположенных вдоль автотрассы, имеют больше возможностей для заработка и ведения мелкого бизнеса. Вдоль дороги расположены многочисленные частные магазины, в райцентре есть также отделения банков и государственные учреждения, школы, медицинское училище и техникум, рынок. В силу этого уровень занятости населения выше, чем в изучавшемся кишлаке, где жители работают только в сфере сельского хозяйства. Моему информатору немногим более 40 лет; еще до распада Советского Союза он служил в армии, в Амурской области. С 1997 г. на протяжении 10 лет работал в Иркутске на разных строительных объектах. За два года до нашей встречи перестал ездить в Россию, так как заработал достаточно денег, чтобы открыть собственный магазин. У него две жены и шестеро детей. Новый магазин довольно большой: это двухэтажное здание при въезде в селение, там торгуют продуктами питания, одеждой, обувью, хозяйственными товарами. «Когда у нас хорошо торговля идет? — переспросил владелец. — Когда ребята в России хорошо зарабатывают, домой деньги отправляют. А сейчас кризис[26], и у нас дела похуже». И добавил: «Наши [ребята] в России за 500 долларов уже не работают. Если бы не кризис, многие бы уже не ездили: работа и здесь появилась. Сейчас у каждой семьи есть сын в России. Из нашего кишлака в основном в Санкт-Петербург ездят. Ребята едут заработать на свадьбу, дом, машину. Раньше мы ездили,

[25] Бредникова О., Ткач О. Дом для номады // Laboratorium, 2010. № 3. С. 72—73.

[26] Речь идет об экономическом кризисе 2008—2009 гг.; влияние кризиса продолжало ощущаться на заработках мигрантов в 2010 г.

приезжаешь домой (в 1998 г., например), всем так интересно — как там, в России? Как там работают? А сейчас все там были».

* * *

Для самых активных и предприимчивых миграция становится не просто способом заработать средства на текущие потребности семьи и обряды жизненного цикла, но и для инвестирования в собственное дело. Показателем высокого социального статуса информатора является и наличие у него двух жен. Интересно отметить его наблюдение о тесной взаимосвязи и зависимости местной экономики от денежных переводов мигрантов — доходы магазина зависят от того, сколько денег мужчины отправляют домой, поскольку значительная часть денежных переводов расходуется в потребительском секторе.

Характер миграций меняется со временем. Если 15 лет назад, в середине 90-х, мы могли наблюдать только пионеров миграционных процессов, которые искали источники заработка в чужой стране в условиях совершенно новых экономических и социальных реалий, то теперь миграция в Таджикистане стала частью повседневной жизни, стратегий и практик населения.

Однако иные семьи остаются на обочине новых социальных реалий. В *Кишлаке* мне приходилось видеть бедные семьи, члены которых по тем или иным причинам на заработки в Россию не ездят. Зачастую это связано с личными качествами мужчин — наличием или отсутствием у них инициативности и предприимчивости, необходимых для успешной работы в случае выезда. К таким семьям односельчане относятся с сочувствием.

Кейс четвертый. Бедная семья

Достаточно новый дом стоит на самом краю *Кишлака* (по-видимому, он был построен, когда молодая семья отделилась от родителей). Дом почти не огорожен, вокруг него нет ни деревьев, ни тени, внутренние помещения явно нуждаются в ремонте. Возле дома — небольшой огород, где хозяйка выращивает картошку, лук, морковь, чеснок и немного пшеницы. Коровы у семьи нет, они держат только птицу — кур и индюшек. Муж пьет — таскает украдкой от жены овощи с огорода и продает их в райцентре на базаре и на вырученные деньги покупает спиртное. Хозяйке чуть за тридцать, у нее четверо детей от десяти до трех лет. Муж ездил однажды в Россию, но что-то у него там «не заладилось». С заработком ничего не вышло, и он не привез домой ни денег, ни подарков. Старший мальчик был тогда еще ребенком, и знакомые подшучивали над ним: «Что привез тебе отец из России?» «Только бутылку колы», — честно признался мальчик…

* * *

Среди категорий семей, не участвующих в миграции, информаторы из *Кишлака* называли такие, где есть маленькие дети, и которые живут отдельно от ро-

дителей. Если муж уедет, жене трудно будет в одиночку справиться с хозяйством и детьми. Еще одна примечательная категория *не* участников в трудовой миграции — лица, которые, по выражению информаторов, «слишком мусульмане». В качестве примера мне назвали мужчину лет 45-ти, отца 17-ти детей. Он только раз съездил в Россию, но у него там «не заладилось, и он поработал только три-четыре месяца, после чего вернулся». Мне представляется, что характеристика «слишком мусульмане» означает отсутствие некоторой гибкости, без чего невозможно успешно адаптироваться к жестким условиям принимающей страны. Несомненно, иные мужчины чувствуют себя комфортно только в привычной среде, им сложно трансформировать свой «слишком мусульманский», точнее традиционный, устоявшийся взгляд на существующий порядок вещей.

Однако возможность ездить на заработки зависит не только от психологических причин. Существенный фактор — характеристика домохозяйств; мои информаторы предложили свой анализ — семьи, имеющие маленьких детей, живущие отдельно и т. п. Таким образом, не все домохозяйства — в силу разных причин — могут позволить себе участие своих членов в трудовой миграции. Моника Бойд отмечала: «Домохозяйство — важная составляющая миграции, которая базируется на социальных сетях. В первую очередь, домохозяйство это самоподдерживающаяся система. В качестве такой системы домохозяйство обладает набором характеристик, которые определяют возможность отъезда и стратегии (паттерны) миграции. Значительное количество исследований показывает, что желание и возможность мигрировать, как и стратегии миграции, определяются уровнем ресурсов домохозяйств, возрастом членов и половой структурой семьи/домохозяйства и этапом жизненного цикла семьи. Домохозяйства со средним количеством ресурсов более склонны поддержать миграцию одного или нескольких своих членов, нежели домохозяйства, где ресурсов мало. Домохозяйства, где мало взрослых и, в свою очередь, много детей, менее склонны участвовать в миграции, поскольку у них нет вероятных кандидатов для этого; а также из-за низкой возможности заработка для тех, кто остается дома»[27]. Однако миграция — динамичная система; обстоятельства могут измениться и сказаться на решении о выезде на заработки. Так, из-за возросших потребностей семьи мужчины, у кого появились маленькие дети, более склонны к миграции, чем недавно женившиеся[28]. Также важно учитывать этапы жизненного цикла индивидуальных акторов, т. к. это влияет на стратегии миграции. Решение о миграции принимается с учетом различных факторов; стратегии, оценки успеха или неудачи, представления о миграции непосредственных ее участников и родственников, остающихся дома, и т. п. меняются.

Одним из самых заметных показателей успешности миграции является отделение молодых семей. Можно говорить о том, что это стало одним из элементов стратегии молодых мужчин — заработать в России не только на проведение обрядов жизненного цикла (в первую очередь, свадьбу), но, главным образом, на постройку собственного дома и отделение от родителей. Именно отдельный

[27] Boyd M. Op. cit. P. 642.

[28] В частности, это показывает ряд исследований мексиканских мигрантов — Ibidem.

дом, а не общее количество заработанных денег, стал рассматриваться в качестве важнейшего мерила успешности миграции. Подобные суждения высказывали многие информаторы: «Кто в Россию ездил — все живут отдельно, дома построили, машину купили. Кто не ездил — до сих пор живут с родителями». Об аналогичных вещах — значительном увеличении числа нуклеарных семей в аграрных странах с высоким уровнем внешней трудовой миграции, строительстве новых домов — речь идет во многих исследованиях. Так, Нермин Абадан-Унат, изучавшая миграцию из Турции, уже в 1970-е гг. писала: «Мигрантские домохозяйства можно выделить визуально по их сравнительно большим домам, которые обычно строят на окраинах поселка; стены домов выкрашены каждая в разный цвет, и дома несут на себе печать новоприобретенной собственности и статуса: подоконники из металла и решетки на окнах. […] Более того, в Турции устанавливается новое социальное деление — между членами семей мигрантов и остальной частью общества»[29]. Сходные процессы новой социальной стратификации распространяются и в Таджикистане.

Брачное поведение

Размах трудовой миграции из Таджикистана определяет значительные изменения в брачном поведении молодых мужчин. Как отмечали в интервью мои информаторы, теперь молодые люди уезжают на заработки сразу после окончания школы и работают в России на протяжении ряда лет. Они стремятся заработать на покупку дорогостоящих предметов (бытовая техника, мотоцикл, автомобиль) и проведение свадьбы. Часть расходов на свадьбу ложится на плечи родственников, но значительную часть покрывает сам мигрант. Свадебные расходы очень велики, и жители кишлака также оценивают успешность молодого человека и семьи невесты по тому, как проводится свадьба, какое приданое получает невеста и семья жениха, какие наряды покупаются и шьются для невесты, как обставлен дом молодых. Это характерно не только для Таджикистана, но и других регионов Средней Азии. Снова процитирую М. Ривз: «Вступление в брак […] легко поглощает заработок нескольких лет, показывая, что в семьях молодых мужчин, идущих на это, умеют зарабатывать деньги. […] На нынешних праздниках (*той*), — объяснял он [информатор] мне, — люди смотрят не только на то, какие угощения подаются. Их интересует, как отремонтирован твой дом, что в нем есть, какие вещи тебе удалось привезти [из России]»[30].

Бóльшая часть браков заключается «по обычаю», по договоренности между старшими родственниками. Как показывает К. Хэррис, в отличие от женщин, мужчина контролируется старшими и обществом только в критические моменты своей жизни, в частности при принятии решения о браке[31]. При этом есть слу-

[29] Abadan-Unat N. Implications of migration on emancipation and pseudo-emancipation of Turkish women // International migration review. 1977. V. XI. No. 1. P. 46—47.

[30] Ривз М. Указ. соч.

[31] Harris C. Control and subversion. Gender relations in Tajikistan. London: Pluto Press, 2004. P. 74.

чаи, когда молодые люди сами выбирают себе невесту, а иногда и женятся в принимающей стране. Так, в семье информаторов из соседнего кишлака шестеро сыновей, двое из них женаты. Старшего женили «по обычаю», родители сами подобрали ему невесту. Второй сын уехал работать в Казахстан, где познакомился с казашкой и женился на ней. В момент проведения исследования молодая семья с двухлетним ребенком гостила у родителей, причем сын вернулся домой впервые после трехлетнего отсутствия.

Некоторые молодые люди первый после свадьбы год проводят на родине, занимаясь хозяйством и домашними делами. Однако многие практически тут же возвращаются в Россию, поскольку не хотят терять место в бригаде или связь с работодателем. В исследуемом селении есть как сезонные мигранты, которые возвращаются на зиму домой, так и «постоянные» мигранты, которые возвращаются на родину только в «отпуск», на один-два летних месяца, и то не каждый год. В сущности, эти мужчины только символически присутствуют в жизни селения — они переводят деньги родным, строят новые дома (зачастую лично не участвуя в строительстве), их жены с маленькими детьми ведут домашнее хозяйство — но сами мигранты физически не присутствуют в привычной повседневности; есть только их образ, символ, фотографии, разговоры, обсуждения и представления родственников о них и их далекой жизни «где-то там».

Кейс пятый. Молодая невестка

Во дворе домохозяйства на центральной улице *Кишлака* недавно был построен новый дом. Сын главы семейства работает на строительстве коттеджей в Санкт-Петербурге; заработанные деньги он посылал отцу, который построил ему новый дом. В начале лета сын приехал домой, чтобы жениться. Свою будущую невесту он знал с детства, их семья живет через улицу напротив. Через несколько дней после свадьбы молодой человек вернулся в Санкт-Петербург. Молодая жена хочет иметь ребенка, но муж при отъезде сказал: «Не будем торопиться с детьми. Надо младшему брату (студент в Душанбе. — *Н. З.*) помочь, поставить его на ноги». О скором отъезде мужа старшая родственница отозвалась с сочувствием к молодой девушке: «Она не успела узнать его как следует, он сразу билет взял, не подумал. Она обиделась, кажется. Думала, сразу забеременеет, сразу же не бывает». Муж молодой женщины должен был вернуться из России домой только следующей весной, т. е. почти через год.

* * *

Специалисты отмечают, что в современном Таджикистане заметны два вектора: «...фиксируется усиление патриархальных тенденций, с одной стороны, наличие модернизационных — с другой»[32]. Однако отношения «невестка —

[32] Темкина А. Гендерный порядок: постсоветские трансформации (Северный Таджикистан) // Гендер: традиции и современность. Сб. статей по гендерным исследованиям / Под ред.

свекровь» и положение молодой невестки в новой семье это сфера, которая в наименьшей степени подвержена изменениям. Между невесткой и свекровью происходит напряженная и сложная внутренняя борьба за распределение сил; рождение первенца всегда играло важную роль для повышения социального статуса невестки. Если она долго остается бездетной, а муж отсутствует, статус молодой женщины в новой семье очень неопределенен и шаток. Отложенное рождение ребенка — часть миграционной стратегии молодого мужчины, который работает в России в течение 10—11 месяцев в году, приезжая домой только в недолгий «отпуск». Желания жены в расчет не принимаются и не обсуждаются. А. Темкина отмечает: «Традиционализм может быть помыслен как жесткий контроль старших поколений и мужчин над женской сексуальностью. [...] Сексуальность женщины становится ее «судьбой», которая тождественна браку и подчинению мужу (и/или расширенной семье)»[33]. Таким образом, миграции формируют новый контекст семейно-брачных отношений, однако положение женщин в традиционалистском обществе высокогорных долин остается неизменным[34].

Размышляя об изменениях в брачном поведении, важно отметить и существенные сдвиги в половозрастной структуре населения. В условиях массового выезда на заработки, не все молодые люди возвращаются в родной кишлак, чтобы жениться; кое кто остается в принимающей стране. В результате не всем молодым девушкам, вступающим в брачный возраст, родители могут подыскать жениха. Если идеальный возраст для замужества (по оценкам местных жителей, 18—20 лет) уже миновал, девушку не могут сосватать за молодого человека, не женатого прежде: она остается жить в доме родителей. Этот вопрос затронули в разговоре пожилые люди. Вот несколько фрагментов из этой беседы:

С. — Один сын уже 11 лет в России. Жену не взял с собой — у него там другая жена. Сын от нее есть.

С. Р. Касымовой. Душанбе, 2005. С. 8.

[33] Там же. С. 12.

[34] Положение женщин Каратегина и подобных ему регионов описывает Гунда Вигманн: «...В шести районах Раштской долины — Джиргиталь, Таджикабад, Гарм, Файзабад, Рогун, Нурабад и в Шурабадском районе Хатлонской области женщины имеют одинаковые экономические, культурные и социальные ресурсы, что в конечном итоге определяет их социальный статус в сообществе. По сравнению с женщинами Бадахшана и Душанбе уровень вовлеченности женщин этих районов в процесс построения гражданского общества очень низок, они исключительно замыкаются в рамках семьи и межличностных отношений. По моему мнению, одна из причин такого положения дел — невысокий образовательный уровень женщин в этих двух регионах. Девочки обычно посещают школу на протяжении четырех-пяти лет и даже не получают среднего образования. Более того, существует тенденция вообще не посылать девочек в школу — вместо этого их образованием занимается местный мулла. В сфере частной жизни мужчины и женщины полностью разделены. Для мужчин и женщин существуют различные границы свободы. Женщины находятся под строгим контролем своих семей до момента замужества. После этого они переходят под контроль своих мужей и уже их семей. И только приближаясь к пятидесятилетнему возрасту, дав жизнь детям и воспитав нескольких детей, женщина может почувствовать себя более свободной». Вигманн Г. Таджикские женщины и социальные изменения: взгляд с западной стороны // Там же. С. 168—169.

Н. — Выдают девушек замуж в 18 лет. Но в каждом доме есть одна-две-три дочери, которые не замужем. Не смогли их выдать — парней нет. Парни в России работают. Эти девушки остаются с родителями, родители их не пускают (работать — в Душанбе или на заработки в другую страну. — *Н. З.*).

Незамужних дочерей приходилось видеть и мне в разных домах *Кишлака*. Очень ярко и емко социальные проблемы, связанные с отсутствием мужчин, сформулировал информатор из Джиргиталя: «Бедняжки наши женщины. Многие до 30 лет не могут выйти замуж — мужчин не хватает. А сколько разведенных… Я как-то подвозил группу женщин, и одна сказала мне с горечью: «Ладно, доллары, деньги [муж из России] посылает, но это не так важно. Но ведь они [мужчины] там, в России переженились…» Так последствия недавней гражданской войны наложились на отсроченное воздействие массовой миграции, что привело к серьезным социальным проблемам в обществе.

Возвращение домой

Кейс шестой. Глава большой семьи

А. — мужчина примерно 40-летнего возраста. Первый раз поехал в Москву в 1998 г., там у него был знакомый. До отъезда владел аптечным киоском в райцентре; чтобы собрать денег на поездку, дело продал. Работал на строительстве завода «Эфес-Пильзнер» в Бирюлево. Первое время рабочие жили рядом со стройкой, прямо в перелеске, построив там времянки. В дальнейшем А. работал на самом заводе, а также во многих других районах Москвы и Московской области — в Теплом Стане, Химках, Зеленограде. Периодически приезжал на время домой, т. к. заболела и умерла его мать, а затем и отец. В 2005 г. А. был вынужден окончательно вернуться на родину, т. к. на него лег груз ответственности за младших сестер и братьев и хозяйство. Он — старший сын в семье; у него шестеро братьев и три сестры. Во время своих приездов домой А. приглашал братьев с собой на работу, и в настоящее время четверо из них работают в России в строительной фирме, которая посылает их на различные объекты, например, в Егорьевск (мебельная фабрика), в Сочи, Краснодар и т. д. Некоторые братья уже получили российское гражданство. А. помог братьям с расходами на их свадьбу, а для одного даже выстроил дом. Самый младший брат — студент в Душанбе. Сестер он выдал замуж, дома осталась только самая младшая сестра. На заработанные в России деньги А. купил КамАЗ и 2-комнатную квартиру в Душанбе. Он арендует 1,5 гектара земли, где выращивает рапс на корм для своих коров и телят.

* * *

Приведенный пример наглядно показывает, как миграция становится семейной стратегией. Мой информатор на правах старшего принимает решения и заботится о членах своей большой семьи. Братья договариваются о том, кто из

членов семьи будет следить за хозяйством, а кто может ехать на заработки. Накопленные средства также расходуются внутри семьи.

При взгляде из принимающей страны исследовательская оптика естественным образом сфокусирована на мигрантах, которые въезжают в страну. При этом, возможно в силу относительной «молодости» массовых потоков, такой взгляд не позволяет увидеть цикличности миграционных волн. Значительное число людей поколения «отцов» после 10—12 сезонов работы в России перестали ездить на заработки. Некоторые скопили достаточно средств, чтобы открыть свое дело (чаще всего небольшой магазин, ларек, торговую точку и т. д.), купить большегрузную машину для коммерческих перевозок; кто-то просто построил дом и сыграл свадьбу детям. Этот процесс нельзя характеризовать термином «возвратная миграция» (return migration), поскольку это явление реэмиграции тех, кто был нацелен остаться в принимающей стране. В нашем случае поколение «отцов», которые перестали ездить на заработки, поначалу рассматривали свою стратегию трудовой миграции как временную. О таких мигрантах Дж. Гмелш пишет: «...Они обычно возвращаются в страну происхождения после того, как достигли поставленных целей; чаще всего это накопление определенной суммы денег. Возвращаясь, они просто выполняют свой изначальный план»[35].

Интересно, как меняются взгляды на миграцию у мужчин старшего поколения после прекращения поездок. Возможно, кто-то хочет для сыновей лучшей доли, чем тяжелый хлеб мигранта в чужой стране; кто-то по достижении собственных целей и вступив в следующую фазу жизненного цикла, начинает видеть ситуацию более позитивно. Приведу несколько характерных высказываний:

— Я сказал: «Сынок, ты по специальности инженер-механик, надо работать на перспективу тут [в Таджикистане], пусть деньги и маленькие. Поработай до осени в России и приезжай». Сын согласился. (Информатор — житель Джиргиталя, состоит на государственной службе, на заработки в Россию не ездил.)

— Если бы не кризис, многие бы уже не ездили, здесь работа появилась. (Информатор — владелец магазина в соседнем селении, прекратил поездки за два года до нашей встречи.)

Таким образом, процессы циклической миграции приводят к возвращению определенного числа мужчин на родину. С другой стороны, демографическая структура таджикского общества, где значительна доля молодежи, играет роль постоянной подпитки миграционного потока.

Заключение

В настоящей статье я постаралась показать жизнь одного селения сквозь призму миграционных процессов, их комплексное влияние на структуру сельской общины и включенность в повседневные реалии его жителей. Как видно, широкомасштабная трудовая миграция затрагивает все стороны жизни каратегинских таджиков, формируя новые социальные реалии и взаимоотношения, влияя на стратегии и жизненные планы жителей, находя отражение в ежеднев-

[35] Gmelch G. Return migration // Annual review of anthropology. V. 9 (1980). P. 137.

ных практиках и крупных событиях жизненного цикла, изменяя структуру потребления и материальных запросов и т. д. Значительное влияние приобретают горизонтальные социальные сети — решение о миграции принимается и обсуждается с братьями, друзьями, одноклассниками. Меняются сферы ответственности; комплекс миграционных решений представляется гибкой семейной стратегией. Таким образом, наиболее верно миграция видится как социальное явление, сложная комбинация разных факторов. Миграционные циклы тесно соотносятся с важнейшими этапами жизненного цикла — женитьбой, рождением детей, женитьбой сыновей или выдачей замуж дочерей.

Успешный опыт работы на выезде становится инструментом экономической стратегии и мобильности на месте — люди покупают жилье в городе, машины для грузоперевозок, заводят собственное дело. Заработанные деньги могут помочь не только в реализации собственных планов, но и планов пожилых людей. Так, несколько стариков из *Кишлака* смогли совершить хадж в Саудовскую Аравию благодаря материальной поддержке сыновей.

Можно сказать, что миграция для жителей Таджикистана стала повседневностью. В статье я намеренно не затрагивала влияние заработков трудовых мигрантов на жизнеобеспечение их семей, поскольку оно очевидно. Мне хотелось более наглядно представить то, что скрывается за денежными потоками, какие новые смыслы вкладываются в миграцию. Настоящий очерк не претендует на полноту, освещение всех последствий миграции, которые можно заметить в Республике Таджикистан. В нем обойдена тема женской миграции, которая в ряде регионов Таджикистана нарастает. Это связано с местными особенностями, упомянутыми в начале статьи. Низкий уровень образования женщин, слабый опыт взаимодействия за пределами локальной общины, достаточно длительное исламское управление, которое усилило символическую изоляцию женщин, сдерживают женскую миграцию в данном случае, несмотря на то, что массовая мужская миграция без женщин создает для сообщества целый ряд проблем.

Выбранный для исследования *Кишлак* позволил представить как общие черты миграционных процессов, так и региональные особенности их.

Т. С. Каландаров, А. А. Шоинбеков

Похоронно-поминальная обрядность у памирских народов: забота о живых или освещение пути умершего?

На Западном Памире, а именно в Горно-Бадахшанской автономной области Таджикистана проживают немногочисленные народы — бартангцы, горонцы, ваханцы, ишкашимцы, рушанцы, шугнанцы, язгулемцы, в большинстве своем исповедующие исмаилизм. Несмотря на обособленное проживание в разных горных долинах и разные языки, эти народы объединяет общность обычаев, в частности похоронных. В ходе них осуществляется ритуальное очищение и проводы души умершего в иной мир, чему и посвящена настоящая статья.

У исмаилитов Западного Памира, подобно другим народам Центральной Азии, бытует представление о ритуальной нечистоте дома умершего в течение трех дней с момента смерти, поскольку дом якобы наполняется кровью покойного[1]. По одной версии, невидимая живым кровь заполняет дом до самого потолка, по другой — до половины жилища. Поэтому на Западном Памире стараются не допустить расширения пространства нечистоты, для чего умирающего человека оставляют лежать в жилом помещении на одном и том же месте, не перемещая его[2]. До конца XIX в. только в случае опасных заразных болезней больных переносили в отдельное помещение. Умерших от заразных болезней не обмывали и не облачали в саван, а хоронили в повседневной одежде. Хоронили лицом вниз и не на общем или родовом кладбище, а в особом месте. Могилу снизу и сверху обкладывали колючим кустарником, чтобы тело не касалось земли[3]. Все эти меры принимались для предотвращения эпидемии.

---

[1] Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Вып. 1. Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР, 1953. С. 196.

[2] Там же. С. 185. У некоторых горных таджиков (верховья реки Шинг) в целях предотвращения осквернения жилища умирающего еще живым выносили из дома в особую *мурда-хону* («общественное помещение для умершего»). Этот обычай известен и у других народов мира. Например, в Индии, при приближении смерти брахмана, его снимают с постели и кладут на пол. Но если возникает опасение, что этот день является неблагополучным, умирающего выносят из дома и кладут во дворе или на «пиале» (приподнятой веранде). См.: Снесарев А. Е. Этнографическая Индия. М.: Наука, 1981. С. 201.

[3] О сакральной чистоте земли у зороастрийцев см.: Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране (ист.-этногр. очерк). М.: Наука, 1982. С. 54—58; Крюкова В. Зороастризм. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 234—237; Мейтарчиян М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев. М.; СПб.: Ин-т востоковедения РАН; Летний сад, 2001. С. 113—114; Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.; М.: Журн. «Нева»; Летний Сад, 1998. С. 284—287.

Из боязни нечистоты, исходящей от тела умершего, памирцы все имеющиеся съедобные продукты выносят из дома. Считается, что в противном случае они становятся непригодными к употреблению. В народе полагают, что, если этого не сделать, душа покойного начнет вкушать пищу с живыми, тем самым оскверняя ее. По сведениям З. Юсуфбековой, этот обычай в конце XIX в. был распространен в некоторых селениях в верховьях р. Гунт[4]. В наше время его соблюдают лишь в ряде кишлаков долины Бартанга[5]. Так, в кишлаке Бардара продукты, которые не успели вынести из дома, где умер человек, выбрасывали в реку или отдавали домашним животным, чаще всего собакам.

На Западном Памире распространен целый ряд поверий об опасности, которую будто бы представляет для живых находящееся поблизости от них тело умершего. Считается, что трупный демон, или дух мертвого тела, особенно опасен для беременных женщин[6] и детей до 40 дней от роду (čila)[7]. Поэтому при приближении смерти больного беременных и новорожденных отправляют к соседям, где они и остаются до окончания поминок третьего дня[8].

Вследствие негативного воздействия духа умершего у ребенка может возникнуть болезнь, обычно «диагностируемая» в народе как «болезнь сорокодневья» (čil), или же *murδaōseb,* что можно перевести как «испугавшийся мертвеца»[9]. Признаки этой болезни, кроме изменения обычного цвета лица и быстрого опухания тела, состоят в том, что у ребенка переплетаются ноги, он часто плачет[10].

М. С. Андреев рассказывает о способах лечения «болезни сорокадневья»: как только люди слышат о чьей-то смерти в своем селении, младенцам до 40 дней окружающие сразу же мажут правое ухо с внешней стороны сажей, — чтобы умершие не призывали их к себе в могилу[11]. Хуфцы, не довольствуясь этим,

---

[4] Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шугнанцев (конец XIX — начало XX в). Душанбе: Шарки Озод, 2001. С. 129.

[5] В недавнем прошлом (30-е гг. XX в.) этот обычай существовал во всех кишлаках долины Бартанга, однако в ряде мест по распоряжению духовных наставников исмаилитов — *пиров* он был запрещен. Как нам сообщили информаторы, в кишлаке Равмед сам *пир* присутствовал при смерти одного из членов семьи некоего Эльчибека и ел масло, чтобы продемонстрировать отсутствие вреда от пищи, которую не вынесли из дома умершего. После этого продукты здесь больше не выносили. Основанием для изменения данного обычая, возможно, послужило письменное или устное указание — фарман Ага Хана III — Имама времени. Любое наставление со стороны Имама считается обязательным к исполнению.

[6] Участие беременной женщины в похоронах вредит не только плоду, но и окружающим. Иногда причину бездетности женщины усматривали во вредном воздействии человека, умершего в селении в день ее свадьбы: см: Каландаров Т. С. Шугнанцы: ист.-этногр. исслед. М., 2004. С. 327.

[7] Приводимые в статье термины даются на шугнанском языке — lingua franca памирских народов.

[8] У азербайджанцев распространено поверье, что в доме, где находится покойник, собираются различные духи, и поэтому беременных женщин и детей в это время отправляют к родственникам. См.: Эфендиева Р. Традиционная погребально-поминальная обрядность (конец XIX — нач. XX в). Баку: Ардыгыр, 2001. С. 42.

[9] Подробное разъяснение значения слова murδaōseb приведено у М. С. Андреева (Указ. соч. С. 74).

[10] Каландаров Т. С. Указ. соч. С. 419.

[11] У читральцев тоже принято в период траура сажей рисовать детям за ушами черные пят-

принимают и другие меры. С помощи веревочки снимают «мерку» роста ребенка (*wulčak*). Когда похоронная процессия движется к кладбищу, мать младенца, держа его на руках, выходит на дорогу, по которой должны пронести покойника, и при прохождении процессии три раза протягивает ребенка в сторону покойника, приговаривая по-таджикски: *«Ба нийят-и мурда-осиб» (*«с целью избавления от вреда мертвеца»). После этого она передает кому-нибудь из окружающих мерку, чтобы те положили ее в могилу вместе с покойником, а сама возвращается домой, стараясь, по возможности, держаться к процессии спиной. Это, очевидно, делается для того, чтобы сбить покойника со следа, не показать ему дорогу в дом[12]. По сведениям М. С. Андреева, представление об опасности мертвеца в 40-дневный период жизни младенца имело очень широкое распространение в Центральной Азии, например у узбеков Ташкентского оазиса и у бухарских евреев[13].

Нами зафиксированы некоторые предохранительные меры против воздействия духа мертвого тела. Когда беременная женщина узнаёт о смерти кого-то из родственников, она наматывает белую нитку на указательный палец (количество оборотов зависит от срока беременности: шесть на шестом месяце, семь — на седьмом и т. д.). С помощью белой нитки измеряется и рост маленького ребенка, после чего ее относят в дом умершего и кладут в саван. Во избежание вредного влияния демонического духа, скрывающегося в мертвом теле, на детей им обматывают голову красной шерстяной ниткой. Во время похорон эту нитку бросают в могилу. Схожие поверья известны и у других народов[14].

Предохранительной мерой от исходящего от покойного вреда служит ритуальное очищение. Тем, кто прикасался к мертвому телу (обмывал, укладывал в могилу), полагается пройти омовение[15]. Участвовавшие в похоронах мужчины, а также женщины после выноса покойного и на второй после возвращения с кладбища день, прежде чем войти в дом, обмывают руки и лицо. Тотчас после выноса покойника из дома две женщины берут одновременно левой рукой покрытые листьями ветки дикорастущего краснолистного кустарника (*ruštvidirm*) и, идя от углов к «центру» (poygā), подметают ими дом, выбрасывая мусор за порог, подальше от дома. (Когда этим занимается одна женщина, она обычно метет от порога к центру жилища.) Эти действия имеют целью магическое очищение пространства жилища от нечистоты мертвого тела.

Анализ полевого материала позволяет сделать вывод, что в комплекс очистительных мер у населения Западного Памира входит очищение души от земных грехов. Существует убеждение, что только при выполнении всех предписанных

на. Это делают, чтобы утешить детей или же, чтобы те демоны, что хотят сожрать труп, отказались от своего намерения. (Йеттмар К. Религии Гиндукуша / Пер. с нем. М.: Наука, 1986. С. 471).

[12] Андреев М. С. Указ. соч. С. 74—75.

[13] Там же. С. 74—77.

[14] Писарчик А. К. Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976. С. 174; Эфендиева Р. Указ. соч. С. 42—46.

[15] Об обычае совершать омовение в случае прикосновения к покойному см.: Хисматулин А. А., Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. С. 52—53.

традицией очистительных процедур земля примет тело покойного, а небеса — его душу, и при этом живые не пострадают от вредного воздействия духа умершего.

Ритуальное очищение и проводы души в загробный мир, где она будет вечно жить, осуществляются с помощью целого цикла обрядов: *fotaxůni* (чтение молитвы), *dalilakδed* (зажигание лучин), *wargsārδed* (букв. «отпущение, или принесение в жертву, барана»), *cirowpiδid* (зажигание светильника), *čuvsārδed* (букв. «отпущение, или принесение в жертву, петуха»). Попытаемся рассмотреть все упомянутые обряды.

Обрядам ритуального очищения людей предшествует ритуальное очищение предметов, использовавшихся во время похорон, — принадлежностей, на которых лежал покойник (войлок, матрасы, подушки), утвари для омовения (котел, ведро, таз), инструментов, которыми кроили и шили саван (ножницы, игла), орудий для рытья могилы (мотыга, лопата), а также одежды покойного и тех, кто его обмывал. Мягкие вещи очищали путем стирки, а также проведением магических действий. В Вахане некоторые предметы (игла, ведро, мотыга, лопата) очищают также с помощью крови жертвенного барана. Цель очищения — изгнание зловредного духа (*siyoyi*) мертвого тела из предметов, «запачканных кровью умершего», либо использовавшихся в погребальных обрядах. «В Шугнане очищение дома, выражающееся в мытье всего, что возможно, водой, производится тотчас же после выноса покойника из дома. Существенной частью очищения дома является “очищение котла”, что так и называется по-шугнански *xu dēk alol čidow* (“очистить свой котел”)»[16]. «Запачканность» котла состоит в том, что в нем грели воду для омовения умершего.

Первым из ритуальных обрядов очищения и проводов души на тот свет является обряд *фотахони*[17]. У населения Западного Памира он включает посещение в течение двух (до марта 1960 г. — трех) дней дома покойного с целью выражения соболезнования и прочтения поминальной молитвы по усопшему.

После похорон мужчины, как правило, возвращаются в дом умершего для *фотахони*. Обряд начинается с зажигания *стирахм*[18] над очагом дома и прочтением *халифой* (служителем культа) суры *Ал-Мулк* («Царство») или *Ал-Нур* («Свет»).

В этом обряде обычно участвует много людей. Чтобы прочесть молитву за упокой души умершего люди зачастую приезжают из отдаленных мест, иногда преодолевая большие расстояния пешком. По местным представлениям, каждое моление и чтение *аята* очищает душу покойного от земных грехов и облегчает ей вознесение ко Всевышнему, способствуя скорейшему прохождению души покойного через небесное чистилище (*аъроф*).

По прочтении первой поминальной молитвы в рамках обряда *фотахони* соболезнующим предлагают чай или пищу в помещении, где находился покой-

[16] Андреев М. С. Указ. соч. С. 198.

[17] По-видимому, наименование обряда происходит от названия первой *суры* Корана — *Ал-Фотеха*. Однако в наше время под *фотеха* понимают текст на персидско-таджикском языке, который читают всякий раз по прочтении какой-либо *суры* Корана.

[18] Благовонная трава с приятным запахом, разновидность Anaphalis virgata; зажигается для очищения дома и вызова небесных ангелов, возносящих душу усопшего в обитель Бога.

ный. Только в кишлаке Бардара на Бартанге до сих пор сохраняется запрет на употребление пищи в доме умершего до совершения поминального обряда «третьего дня» и полного «очищения» дома от духа умершего. В начале XX в. этот запрет имел более широкое бытование. Однако в некоторых кишлаках на Бартанге (Хиджез, Равмед), по повелению *пира* (в иерархии исмаилизма *пир* рангом выше, чем *халифа*), старый, доисламский обычай был упразднен.

Обряд *фотахони* продолжается до заката, после чего начинается другой обряд *dalilakδed* — очищения и проводов души на тот свет.

Этот обряд, в том виде, как он существует у жителей Западного Памира, кратко описан М. С. Андреевым и А. Шохуморовым[19]. «В течение первых двух дней (теперь — одного дня. — *Авт.*)… — пишет М. С. Андреев, — …при наступлении вечера берут лучинку, обматываемую ватой (в некоторых местах только вату. — *Авт.*) и пропитанную затем маслом, и относят в то место, где лежало в доме тело покойника. Там ее укрепляют в горизонтальном положении, втыкая конец между двумя камнями, и зажигают»[20]. Лучинки определенного размера — в палец длиной — зажигают попарно. Зажигание лучинок поручают человеку, знающему напутственную молитву (*kalimaxûn*). При зажигании он произносит вслух формулу на таджикском языке *«Равшаноии чарогьи пайғомбари Худо, Салавот бар Мухаммад ва Али»* («Свет светильника пророка Бога, благословение над Мухаммедом и Али!»), после чего *халифа* читает коранические тексты «Царство» или «Пять стихов». За этим следует *фотиха,* начинающаяся словами: *Илохо бахшидам хатми оёт* («О Аллах посвятил Тебе завершение прочтения *аятов*»).

В наше время в некоторых кишлаках — Тусён, на реке Шахдар, и Чардем, на реке Гунт, — лучинки зажигают в месте, где обмывали покойного[21], т. е. на выступе перед очагом (*čalak*) внутри дома. В кишлаках долины Бартанга (Бардара, Чадуд, Басид), где покойного обычно обмывают во дворе, а также на Шахдаре (кишлак Сежд) и в Вахане (кишлак Намадгути боло), где это делают в доме, лучинки (*далилак*), независимо от места обмывания покойного, зажигают внутри дома, а именно на главных нарах *бар-нех*[22]. В кишлаке Дерзуд (Рушан) лучину зажигают на нарах *лош-нох,* на которые кладут покойного, расположенные напротив входа.

Как видно, место зажигания лучин не постоянно, но это не меняет цели обряда — во-первых, очистить дом от зловредного духа покойного и иных злых сил, что проникают в дом с наступлением смерти, во-вторых, осветить путь душе покойного в загробный мир.

---

[19] Андреев М. С. Указ. соч. С. 195. Шохуморов А. Чарогравшанкуни — арийско-исмаилитский ритуал // Вопр. памироведения. Вып. 5. Душанбе: Дониш, 2003. С. 144—145; Он же. Священная лампада // Носири Хусрав: вчера, сегодня, завтра. Хучанд: Ношир, 2005. С. 658—659.

[20] Андреев М. С. Указ. соч. С. 195.

[21] На месте обмывания, называемом *лахад,* было принято зажигать лучины у таджиков, населяющих другие районы их этнического ареала. См.: Троицкая А. Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины верховьев Зерафшана // Среднеазиатский этногр. сб. / Тр. Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Т. 97. М., 1971. С. 242.

[22] По его сведениям, лучины зажигают над очагом дома. См.: Шохуморов А. Священная лампада. С. 658—659.

По А. Шохуморову, лучины или свечи, которые зажигают по праздникам и в дни траурных мероприятий, делают из веток ивы и можжевельника[23], считающихся священными растениями. Можжевельник символизирует вечную жизнь. Он содержит антибактериальные вещества, с помощью которых дезинфицируют дом, и, кроме того, обладает приятным запахом[24]. По сообщениям жителей кишлака Дехрушан в Рушане, заготавливают шесть лучин из расчета две штуки на каждый из трех поминальных дней. Первая пара, зажигаемая в первый день после похорон, посвящается душам «неорганических» веществ (*jamodi*), вторая (на второй день) — миру растений (*naboti*), третья (на третий день) — человеческим душам (*insoni*). Предполагается, что все названные души пребывают в физическом теле человека. Они покидают его телесную оболочку поочередно в течение трех дней[25]. В кишлаке Хиджез (на Бартанге) этот обряд совершается иначе: в течение трех дней зажигают по три лучинки.

М. С. Андреев пояснял, что под лучиной хуфцы ставили чашку с водой, из которой торчали два прутика. Как только лучинка догорала до половины, ее сразу окунали в воду, чтобы она потухла. «Такова жизнь человеческая», говорили исследователю хуфцы, утеряв древний смысл обряда: «горит, горит и вдруг разом погаснет». Хуфцы не могли объяснить назначение прутиков, которые были воткнуты в чашку[26]. М. С. Андреев отмечает, что в ряде мест на Памире смысл обряда трактуется следующим образом: прутики в воду ставят, чтобы душа покойного, прилетая, купалась в этой воде (очевидно, в образе птицы) и могла садиться на подставленные веточки. В примечании к данному пассажу говорится: «…Лучинка, обернутая ватой и намоченная в масле, имеет большое употребление в Средней Азии, как у таджиков, так и у узбеков, употребляясь как жертвенное приношение мазарам, зажигаясь на могилах, при различных ритуальных обращениях к святым, к духам за помощью и т. п.»[27]

Кроме зажигания лучин в течение трех ночей после смерти человека на выступе очага в доме ставили горящие свечи, а теперь вместо них возжигают благовонную траву *стирахм*. Горящие свечи предназначались для того, чтобы осветить душе покойного путь в рай. Кроме того, это можно рассматривать и как «кормление» души. «Там, где в доме лежал покойник, точнее в месте, где находилась его голова, ставится горящий светильник», — пишет Б. А. Литвинский[28]. С заменой свечей на благовонную траву первоначальный смысл обряда был забыт.

Обращает на себя внимание тот факт, что почтительное отношение к огню, в данном случае к лучинам, подтверждает предположение исследователей о доисламском происхождении описываемых обрядов, связанных с зажиганием лучин и свечей. Традиция зажигания с наступлением ночи лучин для освещения за-

[23] В настоящее время в некоторых местах эти свечи делают из древесных ветвей или из бодяка (Cirsium).

[24] Шохуморов А. Священная лампада. С. 659.

[25] О представлении памирцев об этих душах см.: Андреев М. С. Указ. соч. С. 206—207; Шохуморов А. Священная лампада. С. 666—670.

[26] Андреев М. С. Указ. соч. С. 195.

[27] Там же. Прим. 2.

[28] Литвинский Б. А., Седов А. В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984. С. 167.

гробного пути, очищения дома и души покойного, а также светильников, которые ставятся в течение трех ночей после смерти человека, восходит корнями к доисламским временам. Беря свое начало оттуда, подобное отношение к огню (лучинам, свечам) в конце концов прочно слилось с исламской обрядностью[29].

Обряд «зажигания лучин», помимо озарения пути души к обители Бога, по-видимому, служит и для очищения души умершего, витающей в это время вокруг дома. Это предположение основано на существовании у памирцев специальной процедуры зажигания особого рода ритуальных свечей, знаменующей начало чтения *халифой* специального текста, называемого «Чарогнома» («Рассказ о свече»).

«Чарогнома» представляет собой анонимное письменное произведение религиозного характера, чтение которого — важнейший компонент традиционной поминальной обрядности исмаилитов Западного Памира. Дошедший до нас текст содержит 288 стихотворных строк (144 бейтов двустиший). Выявление идейных истоков «Чарогнома» пока составляет проблему, породившую непрекращающуюся дискуссию. Среди исследователей преобладает мнение, что автор «Чарогнома» — выдающийся персидско-таджикский поэт и философ Носир Хусрав (1004—1088). Востоковед А. Е. Бертельс придерживается другого мнения, считая, что авторство этого текста принадлежит известному *суфию* XIV в. Шаху Неъматулле Вали (1330—1428)[30].

Ряд ученых полагает, что разрешение вопроса об авторстве «Чарогнома» в принципе проблематично[31], поскольку в этом религиозно-поэтическом тексте наряду со стихами Носира Хусрава представлены стихи и других поэтов. Кроме того, справедливо замечание о том, что всякий раз при смене Имама (духовного лидера исмаилитов) в текст «Чарогнома» могли вноситься определенные изменения при сохранении основного смысла произведения.

Отталкиваясь от вывода о доисламских корнях обрядов с огнем, можно предположить, что еще в древности у населения Западного Памира существовали некие тексты, по форме и содержанию напоминавшие гимн светильнику. Не исключено, что эти тексты бытовали на Памире вплоть до времени Носира Хусрава, который осмыслил исламизированные версии этого текста и подверг их своей редакции. Высказанная нами гипотеза объясняет, почему авторство «Рассказа о свече», представляющего собой своеобразную компиляцию, связывают с именем Носира Хусрава. Так или иначе, до сих пор нет удовлетворительного

[29] О зороастрийской и исламской обрядности см.: Хисматулин А. А. Крюкова В. Ю. Указ. соч. С. 59—61.

[30] Бертельс А. Е. Взгляды некоторых ученых и шиитов исноашаритов относительно значения литературного наследия Носира Хусрава // Воспоминания о Носире Хусраве. Машхад, 1976. С. 97—122. (На перс. яз.).

[31] Об этом см.: Шохуморов А. Священная лампада. С. 662; Он же. Зажигание лампады. С. 150. (На тадж. яз.); Мирхасан Г. Зажигание светильника как исламское предписание // Вопр. памироведения. № 5. Душанбе: Дониш, 2003. С. 165. (На тадж. яз.); Эльназаров Х., Аксаколов С. Исмаилиты низариты Центральной Азии в Новое время // Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине / Отв. ред. Ф. Дафтари. М.: Наталис, 2013. С. 96—97.

решения многих вопросов, касающихся философского, исторического, источниковедческого и историографического значения «Чарогнома».

На основе текста «Чарогнома» совершают обряд «зажигания светильника», (*cirowpiδid*), который с некоторыми различиями практикуется в двух ритуальных ситуациях, а именно: а) после смерти человека в ритуале dawati fanō («призыв к небытию») и б) в ходе прижизненных поминок (*zinda dawat*), которые в Шугнане и Рушане раньше были известны также под названием dawati baqō («призыв к вечности»). В обоих случаях обряд сопровождается ритуальным чтением текста «Чарогнома». При стилистическом единообразии практически всех редакций текста в их содержании имеются некоторые различия. Так, текст «Чарогнома», читаемый на *dawati baqō,* содержит больше нравоучений[32].

Обряд «зажигания светильника» до сих пор исследован недостаточно. Не менее остро, чем истоки «Чарогнома», обсуждается происхождение этого обряда, по поводу чего порой высказываются полярные суждения[33]. Словом, с этим обрядом связано много вопросов. Одна из причин этого — отсутствие сколько-нибудь полного описания обряда, представления о его локальных формах — как в Горно-Бадахшанской АО, так и на пограничных с нею территориях, где он также бытует среди исмаилитов: в Северном Афганистане, Северном Пакистане, Синьцзяне (Северо-Западный Китай). В этих областях распространено исмаилитское течение «Носирия», связанное с именем Носира Хусрава[34], которого именуют *пиром,* т. е. духовным наставником. Поэтому обряд известен также под названием dawati pir Šoh Nosir («Призыв пир Шаха Носира»), или, коротко, *dawati pir* («Призыв *Пир*»).

Обряд «зажигания светильника» — один из самых ярких в похоронно-поминальной обрядности исмаилитов Западного Памира. Он включает в себе исполнение ряда взаимосвязанных действий и начинается с церемонии, именуемой буквально «отпущением, или жертвоприношением, барана», которая, по традиции, проводилась вечером третьего дня (теперь — второго), после заката солнца[35].

Частью этого ритуала является угощение присутствующих горячей пищей, после чего все совершают ритуальное омовение и читают молитву (*намаз*). В

[32] Об этом см.: Ходжибеков Э. Об одном религиозном обряде народов Бадахшана // Носири Хусрав: вчера, сегодня, завтра. С. 605—610. (На тадж. яз); Архив И. И. Зарубина в Ин-те вост. рукописей РАН (Санкт-Петербург). Ф. 121. Оп. 1. Д. 333.

[33] Об этом см.: Шохуморов А. Арийско-исмаилитское предписание. С. 141—163. (На тадж. яз.); Он же. Священная лампада. С. 656—670; Мирхасан Г. Указ. соч. С. 163—178; Шохзода-мухаммад У. Ритуал зажигания светильника как исламо-исмаилитской обычай // Носири Хусрав: вчера, сегодня, завтра. С. 585—591. (На тадж. яз.).

[34] В долине Лупкух на севере Пакистана известен рассказ о том, что Носир Хусрав привез с собой 40 священных ламп, некоторыми из которых до сих пор пользуются в праздник весеннего равноденствия *Навруз* или во время погребальных церемоний. (Йеттмар К. Указ. соч. С. 469).

[35] 11 июля 2009 г. утвержден новый порядок организации этого обряда. Теперь для его проведения можно выбрать одну из трех альтернативных форм — жертвоприношение барана, соблюдение поста или добровольная безвозмездная работа на благо общины в течение одного дня.

некоторых местах Шугнана до начала молитвы около *халифы* ставят какое-нибудь блюдо (чашу). Он читает над ним молитву: *«Назри муьмин кабул балои муьмин дур…»* и т. д. («Чтобы обет правоверного был принят, а беды были далеко от него…»). После этого блюдо уносят и отдают кому-нибудь из односельчан. Эта часть обряда называется *puxtaziwest* («раздача ритуального угощения»).

В обряде «жертвоприношения барана» человек, закалывающий животное, совершает ряд ритуальных действий, которые еще не описаны в специальной литературе. Этого человека называют *bojpaz* («варящий кутью») или *bojxambenij* («приносящий кутью»). То есть это тот, кто в обряде «зажигания светильника» готовит ритуальную пищу *boj* (кутью)[36] и совершает действия, связанные с закалыванием барана[37]. Помимо связанных с этим практических знаний, этот человек должен знать молитвы, которые следует читать в связи с выполняемыми им действиями.

Обряд «жертвоприношения барана» начинается с ритуального омовения жертвенного животного, которого после этого ведут в дом. По прочтении молитвы барану дают съесть пшеницу и соль[38], а затем закалывают его. Из мяса животного готовят кутью.

По сведениям М. С. Андреева, одна из целей приношения в жертву барана в обряде «зажигания светильника» состоит в том, чтобы на него, как на козла отпущения, перешли грехи покойного[39]. По-видимому, данное явление представляет собой один из вариантов обряда *давра* («выкуп грехов»).

Другая цель жертвоприношения, согласно современным воззрениям населения Западного Памира, — чтобы, подобно коню, жертвенное животное помогло покойному перейти через мост *Сират*[40].

Есть в этом и очистительное назначение. По М. С. Андрееву, жертва выполняет миссию очищения, средства отвратить «кровь покойника», которая в течение трех дней после его смерти висит над помещением[41]. Поэтому в Вахане и Гороне предметы, использовавшиеся при шитье савана и рытье могилы, «очищают» сначала кровью жертвенного барана, а потом пламенем зажженного светильника. Так, в кишлаке Ямг, закалывая барана, ведро, из которого лили воду

---

[36] Об этой ритуальной пище см.: Андреев М. С. Указ. соч. С. 196—197, 199; Он же. Таджики долины Хуф. Вып. 2. Сталинабад, 1958. С. 87, 320—321, 383—384; Давлатназар Х. Древний Шугнан в письменном и устном наследии. Душанбе, 1998. С. 88—89: Стеблин-Каменский И. М. Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны и народы Востока. Вып. 16. Памир. М.: Наука, 1975. С. 206—207.

[37] По материалам З. Юсуфбековой (указ. соч. С. 154—154), на «прижизненных поминках» этим занимается человек, называемый «hotam» или «hotamin».

[38] По сведениям З. Юсуфбековой (там же. С. 156), эти продукты считались последней пищей — *тушаи охират* («припас в последний путь»). По другим представлениям, так передавались барану грехи покойного. У осетин жертвенному коню дают ячмень. См.: Такоев Н. Ф. Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в. // Сов. этнография. 1957. № 1. С. 147.

[39] Андреев М. С. Указ. соч. Вып. 1. С. 196.

[40] Как известно, представление о мосте *Сират* в исламе заимствовано из доисламских верований, в частности, представлений зороастрийцев о мосте *Чинват*.

[41] Андреев М. С. Указ. соч. Вып. 1. С. 196.

на могильный холм, подставляют под голову жертвенного животного, чтобы кровь стекала именно в него. Иглу для шитья савана и инструменты, которыми копали могилу, окунают в ведро с кровью. Иглу затем втыкают в столб дома, а прочие предметы оставляют в углу, у входной двери в дом, чтобы во время обряда «зажигания светильника» они дополнительно подверглись очищению пламенем.

Таким образом, обряд *jůndorsarδed* совершается по мусульманским канонам, на что указывает чтение *аятов,* но, как видно из приведенных материалов, происхождение обряда относится к доисламским временам.

Время проведения «зажигания светильника» определяет *халифа*. Здесь человек, который варит кутью (*bojpaz*), а также *халифа* выполняют те же действия, что и в начале обряда жертвоприношения барана. Но на этот раз *bojpaz* приносит *халифе* на медном подносе лампаду (*čaroydůn*), комок ваты для фитиля и масло. Трижды поцеловав лампаду, *халифа* берет вату, дает один ее конец *bojpaz*'у и, вытягивая, начинает скручивать из нее нить. Получив нить, он складывает ее вдвое, подкручивает еще и еще — до тех пор, пока она не приобретет необходимую длину и толщину. Кроме этой нити, приготовляют две лучины, от пламени которых зажигают светильник. Кручение нити, приготовление свечи и лучин сопровождается чтением «Чарогнома», называемого также «Кандилнома». Чтению «Чарогнома» предшествует 11-й *аят суры Исрох* и восхваляющая молитва (*дуруд*). «Чарогнома» начинается следующими строками:

Кандил -чароги Мустафоро
Он нури Худои ваз -зухоро
Пайваста бихон ту ин дуоро
Хушгу салавот Мустафоро

В дословном переводе это звучит так:

Светильник *Мустафы*[42]
То сияние Бога ваз-зухуро[43]
Постоянно читай ты эту молитву
Благозвучным голосом говори: благословляю Мустафу.

Каждое четверостишие заканчивается строкой: «Благозвучным голосом говори: благословляю Мустафу!»

А. К. Писарчик пишет, что *«халифа* берет приготовленный каменный светильник (*кандил*) с маслом и погружает в него свитый из ваты фитиль, поливая его маслом при помощи особой ложечки и говоря *Кандил -чароги Мустафоро…»*[44], т. е. что светильник зажигают, начиная чтение текста «Кандилнома». По нашим наблюдениям, это не совсем так: светильник зажигают в середине чтения текста. Кручение ваты осуществляют одновременно с чтением 26 четверостиший текста «Кандилнома», вплоть до чтения строк:

…Сайид, ки гуломи хонадон аст…

[42] *Мустафа* — эпитет Пророка Мухаммада.
[43] Название одной из сур Корана.
[44] Андреев М. С. Указ. соч. Вып. 1. С. 199.

…Саид (Носир Хусрав), раб семейства Пророка…

Чтение текста «Чарогнома» завершается 56-м *аятом* суры «Соумышленники», (33 : 56), 152—158-м *аятами* суры «Корова», 35-м *аятом* суры «Свет», (24 : 35), 78—83-м *аятами* Йасин, (36 : 78—83), 21-м *аятом* суры «Рассеивающий» (51 : 21) и чтением всей суры *Ал-фотеха* (1 : 1—7). Всего, вместе с молениями (*дуо*) и восхвалениями (*дуруд*), «Чарогнома» охватывает, как уже говорилось, 288 строк.

По завершении чтения «Чарогнома», *халифа* передает светильник кому-нибудь из присутствующих. Этот человек, взяв его в руки, направляется к очагу, где члены семьи и другие родственники умершего стоят в ожидании передачи им светильника. В этот момент каждый член семьи умершего должен прикоснуться к лампаде, а еще лучше — подержать ее (*wi cirow anjen*), что считается богоугодным делом. Таким образом, светильник какое-то время переходит из рук в руки, при этом каждый, принимая лампаду, трижды целует ее и три раза подливает в нее ложкой масло.

Этим заканчиваются церемонии, связанные с ритуальным зажиганием светильника. Светильник оставляют где-нибудь в доме или другом помещении, где он без посторонней помощи угасает, поскольку тушить его нельзя. В конце обряда *халифа* читает молитву, которая знаменует завершение многосложного поминального обряда cirowpiδid. Во время чтения молитвы присутствующие держат руки, обратив ладони к лицу, а по ее окончании произносят хором: *«Омин*, *Аллоху Акбар!»* («Аминь, Аллах велик!»). Родные умершего — как правило, мужчины — подходят к *халифе,* произнося слова благодарности, и целуют ему руку.

За обрядом «зажигания светильника» следует угощение присутствующих поминальной пищей *бодж* («кутья») и *насиба* («доля»), о чем речь пойдет ниже. После угощения все присутствующие совершают омовение и читают утреннюю молитву — *намаз*.

В конце обряда *cirowpiδid* родственники умершего в знак благодарности за оказанные услуги одаривают *халифу* так называемым *počaroy* (букв. «то, чему полагается быть у основания светильника»), а именно комплектом новой одежды и обуви.

Поминальные действия населения Западного Памира по отношению к умершему ребенку имеют свою специфику. Так, в долине Бартанга обряд «зажигания светильника» для ребенка совершают, если он «хоть раз подал голос», или если он прожил не менее сорока дней отроду. В Вахане и Шугнане этот срок должен быть не менее четырех месяцев, а в иных местах, например, в кишлаках Дашт (долина Шахдары), Дехрушон (Рушан) и Намадгути боло (Вахан) — не менее девяти месяцев. Мотивируют это тем, что до этого времени душа младенца хранит «свойства души животных». Для детей обряд «зажигания светильника» проводят в день похорон или на второй день.

Обряд «зажигания светильника», проводимый для детей, в целом проще. Так, в Вахане ограничиваются тем, что смачивают в масле марлю, наматывают ее на палочку и зажигают. Это называется *дудилак*. В прошлом в большинстве местностей Западного Памира в случае смерти ребенка до семи лет в целях очищения дома от скверны мертвого тела приготовляли «молоко с клецками» (*šuratoč*), которым обрызгивали стены.

Как уже говорилось, одна из важных функций обряда «зажигания светильника» — ритуальное очищение дома. Однако население Западного Памира практикует также «официальное очищение» дома. В Шугнане и Рушане этот обряд проводится на третий день после похорон, а в Вахане и Бартанге — на второй[45]. В этот день соседки поутру собираются в доме умершего, подметают его и моют голову родственницам покойного. Одежду и белье усопшего стирают и сушат во дворе, вывернув наизнанку. Также стирают ту одежду членов семьи умершего, в которой они совершали похоронно-поминальный обряд. «До переодевания в вымытые одежды, — пишет М. С. Андреев, — домашние покойника считаются нечистыми и не могут заходить в другие дома, чтобы не осквернить их»[46].

Для очищения дома, а также котла, в кишлаке Нисур (на Бартанге) в воду для приготовления *кутьи,* которую кипятят в котле, кладут немного руты (*sipandůna*) и обрызгивают этой водой стены дома. В кишлаке Савноб (той же долины) руту варят в очищаемом котле, затем траву вынимают и оставляют где-нибудь в чистом месте. Отвар руты разбрызгивают веником по стенам, после чего два старожила режут в «центральной части дома» (*poyga*) петуха. Петуха ощипывают, кладут в котел и варят. Потом вынимают из котла и кладут подальше от дома. Водой, в которой варили петуха, очищают дом, разбрызгивая ее по стенам веником. По сведениям наших информаторов, в Поршиневе (Шугнан) теперь вареного петуха не оставляют где-то в укромном месте, а отдают женщинам, производившим стирку. Некоторые в качестве очистительной жертвы режут барана из мяса которого готовят жертвенное угощение для соседей и родственников. «В Шугнане при очищении котла в нем варят петуха, а если его нет или трудно достать, то готовят кушанье, называемое *шир-фатир* — лепешка, смоченная в молоке»[47].

Существует мнение, что, независимо от даты смерти односельчанина, траур следует соблюдать до Нового года — праздника весеннего равноденствия Навруз. Накануне этого праздника кто-нибудь из близких родственников или соседей в знак уважения и с целью снятия траура приходит в дом умершего, чтобы выполнить обряд *vidirmvist* («изготовление трех веников из дикорастущего кустарника»), а затем делает такие же веники у себя дома. Ими очищают дом от скопившейся за год грязи и — символически — от «черноты» и невзгод. Считается, что тем самым снимается и траур.

М. С. Андреев пишет, что, когда родственники умершего приходят к заключению, что траур пора прекратить, «они идут в дом умершего, захватив с собой

---

[45] На Бартанге участники похоронного обряда должны присутствовать на всех мероприятиях по ритуальному очищению дома — чтобы и самим очиститься. В некоторых кишлаках Вахана мужчины — члены семьи умершего — в целях очищения стригут в этот день бороду. В других местах Западного Памира это делают во время обряда *терзехт* (букв. «снятие черного», «снятие траура»). См. также: Лашкариев А. З. Поминальные обряды очищения дома и возжигания священной лампады у исмаилитов Западного Памира // Этногр. обозрение. 2008. № 1. С. 98—100.

[46] Андреев М. С. Указ. соч. Вып. 1. С. 195.

[47] Там же. С. 198.

какое-нибудь приношение, соответственно своему достатку (материю на платье, масло и т. п.). Это посещение называется *ter zevt,* буквально "снятие черного, снятие траура", и затем близкие умершего снимают траур и начинают посещать свадьбы и пр.»[48].

Еще в 50-е гг. XX в. обряд снятия траура для семьи в целом проводился на седьмой или двадцатый день. Это, конечно, не означало, что после официального снятия траура члены семьи умершего прекращали держать траур. Сегодня среди местного населения распространено мнение, что траур не должен продолжаться более семи дней. Дата проведения обряда снятия траура (*terzevt*) назначается *халифой* по окончании обряда *cirowpiδid*. Он определяет благоприятный[49] для этого день недели.

В день снятия траура мужчины — члены семьи умершего — совершают обряд *kaltevt* («брить голову»), обривая голову и бороду. Он имеет очистительный смысл и знаменует снятие траура, на что указывает и другое название обряда — *siyabardori,* («снятие черноты»). Примечательно, что в наше время мужчины старшего возраста предпочитают бритую голову именно потому, что отросшие волосы означали пребывание человека в трауре.

По представлениям жителей Западного Памира, душа окончательно покидает дом на третий/второй день с зажиганием светильника. Поэтому здесь не принято проводить поминальные ритуалы седьмого, двадцатого или сорокового дня, а теперь и годовые[50], как это делается у других народов Центральной Азии.

Однако, по народным представлениям, душа покойного посещает свой земной дом вечером в четверг, чтобы узнать, как живут родные в отсутствие умершего. Если душа усопшего «видит», что домочадцы живут в мире и согласии, она остается довольной и благословляет потомков. В противном случае печалится и, разгневавшись, может причинить вред обитателям дома[51]. Поэтому до года или даже дольше, каждый четверг (в некоторых местах Западного Памира — в день недели, когда человек умер) из дома выносили «долю покойного» (*wi bax*) — лепешку (*puxta* — букв. «печеный») и отдавали ее кому-нибудь или оставляли на

---

[48] Андреев М. С. Указ. соч. Вып. 1. С. 198. У индийцев жена брахмана на 10-й после смерти мужа день снимает свои тали (брачное ожерелье), при этом она должна обрить голову и носить затем белое платье (Снесарев. А. Е. Указ. соч. С. 203).

[49] Об благополучных и неблагополучных днях у населения Западного Памира см.: Мухиддинов И. Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX — начало XX в.). Душанбе: Дониш, 1989. С. 13—17.

[50] По сообщениям людей старшего поколения, в прошлом устраивали годовые поминки (*ви мачолисен дод*) и каждый год в этот день приносили «жертву Богу» (*Худойи*). Как пишет З. Юсуфбекова (указ. соч. С. 148—149), у шугнанцев в конце XIX — начале XX в. лишь кое-где было принято устраивать поминки через год после смерти. По прошествии года, годовщину смерти *ošdodi* (Дарморахт, Поршинев), *maraka* (долина Гунта), *zore majolis* (долина Шахдары) переставали регулярно отмечать.

[51] Подобные представления существовали и у других народов. См.: Толстов С. П. Религии народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. Т. 1. М.: Изд-во «Безбожник», 1931. С. 255, 268, 297; Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. С. 81; Эфендиева Р. Указ. соч. С. 20.

мазаре. «Вероятно, до прихода ислама днем “кормления” предков мог быть и не четверг, а какой-то иной день — скорее всего, среда»[52].

У памирцев для задабривания *арвоха* («духов предков») хозяйка дома с четверга на пятницу зажигала в очаге священную благовонную траву *стирахм* и обращалась к духам предков с возгласом: «О духи предков! Помогите»[53].

Население Западного Памира также поминает умерших в дни религиозных праздников. В Вахане в месяц *рамазан* отмечают два праздника. Первый, отмечаемый за пять дней до окончания месяца рамазана, называется *иди мурдахо* («праздник усопших», «день поминания мертвых») или *пири мурдахо* («поминание усопших старейшин»). Второй называется *иди зиндахо* («праздник живых»), который отмечается вечером предпоследнего дня месяца *рамазана*. «День усопших» устраивают в семьях, где кто-нибудь умер со времени предыдущего *рамазана*. В проведении «дня усопших» семье умершего помогают близкие члены *кавма* (семейно-родственной группы). При проведении праздника мертвых режут барана и одну чашку супа из него (с мясом), как долю покойного, выносят из дома и отдают кому-нибудь. Из остального мяса готовят жертвенное угощение (*худои*) за упокой души умершего. После трапезы несколько мужчин, в сопровождении *халифы,* идут на кладбище и читают у могилы заупокойную молитву. Современные служители культа неодобрительно относятся к практике закалывания барана в день поминания мертвых, считая, что это следует делать в конце *рамазана*. Вместо этого предлагают готовить простые кушанья: мучной кисель (*bat*), молоко с халвой (*alwošir*) и уже упоминавшийся *шир-фатир*.

В праздники *Рамазан* и *Курбан* памирцы после захода солнца, точнее «в сумерки» (*xinezak*), отправляются на кладбище.

Поминание умерших исследователи считают пережитком жертвоприношения умершим. Жертву приносили, чтобы показать, как родственники заботятся об умершем для его благополучия в загробном мире. Кроме того, в поминках усматривают функцию умилостивления души умершего, так как душа, если ее не умилостивить, может нанести вред живым[54]. Поминания, справляемые в течение первого года (в день похорон, через 7, 20, 40 и 100 дней или в годовщину смерти), мотивируют еще и необходимостью кормления умершего. Существует поверье, что в течение года происходит мучительный процесс распухания трупа, дух умершего якобы целый год пребывает в своем жилище и страдает, если его плохо кормят (поминают). Это важно и потому, что до полного разрушения тела душа не может стать самостоятельной и остается в кругу живых, нуждаясь в пище и заботах о ней.

Подведем некоторые выводы:

1) представления исмаилитов Западного Памира о мертвом теле как о вместилище трупного демона, способного нанести вред окружающим, и факторы осквернения жилища в основном совпадают с аналогичными поверьями и убеждениями, бытующими в других районах Центральной Азии;

---

[52] Каландаров Т. С. Указ. соч. С. 372.

[53] Давлатбеков Н. Доисламские верования населения Западного Памира (по материалам русских исследователей). Душанбе, Ориёно, 1995. С. 19.

[54] Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972. С. 185.

2) собственно памирская специфика проявляется главным образом в церемониях поминального характера;

3) независимо от того, являются ли указанные верования и обряды общемусульманскими или отражением традиционного мировоззрения памирцев, они, несомненно, происходят от одного источника — доисламского наследия.

В. В. Карлов

Мелкотоварное производство у народов Средней Азии как феномен советской эпохи

Профессор Сергей Петрович Поляков, авторитетный специалист по этнографии народов Средней Азии и Казахстана, принадлежал к числу тех представителей нашей науки, чьи знания и научные интересы охватывали этнографию и историю не одного этноса, а целого историко-культурного региона. Они базировались не только на доскональном изучении литературы и источниковой базы, но и, в не меньшей степени, на огромном опыте полевой работы, проводившейся им в течение почти сорока лет. В ходе этих, практически ежегодных, научных экспедиций кафедры этнографии (ныне этнологии) МГУ, почти не осталось районов, которые он не посетил бы и не имел бы о них собственного представления. Обладая при этом отчетливым профессиональным видением изучаемого предмета и точным «этнографическим глазом», подмечая тончайшие нюансы и обычно не видимые стороннему наблюдателю детали, Сергей Петрович превратился в уникального специалиста, носителя информации об этнокультурном облике такого интереснейшего поля, как Средняя Азия, чем он щедро делился с учениками и коллегами.

Кроме доскональ ного знания этнографии региона, передача которого, как и навыков работы с источниками, студентам входила в его профессиональные обязанности как педагога, профессор Поляков обладал твердой гражданской позицией, что в не меньшей степени, чем фундаментальная наука, служило важнейшим мотивом его работы. До конца своих дней он оставался, без всяких скидок, подлинно советским человеком (а не т. н. совком!) в лучшем, высоком понимании этого историко-культурного явления: неравнодушным к заботам и страданиям ближнего, нетерпимым ко всякой несправедливости и неравноправию. И как раз это сочетание качеств ученого и гражданина подвигло его к изучению такого феномена жизни этносов Средней Азии, мало совместимого с принципами социалистического общества и с гуманистической моралью, который он назвал «традиционализмом», или «бытовым исламом».

Открытие этого феномена, о котором он говорил и писал, стало, без преувеличения, очень значимым событием для общества, оно показало, что за советским, по форме и антуражу, как бы социалистическим, фасадом скрывается нечто совершенно противоположное. Со стороны московского профессора это, несомненно, был и очень мужественный поступок: зная ситуацию, сложившуюся во властных элитах среднеазиатского региона, постоянно

контактируя с ними во время экспедиций, С. П. Поляков, разумеется, хорошо понимал, какова может быть реакция с их стороны: он мог легко превратиться в «невъездного», в некую персону нон грата, а то и подвергнуться травле как «злобный антисоветчик и клеветник». Правда, его позиция находила поддержку и понимание у некоторых сотрудников отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС, знакомых с действительным положением дел в среднеазиатских республиках и их парторганизациях. Тем не менее, работа С. П. Полякова о традиционализме в жизни среднеазиатского общества пробила дорогу в печать ценой огромных усилий и была опубликована лишь в виде брошюры общества «Знание», небольшим тиражом и почти сразу же стала библиографической редкостью[1]. Но это был как раз тот случай, когда продукция этого общества несла в массы истинное знание, при этом знание новое и практически актуальное, демонстрирующее (в числе прочего) важнейшее прикладное значение этнографической науки и производимой ею продукции.

Эта сторона профессиональной деятельности С. П. Полякова нашла отражение в литературе, посвященной его трудам[2]. От себя могу добавить, что фундаментом описанного им как «традиционализм», или «бытовой ислам», феномена стало, как он справедливо подчеркивал, именно мелкотоварное производство. На его базе сформировалось то, что С. П. Поляков относил к становлению массовых народных представлений об истинно мусульманском образе жизни, в котором идеологической стороне религии Магомета принадлежало далеко не главное место, где она была лишь ширмой, внешним антуражем. По сути дела, все это привело к возвращению как бы к еще доклассовым формам социального регулирования (к мононорматике, в терминах этнологической науки, то есть нормам, основу которых составляло недифференцированное сочетание обычая, обряда, права и религии). Но если для обществ архаических такое нормативное регулирование было типичным, то возврат, «обратный поворот» к нему в Новейшее время по-своему уникален и заслуживает пристального профессионального внимания этнологов. Парадоксально и то, что условия для мелкотоварного «бума» сложились именно в советское время. В дореволюционный период истории Средней Азии для этого «бума» не доставало многих условий, а стал бы он возможен, не будь социалистических преобразований, — большой вопрос. Предлагаемые размышления представляют собой попытку объяснить то, почему и как это случилось именно во второй половине XX в. Автор высказывает лишь свои предположения, понимая, что вопрос требует всестороннего, опирающегося на глубокий анализ источников, исследования.

Чтобы получить представление о ситуации, сложившейся в Средней Азии к 80-м гг. XX в., уместно начать с данных о занятости трудоспособного населения

---

[1] Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Знание; Центр. науч. дом атеизма, 1989. 112 с.

[2] Арапов Д. Ю. Предисловие // Поляков С. П. Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. М.: Центр цивилизационных и региональных исслед., 2004. С. 7—10, Бушков В. И. Послесловие // Там же. С. 233—234; Ларина Е. И. Среднеазиатская этнография профессора С. П. Полякова: наука и инструментальность // Памяти профессора С. П. Полякова: Сб. неизд. работ. М.: ООО «СТПРИНТ», 2012. С. 11—25.

региона. Упоминания о незанятом трудоспособном населении в разных республиках Союза касаются, кроме Закавказья, главным образом Средней Азии: 25,7% в Таджикистане, 22,8% — в Узбекистане, 18,8% — в Туркмении, 16,3% — в Киргизии[3]. Незанятость в общественном производстве не означала, однако, что вся эта масса населения состояла из безработных. Очень значительная часть ее приходилась на иждивенцев и занятых в личном подсобном хозяйстве (в Узбекистане 48,3%, в Таджикистане — 51,4, в Туркмении — 49,6, в Киргизии — 45, в Казахстане — 40%)[4]. Это говорит о том, что личное подсобное хозяйство сельского населения, как сфера приложения труда людей и фактор социально-экономического и этнокультурного развития, нуждается в особом рассмотрении. Для начала проведем сопоставление с сельским производством досоветского времени. Речь идет о неоднократно отмечавшейся в литературе особенности производства в сельском хозяйстве Средней Азии, связанной с сохранением кабалы, когда дехкане, производя на своей или арендованной земле товарную продукцию (особенно хлопок), собственные потребности в продовольствии удовлетворяли не за счет рынка, а в основном — за счет ресурсов собственных участков. Столь же мало удовлетворяло за счет покупки потребности в продовольствии и скотоводческое население. Там ориентация на рынок также прогрессировала и отношения между хозяйствами развивались по линии превращения зажиточных хозяев в крупных скотовладельцев, а бедной части — в батраков, но традиционная раздача скота на выпас еще полностью не изжила себя и натуральное самообеспечение продолжало преобладать.

После коллективизации сельского хозяйства в Средней Азии главным производителем товарной продукции в масштабе страны — для нужд индустрии и т. д. — стали крупные узкоспециализированные или многоотраслевые хозяйства, колхозы и совхозы, в которых дехкане получали за свой труд натуральную или денежную оплату. На первых порах развития колхозных и совхозных форм производства продукция личных подсобных крестьянских хозяйств использовалась главным образом для собственного обеспечения и имела небольшое рыночное значение: пока страна оставалась по составу населения преимущественно крестьянской, дешевизна продовольственных товаров на местах не способствовала рыночной ориентации личных хозяйств, а состояние сети путей сообщения не давало возможности доставлять «экзотические» продукты юга туда, где на них был повышенный спрос.

С развитием внутрисоюзных связей и коммуникаций у сельского населения Средней Азии расширилась возможность удовлетворять потребности в основных продуктах питания (муке, крупах и, в течение некоторого времени, овощах, моркови и картофеле) за счет государственной торговли, по гарантированным и достаточно низким ценам. Одновременно складывались условия для усиления ориентации производства в личном подсобном хозяйстве на союзный рынок. Стали развиваться гибкие, оперативные связи с рынком: производство чутко реа-

[3] Широков В. Человек без работы // Правда. 1989. 31 окт.

[4] Демографический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1985. С. 171, 188, 466, 484, 490.

гировало на изменение конъюнктуры, быстро менялся его профиль, внедрялись культуры, которые давали быструю и наибольшую товарную отдачу.

Если в довоенные пятилетки главными факторами, сдерживавшими отток сельского населения в город, в Средней Азии были благоприятное для большинства крестьян решение земельного вопроса и культурно-психологическая и профессиональная неготовность большинства селян к перемене места жительства и рода занятий, то начиная с 60-х и особенно 70-х гг. XX в. им стало личное подсобное хозяйство, дававшее крестьянину более значительный доход, чем работа в общественном производстве. Благодаря развитию коммуникаций и огромной зональной разницы в пределах СССР цен на сельхозпродукцию произошел небывалый расцвет мелкотоварного рыночного производства на базе личных подсобных хозяйств — расцвет, какого еще не было в истории среднеазиатских этносов. Именно этот фактор лежит в основе демографического взрыва, имевшего место в этом регионе, который, в свою очередь, изменил направленность этнокультурных процессов. Как известно, именно в мелкотоварном хозяйстве затраты на воспроизводство населения окупаются особенно быстро. Это как раз и наблюдают исследователи сельской жизни региона, где все трудоспособное население, включая детей с раннего возраста, постоянно занято работой в подсобных хозяйствах, где возможность получить новые участки побуждает родителей максимально рано женить и выдавать замуж еще не достигших социальной зрелости юношей и девушек[5], попадающих тем самым в зависимость от родителей и в сферу действия жесткого самовоспроизводящегося механизма, из которого практически нет выхода, без разрыва существующих микросвязей и смены места жительства. Есть и прямая демографическая зависимость между формами ведения сельского хозяйства и плотностью населения, давно отмеченная демографией[6]. Как раз тот тип хозяйства, что характерен для подсобных участков крестьян Средней Азии (ориентация на снабжение города овощами и фруктами), допускает наибольшую концентрацию сельского населения.

Необходимо отметить при этом, что быстрое развитие мелкотоварного производства реанимировало в регионе фигуру скупщика-посредника, ставшего хозяином жизни и диктующего свои условия производителю. Инициативу в свои руки взял наиболее мобильный и подвижный слой населения, располагающий транспортом, налаженными связями и капиталом для их поддержания; рядовой же производитель на рынках Средней Азии и, тем более, других регионов, куда вывозилась здешняя продукция, чаще всего был фигурой нетипичной и случайной.

Развитие мелкотоварного производства, как справедливо отмечал С. П. Поляков[7], стало подлинной подоплекой возрождения и утверждения в Средней Азии традиционализма со всеми присущими ему нормами (по сути дела, это мононормы) и его всевластием над массовым сознанием. К этому можно лишь добавить, что идеальные условия для процветания мелкотоварных форм хозяйства здесь сложились, как ни парадоксально, именно в советскую эпоху (точнее, в

[5] Поляков С. П. Указ. соч. С. 41—42.

[6] Урланис Б. Ц. Рост населения Европы. М., 1941.

[7] Поляков С.П. Указ. соч.

последние ее десятилетия). До революции расцвету мелкотоварных форм препятствовали монополии и кабальная система отношений, до и после войны — повсеместная монополизация государством обменных отношений и ограничительная политика по отношению к подсобным хозяйствам. И только в 1970—80-е гг. произошел бурный их рост. При других социально-политических условиях и формах собственности нормальный, естественный ход развития мелкотоварного производства и торговли должен был бы привести к постепенному вытеснению части производителей более преуспевшими, к возникновению крупных хозяйств и объединений, к расширению использования наемной рабочей силы, к стимулированию миграций и урбанизационных процессов, к дифференциации социально-профессиональной структуры населения. Другого пути мировой опыт, как будто, не знает.

Отметим, что в советское время делались попытки решить проблему аграрной перенаселенности и перехода к более современным формам жизнеобеспечения на несколько иной основе, развивая социальную мобильность населения с опорой на механизацию сельского труда. Так обстояло дело, по крайней мере, в 60-е гг. В 1962—65 гг. автору приходилось часто бывать в Узбекистане. Хорошо помню, что в те годы в Ташкенте невозможно было включить радио, чтобы не услышать (как на узбекском, так и на русском языке) фамилию Турсуной Ахуновой. Она стала первой женщиной-узбечкой, освоившей профессию водителя-механизатора хлопкоуборочного комбайна, впоследствии возглавив бригаду механизаторов и (уже в 70-е гг.) став дважды Героем Соцтруда. На агитацию за освоение техники массами, на привлечение молодежи к технике и к более прогрессивным видам труда была ориентирована вся мощь советской пропаганды. Это было необходимо и потому, что каждую осень уборка хлопка выливалась в стихийное бедствие для студентов, учащихся старших классов и даже части промышленных рабочих, которых, как на прорыв, бросали на ручную уборку хлопка (она тогда преобладала). Естественно, это вызывало недовольство из-за отрыва людей от основных занятий, создавало понятные трудности в обучении студентов и школьников.

Нетрудно предположить, что в перспективе механизация сельского труда привела бы к вытеснению избыточного сельского населения, к развитию промышленности и урбанизации. Вероятно, на такую перспективу и ориентировались власти. Но не местные: с 70-х гг. ставка на механизацию труда в хлопководстве — главной отрасли сельского хозяйства в те годы — постепенно была фактически свернута — под предлогом того, что механизированная уборка для самых ценных, тонковолокнистых сортов хлопчатника непригодна. Подлинная же причина состояла, очевидно, в том, что избыток населения на селе, во многом задействованного в личном подсобном хозяйстве, дающем высокий, неконтролируемый и своеобразно перераспределяемый доход, как раз вполне устраивал местные власти.

В условиях советской Средней Азии, при общественной собственности на землю каждому жителю кишлака, если он был самостоятельным домовладельцем и имел в семье хотя бы одного человека, занятого в общественном производстве, был гарантирован приусадебный участок, облагавшийся мизерным, в сравнении с прибылью, получаемой от выращенной на нем продукции, налогом.

При использовании в личных интересах государственной или колхозной, по существу, техники, воды и транспорта, минимальными для владельца были и прочие затраты по производству и реализации продукта подсобного хозяйства. Всем этим и объясняется феномен расцвета мелкотоварного производства, гарантированного советскими законами от поглощения крупным производством и подвергавшегося ограничению в связях с рынком только со стороны перекупщика, наживавшегося на неэквивалентном обмене и бывшего подлинным хозяином положения.

Описанная система экономических отношений еще ждет углубленного исследования. Не требуется, однако, точных экономических выкладок, чтобы понять, что торговцы и перекупщики, получая баснословные, по меркам рядового советского труженика, прибыли от своей деятельности, в условиях существовавшей в стране жесткой государственной распределительной системы довольно быстро сумели не только подобрать ключи к распределительным механизмам на самом массовом, низовом уровне (читай: к чиновникам партийно-государственного аппарата поселкового и районного звена), но и зачастую стать по сути дела тайными руководителями кадровой политики на местах, расставлявшими нужных и послушных людей на ключевые должности в аппарате управления. По сложившимся же в обыденном сознании населения понятиям, благодарность за оказанную услугу (даже если «услуга» входит в число непреложных служебных обязанностей должностного лица советского аппарата), как и за посредничество в оказании такой «услуги», вовсе не воспринимаются как взятка, а рассматриваются как норма, простая благодарность, якобы вполне отвечающая мусульманским обычаям и правилам поведения[8].

Разумеется, в условиях, когда рабочий или служащий получал строго определенную тарифными ставками заработную плату, его относительно незначительный доход был источником существования куда менее надежным, чем подсобное хозяйство на селе. В результате любая, даже высококвалифицированная, работа не могла конкурировать с последним, так как, по местным понятиям, она ни в коей мере не обеспечивала необходимых для жизни человека расходов. Здесь возникает один из важнейших для обсуждаемой темы вопросов — о структуре потребностей, интересах, запросах населения и способах их удовлетворения, т. е. ведущих показателях для характеристики этнокультурных особенностей образа жизни.

Именно специфической структурой потребностей населения объясняются некоторые ныне воспринимаемые как своего рода аномалия факты: большие, по меркам центральных районов страны (10 тыс. и более рублей в год на хозяйство в 80-е гг.), доходы от подсобного хозяйства, постоянно уходившие на совершенно нерациональные, с точки зрения европейского образа жизни, цели — прежде всего, на ритуально-обрядовую сторону жизни (как то: проведение сунет-тоев, уплату калыма за невесту и покупку приданого, организацию свадебных тоев, приобретение подарков на аналогичные мероприятия у родственников и соседей, и т. п.). По многолетним наблюдениям специалистов, эта ритуально-обрядовая сторона съедала львиную долю доходов семьи, часто вынужденной

[8] Поляков С. П. Указ. соч. С. 34—35.

ограничивать себя во всем и жившей чуть ли не впроголодь, но и не помышляя о возможности отказа от обычаев, принятых в среде ее обитания.

Возникает вопрос: как такая структура потребностей сформировалась у огромного большинства населения Средней Азии, особенно сельского? Здесь, по-видимому, сыграло роль то обстоятельство, что бурное развитие мелкотоварных форм хозяйства протекало в условиях, когда всеобщая грамотность населения хотя и была достигнута, но современная структура деятельности во всех областях жизни (в т. ч. в производстве, в семейном быту и культурно-рекреационной сфере) еще не успела сложиться. Здесь продолжали преобладать старые этноспецифические стереотипы. Это относится даже к сфере сельскохозяйственного производства, где, несмотря на внедрение отдельных более передовых форм агротехники, особенно связанных с укрупнением производства, развитием ирригации и мелиорации, механизацией, очень многое продолжало опираться на ручной труд и рутинную технику. Как уже говорилось, начавшееся было в 60-е гг. развитие машинной уборки хлопка, несмотря на широкую пропаганду в печати, в 70-е гг., по сути дела, было сведено на нет местными властями. Настоящей подоплекой стала, больше чем иные причины, боязнь оставить незанятой в общественном производстве значительную часть трудоспособного сельского населения, быстро и непрерывно растущего. Власти предпочли сохранить рутинные способы уборки, осуществляя ее путем тотальной мобилизации городских жителей, школьников и студентов, тем самым постоянно ухудшая качество подготовки учащихся и профессиональной деятельности — многих других категорий занятого населения. Теперь эти просчеты (как и многие другие социальные язвы региона) охотно списывают на «политику центра», насаждавшего-де монокультуру хлопчатника, а ведь возможен был более интенсивный путь развития этой специализации — с активным перераспределением высвободившегося населения в эффективные, современные сферы занятости. Но все это было в какой-то мере принесено в жертву ради сохранения статус-кво и процветания мелкотоварного хозяйства.

Те же тенденции в конечном итоге привели к утверждению незыблемых и прочно интернализованных массовым сознанием устоев традиционалистской мононорматики во всех сферах жизни. Быть может, даже более прочных, чем те, какими они были до революции: когда, благодаря социальной дистанции, нормы, принятые в разных социальных слоях общества, выглядели в чем-то разнообразнее и подвижнее, чем в наши дни. В XX же веке, по мере интенсификации общения в пределах региона, многие нормы, характерные для земледельческого узбекско-таджикского населения междуречья, стали распространяться вширь, в том числе на соседей, например, бывших кочевников — казахов и киргизов, на туркмен, ранее далеко не столь ортодоксально и ревностно приверженных исламским традициям и канонам. Обозначилась и иная, даже более тревожная, тенденция — распространение норм и стереотипов традиционализма не только вширь, в границах региона, но и «по вертикали», в образованные и социально продвинутые слои местных обществ, что происходило по мере того, как реальная власть местных подпольных «деловых людей» распространялась на официальные властные структуры. Эта тема нуждается в специальном исследовании.

Общепринятые стереотипы поведения, присущие этническим массам как обиходные к концу XX в., включали следующий «набор»: соблюдение предписаний ислама, почитание мечети и мазаров, непререкаемость авторитета официальных мулл и особенно «подпольных» ишанов, деспотизм родителей и старших в семье, мужа над женой, свекрови над невестками, повиновение и почитание начальства, строгое соблюдение обрядности. В сознании масс все это приобрело значение «эталона» поведения для «истинно правоверного». На деле в этом множестве устоявшихся стереотипов не так много подлинно исламского. Скажем, непременная выплата калыма за невесту к предписаниям ислама не имеет отношения, являясь, как и многое другое, типичным адатом. Однако массовому сознанию до этого нет дела: с его точки зрения, всё, что и как принято делать всем, соответствует исламу.

С распадом СССР ситуация с мелкотоварным производством стала существенно меняться, но, похоже, не в лучшую сторону. Исчезла монокультура, это в какой-то мере сняло на время проблему нехватки земли. Но изменились и рынки для сбыта сельскохозяйственной продукции, ослабли экономические связи с Россией, где «нишу» бывших среднеазиатских республик быстро заняли Турция и бренды агропромышленных монстров Европы. Мало-помалу аграрное перенаселение снова становится неразрешимой проблемой для местных режимов, как это и предсказывал С. П. Поляков. Вопрос о том, какой выход может быть из складывающегося положения, — остается открытым, а выдавливаемое из региона население питает массовую иммиграцию «гастарбайтеров» в Россию. С кем бы из них ни приходилось говорить о жизни, — все вспоминают времена Советского Союза, как некий безвозвратно ушедший «золотой век».

С. П. Кульсариева

Баланс авто- и гетеростереотипов разных региональных групп казахов как маркер внутриэтнических отношений

Изучение стереотипов зародилось в первые десятилетия XX в. и уже в конце 1940-х гг. по предложению ЮНЕСКО в Австралии, Англии, Германии, Франции, Италии, Нидерландах, Норвегии и США был проведен опрос, где участникам предлагалось выбрать из 13 определений те, которые, по их мнению, характеризуют русских, американцев, англичан, французов, китайцев и их самих. Результаты опроса легли в основу многих научных работ по проблеме стереотипов. Оставляя в стороне историю развития данного направления — от Уолтера Липпмана[1], Д. Каца и К. Брейли[2] до современных исследователей — А. Г. Здравомыслова[3], Л. Г. Почебута[4], В. Г. Крысько[5] и др., — отметим, что в казахстанской науке к этой теме обращались лишь философ Г. Т. Телебаев[6] и психолог Л. С. Назырова[7], в чьих работах основное внимание уделялось отношениям между различными этносами.

По мнению И. С. Кона, каждая этническая группа — племя, народность, нация, любая группа людей, связанная общностью происхождения и отличающаяся от других человеческих групп определенными чертами, — обладает групповым самосознанием, фиксирующим ее действительные и воображаемые специфические черты[8]. Автостереотип, по Г. У. Солдатовой, представляет собой образ собственной этнической группы для других[9]. Стереотипы в этнологии, как

[1] Липпман У. Общественное мнение / пер. с англ. Т. В. Барчунова, под ред. К. А. Левинсон, К. В. Петренко. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.

[2] Kats D., Braly K. W. Racial stereotypes of 100 college students // J. of social psychology. 1933. V. 28. 177 p.

[3] Здравосмыслов А. Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М., 1996.

[4] Почебут Л. Г. Социальные общности. Психология толпы, социума, этноса. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.

[5] Крысько В. Г. Этническая психология. М.: Академия, 2004.

[6] Телебаев Г. Т. Этнические стереотипы как маркеры межэтнической напряженности. Астана, 2009.

[7] Назырова Л. С. Особенности национальных стереотипов русских и казахов: на примере Республики Казахстан. М., 2001.

[8] Кон И. Психология предрассудка // Психология национальной нетерпимости. Минск, 1998. С. 189.

[9] Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности: Уч. пособие для вузов. М.:

правило, рассматривают, изучая взаимоотношения между этносами. Особенность нашего исследования в том, что в нем объектом выступают представители одного этноса, но исторически проживающие в различных регионах и дистанцированные не только географически, но и ментально.

Казахи воспринимают себя как толерантный этнос, что, в числе прочего, получило подтверждение в их поведении в роли принимающего сообщества по отношению к депортированным народам — сообщества, которое, несмотря на господствовавшую в стране в период депортации атмосферу всеобщего страха, выражало сочувствие и поддерживало прибывавших в Казахстан спецпереселенцев. Стабильная ситуация в области межэтнических и межконфессиональных отношений на современном историческом этапе также подтверждает тезис о толерантности казахов. Последние десятилетия — после обретения независимости — для Республики Казахстан характеризуются активными внутренними миграциями, порожденными глобальными изменениями в экономике, административном устройстве, неравномерностью развития различных регионов страны. На этом фоне все явственнее проявляется неприятие казахами различных регионов друг друга, когда они оказываются за пределами своей традиционной территории проживания. Это напряженность делает актуальным изучение проблемы при помощи использования новых для казахстанской этнологии маркеров — авто- и гетеростереотипов.

Традиционно казахов принято подразделять по родовой принадлежности, относя их к трем жузам, однако в реальной жизни сами казахи ментально идентифицируют себя и по территориальному признаку — различая казахов западных, южных, восточных, центральных и северных. Исходя из такого деления, нами проведено пилотажное исследование соотношения авто- и гетеростереотипов представителей разных регионов Казахстана. В предлагаемой статье в сжатой форме описывается проведенный анализ и его результаты.

Гипотеза исследования

Авто- и гетеростереотипы казахов — представителей разных регионов будут различаться. Автостереотипы казахов — представителей одного региона будут более позитивными, чем их гетеростереотипы. Учитывая, что автостереотипы чаще всего несут в себе положительные характеристики, а гетеростереотипы — негативные, высказывается предположение, что в условиях участившихся внутренних миграций следует ожидать усиления неприятия казахами — представителями разных регионов друг друга и взаимных претензий с их стороны.

Наше исследование авто- и гетеростереотипов казахов из разных регионов проводилось среди студентов г. Алматы. Оно осуществлялось методом анкетирования; анкеты заполнялись самими респондентами.

Анкета состояла из трех блоков вопросов:

Когнитивный блок был представлен вопросами, ответы на которые дают представление об осведомленности респондентов о представителях казахского (своего) этноса различных регионов страны, их культуре, традициях.

Эмоциональный блок состоял из вопросов, ответы на которые проливают свет на чувства, испытываемые респондентами по отношению к казахам — представителям других регионов.

Поведенческий блок дает представление об особенностях поведения респондентов и казахов — представителей различных регионов по отношению друг к другу.

Всего анкета состояла из 22 вопросов, в основу двух из которых был положен метод измерения установок — «метод семантического дифференциала». В состав вопросов входили также два вопроса табличного типа «кафетерий». Социально–демографическая часть анкеты была представлена вопросами о поле и возрасте респондента. В соцопрос был включен перечень характерных качеств личности.

Характеристика выборки исследования

В ходе исследования было опрошено 300 человек — по 60 человек от одного региона. Респонденты — студенты города Алматы в возрасте 18—22 лет, отобранные методом «стихийного отбора».

Из литературных источников известно, что стереотипы, обычно существуя в скрытой, латентной форме, при возникновении «нештатных» ситуаций могут сыграть роль дополнительного стимула для совершения тех или иных действий. Скажем, если этническая группа представляется в массовом сознании носительницей по преимуществу негативных качеств, такой стереотип будет способствовать настороженному, а в условиях конфликта — враждебному отношению к ней.

Дабы проиллюстрировать эти положения были использованы данные, полученные в ходе социологического исследования среди студентов. С их помощью удалось установить степень внутриэтнической предубежденности, направленность этнических стереотипов в массовом сознании. Сведения, полученные с помощью методики «списка характерных качеств», подтверждают предположение о достаточно широком распространении стереотипов в представлениях о разных региональных группах казахского этноса. Свидетельствуют они и о наличии существенных элементов негативизма в отношениях между группами. С помощью сравнения показателей личных характеристик казахов-земляков (автостереотипов) с показателями характеристик казахов — представителей других регионов (гетеростереотипов) был определен уровень дистанцированности между разными группами этноса. Факторная обусловленность системы гетеростереотипов оказалась минимальной, их направленность и содержание определялись в основном принадлежностью носителя стереотипа к представителям казахского этноса другого региона.

В таблицах 1—5 сравниваются характеристики казахов — представителей различных регионов, наиболее распространенные в их авто- и гетеростереотипах.

Таблица 1. Основные показатели авто- и гетеростереотипов казахов Восточного региона

Автостереотипы			Гетеростереопипы		
№	Качества	%	№	Качества	%
1.	Открытые	36,0	1.	Открытые	35,0
2.	Вежливые	21,6	2.	Надежные	21,0
3.	Надежные	17,0	3.	Веселые	20,6
4.	Веселые	16,4	4.	Вежливые	15,0
5.	Миролюбивые	9,0	5.	Миролюбивые	8,4

Таблица 2. Основные показатели авто- и гетеростереотипов казахов Западного региона

Автостереотипы			Гетеростереопипы		
№	Качества	%	№	Качества	%
1.	Щедрые	30,6	1.	Щедрые	28,9
2.	Миролюбивые	25,0	2.	Злые	24,0
3.	Трудолюбивые	21,4	3.	Миролюбивые	20,0
4.	Открытые	12,3	4.	Трудолюбивые	18,1
5.	Веселые	10,7	5.	Открытые	9,0

Так, по совокупности авто- и гетеростереотипных оценок казахов — представителей Западного региона можно охарактеризовать как «щедрых, миролюбивых и трудолюбивых». Примечательно, что и сами они выставили схожие оценки представителям своей региональной группы. Это несомненное свидетельство наличия внутри нее прочных корпоративных связей. К казахам этой региональной группы особенно негативно настроены их соплеменники из Восточного региона.

Примечательно, что в гетеростереотипах среди наиболее распространенных качеств присутствуют как положительные, так и отрицательные. Так, одно из таких качеств — «хитрые» — возглавляет перечень гетеростереотипных оценок казахов Южного региона (табл. 3). В наибольшей степени эта оценка исходит от представителей Западного региона. Другая негативная характеристика — «лицемерные» — занимает пятое место среди наиболее распространенных стереотипных качеств «южан». Ее более всего поддерживают казахи Северного региона.

Однако сами «южане» хитрыми и лицемерными себя не считают, о чем говорит перечень их автостереотипных качеств (табл. 3). Как показало исследование, казахам этой региональной группы свойственна высокая самооценка. Это дает основание подозревать наличие значительной корпоративности и сплоченности в данной группе. По совокупности само- и внешних оценок казахов Южного региона можно охарактеризовать как «веселых, трудолюбивых и щедрых». Кроме того, они религиозны, чем существенно отличаются от казахов других регионов, привержены традициям, что, в числе прочеего, выражается в уважении к старшим, свободолюбивы и независимы.

Таблица 3. Основные показатели авто- и гетеростереотипов казахов Южного региона

Автостереотипы			Гетеростереопипы		
№	Качества	%	№	Качества	%
1.	Веселые	36,0	1.	Хитрые	35,5
2.	Гостеприимные	25,7	2.	Веселые	23,5
3.	Щедрые	18,6	3.	Трудолюбивые	19,5
4.	Миролюбивые	11,4	4.	Щедрые	15,0
5.	Вежливые	8,3	5.	Лицемерные	7,0

Таблица 4. Основные показатели авто- и гетеростереотипов казахов Центрального региона

Автостереотипы			Гетеростереопипы		
№	Качества	%	№	Качества	%
1.	Вежливые	32,0	1.	Терпеливые	34,0
2.	Миролюбивые	25,5	2.	Вежливые	24,0
3.	Культурные	21,5	3.	Щедрые	17,7
4.	Осторожные	12,0	4.	Миролюбивые	14,3
5.	Терпеливые	9,0	5.	Осторожные	10,0

Таблица 5. Основные показатели авто- и гетеростереотипов казахов Северного региона

Автостереотипы			Гетеростереопипы		
№	Качества	%	№	Качества	%
1.	Культурные	30,3	1.	Вежливые	34,0
2.	Вежливые	25,3	2.	Культурные	24,7
3.	Надежные	21,0	3.	Осторожные	20,0
4.	Миролюбивые	16,4	4.	Миролюбивые	13,0
5.	Открытые	7,0	5.	Скупые	8,3

Различия в количественных оценках качеств, фигурирующих как в авто-, так и в гетеростереотипах, свидетельствуют о «закрытости» группы, к которой эти стереотипы относятся, о том, что оценка ее со стороны затруднена. Так, у казахов Центрального региона наиболее значимые качества автостереотипа положительные и, по большей части, присутствуют и среди таких же качеств гетеростереотипа. Но «рейтинг» таких повторяющихся качеств различен, что следует расценивать как проявление «закрытости» группы. Одна из причин такой закрытости — компактное расселение.

Общая черта структуры гетеростереотипов всех региональных групп — преобладание позитивных характеристик. Другая примечательная черта — достаточно высокая «кучность» оценок наиболее распространенных качеств (30

и более процентов опрошенных), указывающая на наличие значительной корпоративности внутри всех групп казахского этноса.

Анализ этнических стереотипов в массовом сознании свидетельствует о завышенной оценке себя представителями всех региональных групп, что является объективным показателем саморефлексии. Исследование же системы гетеростереотипов показало, что между регионами существует определенная дистанция, основанная в первую очередь на внутриэтническом личностном негативизме по отношению к представителям других регионов, что подтверждает выдвинутую нами гипотезу. Это особенно ощущается в отношении представителей Южного и Западного регионов.

Описанный пилотажный опрос свидетельствует в пользу необходимости продолжения изучения стереотипов и внутриэтнических межрегиональных дистанций, которые могут служить маркерами потенциальной межгрупповой напряженности, складывающейся в том или ином регионе страны, и представляются важными для решения стратегических вопросов внутренней политики.

Е.И. Ларина, О.Б. Наумова

Материалы к антропонимике российских казахов

Антропонимия как совокупность имен собственных людей в каком-либо языке — своеобразный и очень показательный исторический и этнографический источник. Изменения в именниках разных исторических периодов и антропонимической системе в целом красноречиво свидетельствуют о социальных трансформациях, этнокультурных влияниях и межэтническом взаимодействии. Для фундаментальных выводов по этим вопросам необходим статистический анализ имен всех членов исследуемой общности — их форм, частотности, соотношений компонентов антропонимической системы и проч. — с возможно более раннего периода и до нашего времени. К сожалению, мы еще не имеем исчерпывающе полного банка имен российских казахов. Однако и те ограниченные ресурсы, какими мы располагаем, — имена наших информаторов; списки имен по некоторым населенным пунктам: учащихся школ, групп по изучению казахского языка, участников боевых действий в «горячих точках» и т. п.; надписи на надмогильных памятниках и др., — позволяют судить о тенденциях развития антропонимии российских казахов, их связи с этнокультурными трансформациями. Особенно показательны в этом отношении мотивы родителей при выборе ими имен для своих детей, а также зафиксированное нами реальное бытование имен, которое не может быть отражено ни в каком официальном списке. Таким образом, этот антропонимический очерк[1] не претендует на полноту, а представляет собой предварительное исследование, поиск направлений для более глубокого изучения именований у российских казахов.

Традиционная антропонимическая система казахов, по-видимому, могла состоять из разного количества компонентов — в зависимости от ситуации. В более тесном сообществе, в своей родоплеменной группе она была, вероятно, двоичной и состояла из личного имени в узком смысле и «отчества»: Жаныбай Илюбай улы (Жаныбай, сын Илюбая), Кульжиян Мухитдин кызы (Кульжиян, дочь Мухитдина). В ситуациях межродовых и межплеменных коммуникаций к этому добавлялись компоненты, определявшие племенную и родовую принад-

[1] Статья написана при поддержке фонда РГНФ (проект № 11-01-00045а), по материалам экспедиций авторов к российским казахам: в Кош-Агачский район Республики Алтай и Оренбургскую обл. (2006), Астраханскую (2007), Саратовскую (2008), Омскую (2009), Курганскую (2011) и Волгоградскую (2012) области РФ.

лежность человека, его место в родоплеменной иерархии. Отголоски такой трехили (чаще) четырехчастной системы можно увидеть на современных надмогильных памятниках: Оспан Сутемген улы уруы Карауыл Жаулимбай (Оспан, сын Сутемгена, рода Карауыл, подразделения Жаулимбай); руы Табын Мукан улы Ермек (Ермек, сын Мукана, рода Табын); Нагима Даулеткызы руы Карабура Алаша (Нагима, дочь Даулета, подразделения рода Алаша). Как видим, в именовании различным мог быть и порядок членов, что характерно для стихийно складывавшихся, официально не закрепленных антропонимических систем.

С вхождением территории Казахстана в состав Российской империи антропонимическая система казахов испытала мощное влияние русской формы именования — трехчленной системы: имя—отчество—фамилия. В первую очередь, эти процессы затронули имена представителей элиты казахского общества, а также жителей районов интенсивных русско-казахских контактов. Во время поездки по Букеевской орде в конце 1880-х гг. у А. Н. Харузина состоялся такой разговор с сопровождавшим его казахом Утэш-гали:

« — Мне В. А. говорил, — продолжал я, — что ваша фамилия Атаньязов, — да разве у киргизов (казахов. — *Авт.*) есть фамилии?

— Это от русских пошло и очень недавно: как у русских, по отцу говорят Николаев, так и у нас. Вот мой отец Атаньяз, а я — Атаньязов. У вашего Джума-гали отец Бекмембет и фамилия Бекмембетов, а отец его брата — Утебай, его зовут Утебаев».

По поводу этого диалога А. Н. Харузин отмечает: «Имя отца в громадном большинстве случаев сохраняется только как отчество, не переходя на внука: лишь в самое последнее время начинает оно получать значение фамилии; это делается у цивилизованных киргизов. Так, сын Утэш-гали не Утэш-галиев, но Атаньязов; сын султана Шигаева также Шигаев. У простых же киргизов отчество не переходит на внука. — Так как, например, Джума-гали Бекмембетовых может быть несколько в степи, то, узнав имя и отчество, спрашивают: “Кай ру?” (какого рода?)»[2].

Таким образом, А. Н. Харузин застал самое начало складывания у казахов фамилий из отчеств и дедичеств, причем появлялись они в русифицированной форме путем добавления самого распространенного суффикса русских фамилий *-ов* (*-ев*). Переход же к трехчленной именной системе завершился уже в советское время — со всеобщей паспортизацией и поголовным учетом населения, с появлением большого количества официальных документов, фиксирующих разные этапы жизни человека. Сегодня все российские казахи имеют личное имя, отчество и фамилию, зафиксированные в паспорте: Абдулла Айдарбекович Арыков, Даметтен Нурбаевна Оспанова.

В настоящее время существует две тенденции в выборе имени ребенку. Его выбирают либо из числа традиционных казахских имен[3], имен, ставших

---

[2] Харузин А. Н. Степные очерки (Киргизская Букеевская орда): Странички из записной книги. М., 1888. С. 89.

[3] Мы не касаемся здесь вопроса об этно-лингвистических пластах, составляющих казахский именник: дотюркском, тюркском, арабских и персидских именах, принесенных исламом (см.: Никонов В. А. Имя и общество. М.: Вост. лит., 1974. С. 88—93). Под казахскими именами

интернациональными в общемусульманской среде, из специальных сборников мусульманских имен[4], либо из числа модных имен, характерных для иной историко-культурной среды, прежде всего западной. Последнюю ситуацию красочно характеризует следующий диалог одного из авторов статьи с казахом Саратовской области, у которого было две дочери и только что родилась третья: «Как вы решили назвать третью дочку?» — «Чисто казахским именем — Сабина». — «Какое же это казахское имя? Это итальянское имя». — «Ты что же, хочешь сказать, что и Камилла с Кариной — неказахские имена?»

Таким образом, современный именник радикально отличается от традиционного. Инновации в сферу имен российских казахов стали проникать уже в 1920—30-е гг.: не обошлось и без кратковременной, но яркой моды на имена, связанные с новыми, социалистическими реалиями: в Кош-Агаче, например, живут братья Октябрь и Пионер, родившиеся в 1930-х гг. К этой же категории относится и имя Кенес (Совет), хотя оно и звучит по-казахски. В наши дни стало распространенным имя Адилет — Независимость, в честь суверенитета Республики Казахстан. Приведенные примеры, конечно, не представляют собой массового явления. Самая же характерная черта современных личных имен российских казахов — наличие у человека двух имен: одного казахского, которое дается при рождении, заносится в свидетельство о рождении, а затем и в паспорт, и другого — русского, которое официально нигде не фиксируется, но используется в быту. По данным Ш. К. Ахметовой, исследовавшей казахов Западной Сибири, давая русское имя, они «стараются неукоснительно придерживаться неписаного правила — русское имя должно обязательно начинаться с заглавной буквы казахского или быть близким по звучанию, например: Нуржамал — Надя, Пуштан — Поля, Кабиден — Коля, Канжамал — Галя»[5].

Некоторые казахские имена и их русские (и другие непаспортные) соответствия у российских казахов (по материалам экспедиций)

Мужские имена		*Женские имена*	
Казахское	*Другое*	*Казахское*	*Другое*
Бактылу	*Паша*	*Айгуль*	*Наташа*
Булат	*Сашка*	*Айслу*	*Алла*
Гавдылрахим	*Геннадий*	*Алтыной*	*Антонина*
Гайса	*Геннадий*	*Асия*	*Аннушка*
Жексимбай	*Женя*	*Бакыт*	*Люба*
Самигулла	*Сергей*	*Балкия*	*Валя*
Сарлыбай	*Серик*	*Балырган*	*Татьяна*
Сеил	*Семен*	*Даметтен*	*Даша*

мы понимаем имена, вошедшие в казахский именник, сложившийся в «этнографический период» — к концу XIX — началу XX вв.

[4] Например: Мусульманские имена. Сл.-справ. М.; СПб.: Диля, 2007.

[5] Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. С. 32.

Мужские имена		*Женские имена*	
Казахское	*Другое*	*Казахское*	*Другое*
Толап	*Вовочка*	*Дарига*	*Даша*
Торегали	*Толя*	*Жанып*	*Светлана*
Тюлеген	*Толя*	*Жанылдык*	*Дины*
Умдеткали	*Юра*	*Каншаим*	*Катерина*
		Магрипа	*Нина*
		Рауза	*Роза*
		Сайра	*Стася*
		Таурай	*Татьяна*
		Толеу	*Тамара*
		Шайза	*Зоя*

Как мы видим, подавляющее большинство русских имен, действительно, начинаются на ту же букву или имеют некоторое сходство с казахским именем. Однако есть и совсем непохожие пары: Жаныл — Светлана, Жанылдык — Дина, Магрипа — Нина, Барылган — Татьяна, Умдеткали — Юра и др. Тут, вероятно, сказались симпатии к тем или иным русским именам, дружеские отношения с русскими знакомыми и т. п.

Обратим внимание на форму русских имен: многие из них неполные, а иные — с уменьшительными суффиксами. В таком виде они и бытуют: именно имя Женя, а не Евгений, походит на Жексимбай; именно Катерина, а не Екатирина, начинается с той же буквы, что и Каншаим. Эти имена не фиксируются в документах, так называют человека родные, соседи, коллеги. И как будет меняться с возрастом русское имя человека: станет ли со временем Толап-Вовочка Владимиром, или останется Вовой или же перейдет на свое казахское имя — неизвестно. Встретившаяся нам Асия-Аннушка, например, была весьма преклонного возраста. Если человек работает в официальном учреждении (учителем, библиотекарем, заведующим клубом, бухгалтером и т. п.), он часто имеет и второе — русское — отчество: Алтыной Аватовна — Антонина Ивановна, Балырган Тумурзаевна — Татьяна Степановна, Каншаим Искаковна — Катерина Ивановна, Шайза Даулетьяновна — Зоя Ивановна. В общении с соседями и односельчанами пользуются простонародной русской формой обращения: Даметтен Нурбаевна — тетя Даша, Толеубай — дядя Толя, Бактылу Умарович — дядя Паша и т. д.

Родившихся в 1930—50-х гг. в детстве в родной семье звали казахскими именами, данными при рождении. В дальнейшем они получали и русское имя — кто на работе, в многонациональном коллективе, кто — на улице, играя с русскими детьми, или в школе (в зависимости от национального состава населения конкретного селения). Сегодня нередко можно встретить казахские семьи, где детей и дома зовут вторыми, русскими, именами. Вероятно, молодым родителям не хотелось звать своего ребенка, названного дедом или отцом «устаревшим», с их точки зрения, казахским именем, и они придумали ему русское имя.

Самое очевидное объяснение такого совмещения двух разноязычных систем называния у российских казахов — русскоязычное окружение, давнее прожива-

ние в национально-смешанных селах. (В советское время и в самом Казахстане, в многонациональных районах с большой долей русского населения положение было аналогичным.) До того как сформировались квалифицированные кадры из казахов, руководящие хозяйственные и административные посты в селах занимали люди русские и русскоговорящие; облегчая себе задачу управления, они поощряли и укрепляли традицию русского именования. Таким образом, русскоязычная среда и русское начальство, доминирование русского языка во всех сферах поддерживали существование двух имен у российских казахов. В советское время такая практика была распространена и у других народов России[6]. Понятно, однако, что это явление временного порядка. С повышением образовательного уровня и ростом национального самосознания оно постепенно ослабевает и, видимо, должно исчезнуть.

Хотелось бы обратить внимание и на менее очевидные и прямолинейные объяснения обычая разноязычной двухименности. Можно предположить, что традиция двойного именования покоится на лежащем в глубинах архаичного сознания некоем представлении о сакральности имени человека, на забытой традиции запрета на произнесение «настоящего» имени и употреблении другого. Представления о том, что, называя человека его настоящим именем, можно нанести ему вред, породили у многих народов традицию вторых имен[7]. Не является ли напоминанием об этой традиции и сохраняющийся у казахов (и других народов) в системе обычаев избегания запрет на произнесение имени некоторых родственников — свекра, мужа, братьев мужа и др.? Возможно, именно поэтому, возникнув в советское время под воздействием русскоязычной обстановки, обычай иметь второе обиходное имя непротиворечиво вписался в систему полузабытых традиционных представлений и закрепился на несколько десятилетий. Сегодня подобные архаические представления практически вытеснены из сознания людей, что также способствует угасанию обычая двойных имен.

Однако эта традиция все еще распространена, и российских казахов называют русскими именами не только на работе, в смешанных коллективах, но часто и дома — супруги друг друга, родители — детей. У многих российских казахов пожилого и среднего возраста — да и молодых тоже (но не детей, о чем будет сказано ниже) — до сих пор их паспортные имена не совпадают с тем, как их называют в реальной жизни. В подавляющем большинстве случаев паспортное имя казахское, а непаспортное — русское. Но встречаются и другие сочетания. Например, Сарлыбая (по паспорту) из аула Каскат односельчане и родные зовут Сериком. Ему и его близким имя Сарлыбай кажется неблагозвучным, а имя Серик — одним из самых популярных казахских имен[8]. Есть и курьезные случаи. С одним из них авторы столкнулись в Новоузенском районе Саратовской области. «Одна наша односельчанка по паспорту Любовь Сергеевна. Ее мать,

---

[6] Никонов В. А. Указ. соч. С. 23—24.

[7] Так, у таджиков Пянджа имя ребенка, данное при рождении, не произносят до совершеннолетия, употребляя временное; см.: Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад: АН Тадж. ССР, 1953. С. 83—84.

[8] По подсчетам В. А. Никонова по Чимкенту, в конце 1960-х гг. оно входило в пятерку самых распространенных.

неграмотная казашка, попросила свою русскую подругу записать девочку в ЗАГСе. Там спрашивают: “Как звать девочку?” — “Не помню”. — “Ну, будешь крестной матерью”. И записали ее Любовью. То же и с отчеством. А мать ее была неграмотная, не поняла, что́ написано в свидетельстве о рождении. И звала ее Сания. Только когда дочь в школу пошла, узнала, что она — Любовь Сергеевна. А все звали ее Сания, Соня. Дети Сании тоже не знали, что она Любовь Сергеевна. Однажды она потеряла паспорт. Когда нашли, хотели сыну отдать. А он не берет. Говорит: “Это не моя мама, моя мама не Любовь Сергеевна”».

Такие случаи не единичны. Ш. К. Ахметова наблюдала аналогичные ситуации в Новосибирской области, где многие ее информаторы «перешли полностью на русские имена и отчества». От сотрудников Новосибирского областного архива ЗАГС ей стало известно, что местные казахи стали часто обращаться в архивы ЗАГС с просьбой изменить в документах русские имена на казахские, объясняя это тем, что, проживая в отдаленных местах, их родители не всегда имели возможность съездить в районный или областной центр, чтобы зарегистрировать новорожденного. Им приходилось обращаться к помощи односельчан, которые часто ездили туда по служебным делам. «Поскольку эти люди были славянского происхождения, они плохо запоминали казахские имена и регистрировали детей под русскими именами и отчествами, так как в быту родителей новорожденного знали под русскими именами»[9].

Но иногда русские имена выбирали сознательно. Такое имя могли дать в честь друга или знаменитого человека. Так, в Кош-Агаше живет Юрий, родившийся в год полета в космос Гагарина. А Юрий Кадырбулатович Куанышев из поселка Путь Ильича Николаевского р-на Волгоградской области получил имя в честь другого космонавта — Юрия Малышева, который приезжал в эти места. Русские имена дают и теперь, но такие случаи единичны. Иногда русские имена дают, считая их нерусскими, например, Радмир, Артем, Алина.

Сегодня гораздо чаще дают так называемые восточные имена. По сведениям Ш. К. Ахметовой, эта традиция появилась среди горожан в 1970-х гг. В Омской области и ее областном центре исследовательница зафиксировала такие имена, как Арна, Мадина, Алия, Роза, Гуля, Анара, Жанара, Жанна[9]. Они не все «восточные» (скажем, Жанна): здесь важно то, как их воспринимают сами казахи. Когда мы заговорили о современных казахских именах с курганскими казахами, наши собеседницы назвали предпочтительными такие имена для мальчиков, как Артур и Артем. Их аргументация была неожиданной: «В них есть и что-то мусульманское». В. А. Никонов называл такие имена (Альберт, Роберт, Эдуард, Артур, Альбина, Маргарита, Эльвира, Эльмира, Эльза и т. п.) интернациональными; в 1970-х гг. они составили большую группу новых имен в именниках тюркских народов СССР[10]. Действительно, в глазах местного населения они были и не русскими, и в то же время не своими, которые в то время представлялись несколько «старомодными». Тогда эта экзотичность воспринималась как восточная, а теперь — как мусульманская. Ш. К. Ахметова справедливо указывает на такие характеристики этих имен, как «красивые и звучные, не нуждаю-

[9] Ахметова Ш. К. Указ. соч. С. 32.
[10] Никонов В. А. Указ. соч. С. 113.

щиеся в переводе». О том же говорили и наши информаторы: «Мы среди русских живем, поэтому надо называть именами понятными, а то случаются недоразумения. У отца, например, в разных документах по-разному записано. Вот меня уже правильно назвали (Марат). Сына я назвал Аскáр. И то его в школе Óскаром называли». Сегодня помимо «восточных», или «интернациональных», имен дают и казахские имена, отвечающие этим требованиям («звучные и красивые»). Так, из имен 22 учащихся г. Кургана, изучающих казахский язык, десять имен можно назвать восточно-интернациональными (Алина, Алия, Гульмира, Жанна — 2 раза, Камила, Мадина, Марлен[11], Руслан — 2 раза), остальные — «звучными» казахскими (женские — Айгуль, Айжан, Айнаш, Бибигуль, Наиля, Сауле, Шолпан; мужские — Камбар, Молдабек). Наши информаторы вообще отмечают современную тенденцию «давать детям национальные имена», независимо от благозвучности последних (например, в Курганской области девочку назвали Балбопе — очень неблагозвучно, по мнению наших казахских собеседниц). Сегодня имена, которые дают российские казахи своим детям, уже не заменяются иными — им не подыскивается русский аналог. Это подтверждают все информаторы, особенно в городах. Традиция двойного именования у российских казахов начинает исчезать.

Хотя русских паспортных имен у российских казахов немного, русский язык оказывает заметное влияние на имяобразование. К. Ш. Ахметова подметила использование русских аффиксов в казахских именах, например: Кульпашиха, Муратик, Ерланчик, Ерлашка, и то, что в «восточных» именах (Мадина, Анара, Жанара и др.) «ударение ставится не на последний слог, как принято по нормам казахского языка, а на первый или средний, согласно нормам русского языка»[12]. Мы обратили внимание, что к казахским женским именам, оканчивающимся на согласный, российские казахи нередко добавляют окончание *-а,* характерное почти для всех русских женских имен (Айнур — Айну́ра, Гульшат — Гульша́та), а у казахских мужских имен убирают конечный гласный звук (Кенесары — Кенесар). К этому добавим распространенную среди пожилых российских казахов привычку называть друг друга по отчеству, как это принято у русских деревенских жителей — по мнению В. А. Никонова, «для выражения определенного сочетания фамильярности и уважения»: Абдулович, Исмагулыч, Махмутовна.

До недавнего времени у российских казахов сохранялась традиция связанных имен: детей старались называть именами созвучными или начинающимися на одну букву. Не имея статистического материала, трудно сказать, насколько она прочна. По некоторым наблюдениям, сегодня такое имянаречение стало более редким. Показательна (правда, не ясно, насколько типична) в этом отношении семья Оразбаевых из аула Артакшил. Их старших детей зовут связанными именами, а младших — уже нет: старших дочерей Самира и Эльмира, а младшую — Даяна; старших сыновей Мейрмбек и Ризабек, младшего — Амир.

---

[11] Имя Марлен — аббревиатура, образованная из Маркс + Ленин, однако его этимология давно забылась. Оно хорошо прижилось у тюркских народов благодаря большому количеству сонорных, характерных для тюркских языков (Никонов В. А. Указ. соч. С. 114—115).

[12] Ахметова Ш. К. Указ. соч. С. 32.

Вероятно, слабеет и традиция давать имя ребенку сообразно обстоятельствам, сопровождавшим рождение ребенка, первым увиденным предметам и т. п. Так, главу упомянутого семейства Оразбаевых (1972 г. рожд.) зовут Жамбырбай, по его словам, это переводится как «богатый дождь»[13]. Так его назвали, так как он родился в сильный дождь. Можно встретить женщин, имена которых — Жаныл или Жанылдык (Ошиблись, Ошибка) — зафиксировали несбывшиеся надежды их родителей на рождение сыновей. К этой же категории имен относится имя Токтаул (Постой, сын), которое получил (в 1960-х гг.) третий брат нашей собеседницы из Кош-Агача, родившийся после того, как два его старших брата умерли. Действительно ли такие имена выходят из употребления, можно сказать, только проведя статистический анализ имен новорожденных по годам.

Реже, по-видимому, стали давать и составные казахские имена, оканчивающиеся на *-бек* и *-бай*. В. А. Никонов проследил эволюцию таких имен: сначала они были принадлежностью привилегированных слоев (второй компонент имени выражал пожелание ребенку богатства и знатности); в последствии *-бек* и *-бай* стали нейтральными формантами, аффиксами мужского имени, составные имена стали доступны всем и получили очень широкое распространение, так как сохранялось представление об их ценности[14]. Сегодня отношение к этим именам изменилось. У молодых казахов они вызывают ассоциации с чем-то архаичным, допотопным, как, к примеру, имя Спиридон для русского уха. Появился даже термин «казакбайский», т. е. отсталый, деревенщина. Похоже, что происходит вытеснение таких имен односоставными.

Приведем рассказ нашей собеседницы Т. К. Б., казашки из Курганской области, иллюстрирующий сразу несколько аспектов современной антропонимики российских казахов. Ее дочь Гульнара вышла замуж за казаха по имени Аргын из соседней области Казахстана. Аргыном (так называется одно из крупных казахских племен Среднего жуза) его назвал дед, «чтобы сила всего племени помогала ему» (у супругов долго не было детей). Гульнара забеременела и перед родами звонит Т. К. Б.: «Мама! Какое имя они хотят дать!? Отстой!». Оказалось, что отец мужа хочет назвать внука Атыгаем (родовое подразделение племени *аргын*). «Я сказала Гульнаре, — продолжала наша собеседница: “Милая моя, не порть отношения со свекром. Будем мальчика звать Антоха или, лучше, Алеша”. Уговорила». Отметим, что имя ребенку дает дед, и его желание не совпадает с желанием родителей, в данном случае российской казашки. Однако традиция двойного именования снимает эту проблему: в семье можно называть мальчика так, как хотят молодые родители.

Интересны и комментарии, высказанные по поводу этого имени, знакомыми Т. К. Б., к которым она обратилась. Одна из них, имеющая репутацию ясновидящей, сказала: «Пусть Гульнара согласится. Мальчик будет умненький, необычный. Имя его будет известно». Другая, также обладающая паранормальными способностями, объяснила: «Имя очень тяжелое, но мальчик с ним спра-

---

[13] На самом деле составная часть этого слова *-бай* из слова, имеющего самостоятельное значение («богатый человек»), превратилось в окончание мужских казахских имен (Никонов В. А. Указ. соч. С. 109).

[14] Никонов В. А. Указ. соч. С. 108—111.

вится». Обратим внимание на отношение к необычным именам — они «тяжелые», но человек, носящий такое имя, будет неординарным. Такое же суждение высказал наш собеседник из Омской области, рассказывая об очень одаренном, но рано умершем мальчике по имени Аксункар: «Лучше не давать редкое имя. Люди с такими редкими именами не живут». Это имя ребенку выбрал дед, известный шаман. И выбор имени, конечно же, был не случаен. Аксункар (*каз.* белый кречет, белый сокол), по традиционным представлениям казахов, обладает не только исключительными качествами, как ловчая птица, но и необыкновенными, сверхъестественными религиозно-магическими свойствами[15].

В той же Курганской области мы зафиксировали еще случай имени ребенка по названию племени. Кайрат Уралов из Макушина назвал младшего сына Адаем, чтобы его жена, уроженка Западного Казахстана, «не чувствовала себя одна».

С темой именования тесно связан известный многим народам обычай запрета на произнесение имен. Так, у казахов жена не должна была произносить имени свекра, мужа, братьев мужа и родственников старше мужа. Многие пожилые российские казашки, особенно в Кош-Агаче, соблюдают это правило. Однако сорокалетние и, тем более, молодые в лучшем случае не называют только имя свекра. В определенной степени этот обычай влияет и на выбор имени ребенка. Скажем, женщина не назовет сына именем свекра, чтобы не произносить это имя. В семье Есильжана и Айсары Алкеновых из Кош-Агача младший сын Аян родился через семь дней после смерти свекра, но все равно его не стали называть его именем. Однако дочь свою Айсара назвала в честь умершего отца. Так как имя деда (или более дальнего предка) сохранялось в фамилии, существовал

---

[15] Хищные ловчие птицы играли особую роль в мировоззрении тюрок. Их схематические изображения становились тамгами родов и племен, с ними связывалась генеалогия, части птиц служили оберегами, они образуют мир сказок, преданий, мифов, примет. Обращения к ловчим птицам часто встречаются и в текстах среднеазиатских шаманов, где птицы выступают в роли духов, к которым шаман обращается за помощью в исцелении больного: «Ты, мой кречет, поднимающийся со скал, Ты, мой скачущий тулпар!» (Симаков Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб.: Петербургское востоковедение, 1998. С. 73). В эпосе белый кречет часто — любимая ловчая птица главного героя, да и сам герой постоянно сравнивается с ней в моральных, воинских и человеческих качествах. «Ак шумкар» — один из любимейших эпитетов в отношении главного героя, характеризующий его в высшей мере как человека положительного, героического и, как и сама птица, — необыкновенного.

Подтверждение необычности белого кречета можно найти в словаре З. Л. Будагова: «Ақ сұңқар… род белого сокола… солнце, день; прозвище некоторых ханов Туркестана»; «белый кречет (по преданию киргизов, кречет может жить только у человека ханского происхождения и притом вполне честного, в противном случае он клюет себе ноги и издыхает)» (Цит. по.: Симаков Г. Н. Указ. соч. С. 182). Белый кречет имеет отношение к солнцу (в одном из эпизодов «Сокровенного сказания» Чингиз-хан предстает в виде белого сокола, «зажавшего в когтях солнце и луну»), а также ханскому достоинству, которое, посредством именно белого сокола, также связывается с идеей солнца. О связи белого сокола с высшими птичьими и людскими сословиями говорит и одно из названий белого кречета у казахов — ақ мырза сұңқар (букв. белый кречет-господин). Подробнее см.: Ларина Е. И. Национальное самосознание и традиционные социальные институты в Центральной Азии // Вестн. МГУ. Сер. 8. История. 2012. № 4.

запрет на произнесение и фамилии мужа, который сегодня соблюдают, пожалуй, только старые кош-агачские женщины. Этот обычай немало повлиял на то, что, выходя замуж, казахские женщины, как правило, не брали фамилию мужа.

Следует сказать, что казахский именник очень обширен: именем могло стать практически любое слово. И сегодня казахи замечают эту особенность: «Почему имена не повторяются? — у каждого своя судьба, и чтобы не трогать имя живого, когда ругаем», — объясняла Куралтай Нигметовна Урызгалиева из Эльтона Волгоградской области.

У российских казахов, проживающих в сельской местности, повсеместно сохраняется традиционный обряд имянаречения (*ат кою*). Конечно, сегодня он исполняется не всеми, но его все знают и многие совершают. Обряд совершается по прибытии матери с ребенком из роддома, на устраиваемом по этому случаю угощении. У кош-агачских казахов его совмещают с обрядом положения младенца в колыбель (*бесик салу, бесик салар*). По традиции, имя ребенка провозглашает мулла. Он садится лицом в сторону Мекки, кладет ребенка себе на правое колено, читает молитву и три раза кричит ему в ухо: «Сенін атын (называет имя)!» («Твое имя такое-то!»). Затем снова читает молитву и кричит имя в другое ухо (Оренбургская область, с. Адамовка). В наши дни этот обряд может совершать не только мулла, но и любой уважаемый старик или пожилая женщина, по выбору родителей. Один из наших кош-агачских информаторов приглашал для этого азанчи, а в другом доме имя выкрикивала старушка. Обычно родители уже знают, как назовут ребенка, и говорят мулле, какое имя кричать. При столкновении старого и нового в имянаречении иногда возникают комичные ситуации, дающие пищу для анекдотов на эту тему. Например, мулле говорят: «Имя девочки — Светлана». Мулла плохо слышит (или делает вид, что не расслышал) и в первый раз кричит ребенку на ухо: «Твое имя Сметана!», а во второй: «Твое имя — Свекла!».

В селе Алтынжар Астраханской области обряд имянаречения превратили в показательный номер, который показывают иностранным туристам в качестве примера казахских традиций.

В советское время изменения в именнике российских казахов, хотя, должно быть, и с некоторыми особенностями, протекали в том же направлении, что и у казахов в Казахстане. Однако после образования независимого Казахстана антропонимические процессы у казахов России и РК начинают развиваться разными путями. В Казахстане многие казахи, сохранив трехчленную антропонимическую систему имя—отчество—фамилия, стали переходить на казахскую форму отчеств и фамилий, заменяя русские суффиксы и окончания их казахскими эквивалентами. Еще в 1996 г. «в целях приведения практики написания казахских фамилий и отчеств в соответствие с исторически сложившимися традициями казахского народа» Указом Президента Республики Казахстан «О порядке решения вопросов, связанных с написанием фамилий и отчеств лиц казахской национальности» было постановлено: «Лица казахской национальности по их желанию вправе изменить написание своих фамилий и отчеств с исключением несвойственных казахскому языку аффиксов, но с сохранением корневых основ фамилий и отчеств. При этом к имени отца при написании отчества слитно

добавляются окончания “ұлы” или “қызы” в зависимости от пола лица»[16]. А в 1999 г. были утверждены «Правила о порядке регистрации актов гражданского состояния», согласно которым по желанию граждан можно вывести из употребления в написании фамилий и отчеств казахов несвойственные казахскому языку аффиксы: -ов, -ев, -ова, -ева, -ин, -н, -ины, -на, -овна, -евна, -ович, -евич, а вместо них в отчестве употреблять: -улы, -кызы в слитном написании. Например, вместо Кулмаханов Алихан Дауренбекович — Кулмахан Алихан Дауренбекұлы, Беркинбаева Зарина Аргыновна — Беркинбаева Зарина Аргынқызы[17].

Изменение фамилии и отчества требуют от человека определенных усилий — необходимо пройти через бюрократические процедуры для получения нового удостоверения личности, «бесконечные хлопоты по внесению изменений во все остальные, кроме удостоверения личности, документы, как то: свидетельство о заключении брака, диплом об образовании, служебное удостоверение, удостоверение водителя и т. д.»[18] Однако желание подчеркнуть свою казахскую идентичность часто побеждает бюрократическую волокиту. (В скобках напомним, что В. А. Никонов[19] еще в 1974 г. предлагал в республиках Средней Азии, записывая отчество ребенка, «предоставить желанию родителей выбор между формой *-ович, -овна* и именем отца (или матери!) в неизменяемой форме» или с прибавлением *-оглы* или *-заде*.)

Российские же казахи сохраняют формы отчеств и фамилий согласно нормам русского языка, и никаких попыток переделать их на казахский лад мы не зафиксировали. Однако на надмогильных памятниках в подавляющем большинстве случаев полное имя погребенного пишется по-казахски, причем фамилия чаще всего опускается, а имя и отчество указываются в произвольном порядке (например, Жаныбай улы Фазыл или Хамит Ныгмет улы; Кабдолла кызы Улболсын или Кульзипа Кулкаир кызы). Фамилия (когда она обозначена на памятнике) обычно указана в русской огласовке: Муканов Амантай Елеманулы, Арстангалиева Даулеткызы. Возможно, в будущем суффиксы русского языка в этих случаях будут отбрасываться. В 2009 г. в Омской области мы наблюдали, как уроженцы аула Каскат, живущие теперь в Казахстане, заменяли старую плиту на могиле своих родителей на новую. На старой значилось: «Канаев Рамазан Лекер улы», а на новой — «Қонай Шәріп-Рамазан Лекерұлы».

Чрезвычайно интересны сходные новации в образовании фамилий у российских и казахстанских казахов. В с. Петухово Курганской области мы зафиксировали случай, когда один из сыновей в семье получил фамилию, образованную от имени деда: таким образом, в семье Даулетовых он один Салыков. Для этого отец и сын специально переоформили документы. Сделано это было с тем, чтобы «увековечить при жизни имя деда». Об аналогичном случае нам сообщили из Западно-Казахстанской области: «Мой двоюродный брат из Тайпака, —

---

[16] «Инструкция» ученых поможет казахам в правильном написании их фамилий. 29 нояб. 2011//http://tengrinews.kz/kazakhstan_news/instruktsiya-uchenyih-pomojet-kazaham-v-pravilnom-napisanii-ih-familiy-202616/.

[17] Официальный интернет-ресурс Министерства юстиции Республики Казахстан.

[18] Смена фамилий в Казахстане // http://forum/vgd.ru/post/29/51268/p1442623.htm.

[19] Никонов В. А. Указ. соч. С. 257.

пишет наша корреспондентка, — дал одному сыну в качестве фамилии имя своего отца, т. е. он не Сагнаев, а Кайирманулы, а другому сыну — фамилию в честь себя, т. е. теперь он Жаннатулы, а фамилия Сагнаев уже не сохранилась у его сыновей». Пока не ясно, насколько широко распространено это явление, но несомненно, что оно пришло в Россию из Казахстана, где эта практика официально разрешена. В «Правилах о порядке регистрации актов гражданского состояния в Республике Казахстан» одной из уважительных причин, по которой гражданин Казахстана может изменить фамилию, указано «желание носить фамилию по имени отца или деда по национальным традициям» (Разд. 17, гл. 16, п. 171, пп. 11)[20]. Причем отчество в таких случаях может заменять фамилию: «В соответствии со статьей 15 Гражданского кодекса Республики Казахстан К941000, допускается написание имени лиц казахской национальности следующим образом: Кадырова Рысты Мадиевна — Мадикызы Рысты, Байкенов Оспан Омарович — Омарулы Оспан. Когда имя отца практически заменяет фамилию, в обязательном порядке фамилия стоит на первом месте, затем имя, а отчество не записывается».

Конечно, российская антропонимическая система не даст возможности отказаться от отчества, однако вполне вероятно, что какая-то часть российских казахов захочет изменить свою фамилию или фамилии своих детей и внуков для «увековечения имени отца или деда». Такого рода новшества, связанные с казахской этнической культурой, с возрождением или созданием новых национальных традиций, быстро перенимаются российскими казахами.

* * *

Таким образом, современное именование у российских казахов находится под мощным влиянием русской антропонимической системы. Оставаясь казахским по своим корням, оно приняло русскую форму, принятую в Российской Федерации. Воздействие русского и русскоязычного окружения проявляется в применении русских суффиксов и окончаний в казахских именах и в возникновении параллельной русской системы именований. Причем там, где русское окружение слабее, например, в Кош-Агаче, двойное казахско-русское именование распространено гораздо меньше. В то же время ясно различимы и современные тенденции в развитии антропонимии российских казахов, связанные с ростом самосознания и культурным влиянием Казахстана. Идет угасание параллельной русской системы личных имен, и, вероятно, можно прогнозировать образование новых фамилий от имен дедов и отцов.

[20] http://ct.kz/topic/163304-smena-familii/page__st__60.

Т. А. Малахова

Деятельность общественного движения «Мутакаллим» как новая форма женского религиозного лидерства в Кыргызстане

Распад Советского Союза, повлекший за собой конец эры государственного атеизма, существенно изменил культурно-религиозный облик Кыргызстана. С обретением независимости эту бывшую советскую республику захлестнула волна реисламизации, беспрецедентные масштабы которой были связаны с идейной и финансовой поддержкой как извне, так и изнутри страны, как сверху — со стороны новых политических элит, так и снизу — со стороны широких масс населения. С начала 1990-х гг. Кыргызстан буквально наводнили иностранные проповедники, спонсоры строительства мечетей и учебных заведений мусульманского толка, всевозможные благотворительные учреждения религиозной направленности из Турции, Ирана, Пакистана и Саудовской Аравии[1]. Внутри самой страны еще в годы Перестройки политические элиты все чаще стали апеллировать к исламу для легитимации своей власти, демонстрируя лояльность культурным и моральным ценностям титульного населения республики. Результатом их действий стало прочное вхождение исламской символики в обиход политической жизни Кыргызстана — в форме участия его лидеров во всевозможных мусульманских церемониях, появления религиозной риторики в их официальных выступлениях, моды на покровительство мусульманским религиозным объектам среди государственных чиновников[2]. Характерно, что эти внешние и внутренние усилия по реисламизации республики получили горячий отклик со стороны рядового населения Кыргызстана. В условиях экономической разрухи и развала привычных государственных структур, вызванных распадом СССР, многие кыргызстанцы нашли в религии точку опоры, новую систему координат.

Итогом этих разносторонних тенденций стала не только ощутимая реисламизация общества, но и выход ислама в Кыргызстане на качественно новый уровень. В отличие от советского времени, когда ислам существовал скорее как фактор национальной идентичности исторически мусульманских этносов страны[3], теперь он приобрел заметную роль в социальной, экономической и

[1] Мамаюсупов О., Мурзахалилов К., Маматалиев К. Ислам в Кыргызстане: тенденции развития. Ош, 2004. С. 24—25.

[2] Асанканов А. Кыргызы: рост национального самосознания. Бишкек, 1997. С. 215.

[3] Чотаева Ч. Этнокультурные факторы в истории государственного строительства Кыргызстана. Бишкек, 2005. С. 205.

политической жизни. Речь идет не только о возвращении ислама в публичное пространство республики после семидесяти лет существования, ограниченного рамками семейных и национальных традиций, но и о более серьезных структурных изменениях в обществе. Один из характерных признаков сдвига современного кыргызстанского общества в сторону ресакрализации — распространение феномена женского религиозного авторитета, свидетельствующее о растущей востребованности исламского «символического капитала» на постсоветском пространстве[4].

Феномен женского религиозного авторитета известен в исламе с давних времен. История знает женщин-проповедниц, суфийских святых, теологов, покровительниц религиозных объектов и преподавательниц религиозных школ[5]. Более того, в сфере так называемого народного ислама в Кыргызстане, вобравшего в себя богатое наследие местных домонотеистических культов, женщины традиционно играли роль духовных лидеров — хранительниц святых мест, руководительниц паломнических групп, народных целительниц и предсказательниц будущего, потомков мусульманских святых и т. д. Однако в постсоветском Кыргызстане, ставшим ареной молчаливого противостояния транснационального ислама с местными религиозными традициями и секулярным наследием советского прошлого, женский религиозный авторитет в исламе приобрел несколько иные, порой неожиданные формы. На передний план все чаще выходит общественная деятельность странствующих мусульманских проповедниц-дааватчы, лидеров женских мусульманских неформальных политических организаций (НПО), студенток Исламского университета Кыргызстана, активисток мусульманского киберпространства и т. п. Появление этих новых категорий женских религиозных лидеров, не имевших аналогов в доколониальном прошлом Кыргызстана, свидетельствует, что современную реисламизацию неверно отождествлять с банальным возрождением мусульманских парадигм, бытовавших на территории Кыргызстана до его присоединения к России. Напротив, распространение феномена женского религиозного авторитета в современном Кыргызстане — яркий пример трансформаций в религиозной жизни, вызванных модернизационными процессами XX в. и глобализацией нового столетия.

В рамках предлагаемой статьи мне хотелось бы остановиться на деятельности женского общественного движения «Мутакаллим» — официально — Прогрессивное общественное объединение женщин ислама «Мутакаллим» (ПООЖ «Мутакаллим»), олицетворяющего принципиально новую форму женского религиозного лидерства в мусульманской Центральной Азии. Особое внимание будет уделено кампании «Мутакаллим» по защите прав мусульманок Кыргызстана на

---

[4] Абашин С. О чем спорят религиозные лидеры в кишлаке: опыт антропологического анализа // Исламские ценности Центральной Азии: толерантность и гуманизм. Историко-философские и культурные аспекты / Под ред. Д. А. Алимовой: Материалы междунар. конф. Ташкент, 2008. С. 168.

[5] Kalmbach H. Introduction: Islamic authority and the study of female religious leaders // Bano M. & Kalmbach H. (eds.). Women, leadership and mosques. Changes in contemporary islamic authority. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 15—16; Додхудоева Л. Лидерство в культуре: Центральная Азия в древности и средневековье. Душанбе, 2003. С. 61—66.

ношение хиджаба в школах, а также при фотографировании на документы. Источниками для написания статьи послужили материалы местных и зарубежных СМИ, публикации ПООЖ «Мутакаллим» в социальных сетях, а также интервью автора с лидером движения «Мутакаллим» и по совместительству главой женского отдела Духовного управления мусульман (ДУМ) Кыргызстана, Жамал Фронтбек кызы, состоявшееся в ноябре 2013 г. в Бишкеке.

ПООЖ «Мутакаллим» было зарегистрировано на территории Кыргызстана в 1999 г., став первой официальной женской исламской организацией в Центральной Азии. С тех пор в республике было открыто семь филиалов движения. Целью организации стало распространение ислама и знаний о нем, защита прав женщин в семье и обществе, помощь в образовании и самореализации мусульманок Кыргызстана. Идейным вдохновителем и бессменным руководителем движения стала выпускница теологического факультета Исламского университета Жамал Фронтбек кызы. По словам лидера ПООЖ «Мутакаллим», до 2002 г. наиболее активную роль в его деятельности играли женщины старшей возрастной группы, отличающиеся религиозностью и располагающие временными ресурсами. Со временем ряды активистов движения стали все больше пополняться за счет молодых девушек и женщин. Сегодня ядро движения «Мутакаллим» составляет молодежь. Этот сдвиг отражает общую религиозную ситуацию в республике, где существенно выросла прослойка верующей молодежи, для кого ислам является осознанным выбором, а не данью традициям или частью этнической самоидентификации.

За время существования ПООЖ «Мутакаллим» происходила и эволюция его деятельности. Больше внимания в нем стало уделяться благотворительным акциям и социальным проектам в сотрудничестве с международными фондами и НПО, действующими на территории республики. «Мутакаллим» активно участвует в борьбе с домашним насилием, распространением ВИЧ/СПИДа, в помощи сиротам, детям-инвалидам и нуждающимся семьям; проводит просветительную работу среди женщин-заключенных, организует компьютерные курсы для девушек с последующим трудоустройством, благотворительные акции по сбору крови для больных анемией и т. п. Но, пожалуй, наибольший общественный резонанс имела кампания «Мутакаллим» по защите прав мусульманок на ношение хиджаба в школах, а также при фотографировании на документы.

Распространение практики ношения хиджаба, охватывающей все более широкие слои верующих женщин республики, — один из самых ярких символов реисламизации в Кыргызстане. Учитывая всю важность культуротворческой роли женщины[6], распространение нового женского дресс-кода в провинции, как и на улицах столицы страны — Бишкека — не могло не привлечь к себе внимание общественности и властных структур. Как показывает мировой опыт, новому государству всегда сопутствует образ «новой женщины»[7], и полемика вокруг «феномена хиджабизации» с момента его возникновения заключала в себе не столько гендерный подтекст, сколько рассуждения о перспективах развития

[6] Туйчиева С. История гендера в культуре Памира (конец XIX — начало XXI вв.). Душанбе, 2011. С. 23.

[7] Додхудоева Л. Указ. соч. С. 8.

республики. Вопрос о внешнем облике женщины стал одной из узловых проблем после провозглашения Кыргызстаном независимости. Именно поэтому кампания ПООЖ «Мутакаллим» по защите права мусульманок на ношение хиджаба вызвала большой резонанс как внутри республики, так и за рубежом. Правозащитные действия активистов «Мутакаллим» принесли видимые результаты, но общественная дискуссия вокруг этого вопроса, несомненно, далека от завершения и, видимо, будет приобретать все большую остроту по мере роста числа мусульманок, появляющихся в публичных местах республики в хиджабах или в парандже.

Первой акцией ПООЖ «Мутакаллим» по защите прав мусульманок на ношение хиджаба стала кампания за разрешение верующим женщинам фотографироваться в платке на официальные документы. По словам лидера движения Жамал Фронтбек кызы, то была одна из самых трудных кампаний за историю объединения. Начавшись в 2004 г., она завершилась лишь четыре года спустя, когда решением межведомственной комиссии в положение о паспортах граждан Кыргызстана был введен пункт, допускающий использование фотографий в головном уборе, не скрывающем овала лица, для женщин, чьи религиозные убеждения не позволяют показываться перед посторонними без головного убора. Чтобы добиться положительного решения комиссии «Мутакаллим» пришлось заручиться поддержкой 45 тыс. граждан республики. В ходе кампании движение неоднократно прибегало к помощи юристов и правозащитников, ссылалось на международную практику решения аналогичных вопросов. В частности, широко использовалось законодательство таких стран, как Россия и США.

Кыргызстан стал второй страной постсоветского пространства, признающей за мусульманками право фотографироваться на документы в хиджабе. До этого, в мае 2003 г., сходное решение было принято Верховным судом Российской Федерации в ответ на аналогичную кампанию, организованную мусульманскими активистками Татарстана. Не случайно в правозащитных действиях ПООЖ «Мутакаллим» отчетливо просматривается влияние Альмиры Адиатуллиной — женского религиозного лидера из Татарстана, победившего в нашумевшем «деле о хиджабе»[8]. Несмотря на наличие прецедента в практике крупнейшей страны СНГ, властям Кыргызстана потребовалось четыре года, чтобы достигнуть консенсуса относительно фотографий в хиджабах для официальных документов. Мусульманки получили право фотографироваться на документы с покрытой головой, при условии, что платки будут темных и не блестящих расцветок. Успех ПООЖ «Мутакаллим» вдохновил исламские организации в других странах постсоветского пространства, например в Азербайджане[9].

Второй массовой правозащитной кампанией ПООЖ «Мутакаллим» стала борьба за право носить хиджаб в учебных заведениях республики. Жалобы на директоров и учителей, запрещавших ношение хиджабов в учебных заведениях,

[8] Micinski N. R. Celebrating miss muslim pageants and opposing rock concerts: Contrasting the religious authority and leadership of two muslim women in Kazan // Bano M. & Kalmbach H. Op. cit. P. 249.

[9] Гусейнов Р., 2007. ДЕВАММ приветствует разрешение мусульманкам Кыргызстана фотографироваться на паспорт в хиджабе: http://www.1news.az/society/20070822052424511.html

поступали к «Мутакаллим» в течение более десяти лет, однако непосредственным толчком для развертывания кампании послужил приказ министра образования и науки Абдылды Мусаева от 19 февраля 2009 г. «О религиозной ситуации в образовательных организациях КР». В соответствии с ним, в уставы общеобразовательных учреждений в обязательном порядке вводилось новое требование к школьной форме, запрещавшее — с целью недопущения явлений религиозного экстремизма — элементы одежды, являющиеся религиозными символами. По существу, этот приказ налагал запрет на ношение хиджаба школьницами, студентками и преподавательницами Кыргызстана. Приказ министра образования вызвал волну возмущения со стороны граждан республики и правозащитных организаций, действующих на ее территории (в том числе и нерелигиозных). Так, уполномоченный по правам человека в Кыргызстане, Турсунбек Акун, выступил с соответствующим протеестом на заседании парламента, посвященном гендерной политике и правам женщин. Но ведущую роль в борьбе против запрета ношения хиджабов в учебных заведениях сыграло ПООЖ «Мутакаллим». По его инициативе за отмену запрета было собрано более 50 тыс. подписей, подано заявление в межрайонный суд. Не дожидаясь решения суда, Абдылда Мусаев поспешил внести изменения в приказ, придав ему скорее рекомендательный характер. На пресс-конференции 11 марта 2009 г. министр образования сообщил журналистам, что вместо запрета на ношение одежды, имеющей значение религиозного символа, новая версия приказа предполагает проведение разъяснительной работы среди школьников и их родителей о нецелесообразности ношения таких элементов одежды на территории учебных заведений[10].

На этом, однако, инцидент, связанный с ношением хиджаба в школах, не был исчерпан. К сентябрю 2011 г. в ПООЖ «Муткаллим» стало поступать небывалое количество жалоб на преподавателей и директоров школ, которые отказывались пускать на занятия школьниц в мусульманских головных уборах. Подобные действия руководства общеобразовательных школ Жамал Фронтбек кызы расценила как выполнение некоего негласного приказа нового министра образования Каната Садыкова. По этому факту, расцененному как нарушение прав мусульманок на получение образования, ПООЖ «Мутакаллим» созвало очередную пресс-конференцию и организовало перед зданием Министерства образования пикет под лозунгами: «Садыков, руки прочь от платка!», «Платок — это достоинство женщины!», «Платок — не преграда учебе!», «Не нарушайте наши права!». Ключевым моментом этой кампании стало участие муфтията Кыргызской республики в правозащитных акциях. Духовное управление мусульман КР не только высказалось в поддержку действий ПООЖ «Мутакаллим», но и открыло на своем сайте «горячую линию» для приема жалоб от девушек и их родителей, столкнувшихся с дискриминацией, связанной с ношением хиджаба в учебных заведениях. На сторону верующих стал и Совет правозащитников Кыргызстана, расценивший одностороннее решение о запрете хиджабов в учебных заведениях как недемократичное. Под давлением общественности министр образования

[10] АМИ TREND, 2009. В Кыргызстане сняли запрет на ношение платков в школах, ограничившись рекомендациями: http://www.trend.az/regions/casia/kyrgyzstan/ 1438230.html

Садыков был вынужден разослать по школам республики официальное письмо с разъяснением, что никакого приказа об отстранении от учебы учащихся, приходящих на занятия в хиджабах, не существует.

В сентябре следующего учебного года вопрос о ношении хиджабов в школах страны снова привлек к себе всеобщее внимание. Несмотря на письменное разрешение министра образования, директора школ нескольких областей республики отказывались допустить к занятиям школьниц в хиджабах. Новый виток конфликта привел к ужесточению требований и методов борьбы со стороны ПООЖ «Мутакаллим». Лидер движения Жамал Фронтбек кызы открыто выступила с требованием снять с должности министра образования Садыкова. По сути дела, ПООЖ «Мутакаллим» выдвинуло ультиматум: либо министр образования подпишет постановление о разрешении носить хиджабы в школах и, главное, обеспечит его выполнение на местах, либо «Мутакаллим» направит официальное обращение к премьер-министру и депутатам фракции СДПК, выдвинувшим его на должность, с требованием отказать Садыкову в поддержке. Во избежание эскалации конфликта министр образования издал приказ, подчеркивающий, что школьницам не запрещается носить хиджаб на территории учебных заведений.

Несмотря на, казалось бы, достигнутый консенсус в этом вопросе, в сентябре 2013 г. в который раз разразился скандал вокруг школьниц и хиджаба. Он развивался по традиционному сценарию: директора и учителя школ отказали в допуске к занятиям школьницам в мусульманских головных уборах под предлогом несоответствия их внешнего вида школьной форме. Министерство образования попыталось устраниться от конфликта, возложив принятие решения в отношении хиджабов на руководство самих школ, чем только усугубило ситуацию. В надежде устранить все недоразумения в рамках открытого форума, 10 сентября по инициативе ПООЖ «Мутакаллим» был организован круглый стол, куда был приглашен министр образования Садыков, представители ДУМ Кыргызстана, лидеры религиозных НПО, омбудсмен Кыргызстана и мусульманки, столкнувшиеся с дискриминацией в учебных заведениях. Представители министерства образования на круглый стол не явились, чем, по мнению лидера ПООЖ «Мутакаллим», продемонстрировали свою беспомощность в данном вопросе. Потеряв надежду на урегулирование проблемы, связанной с ношением хиджаба в школах и вузах страны, на уровне министерства образования, активисты ПООЖ «Мутакаллим» обратились с соответствующим запросом к спикеру парламента и президенту страны. Небезынтересно отметить, что в мае 2013 г. лидер движения, Жамал Фронтбек кызы была назначена руководителем отдела по работе с женщинами при молодежном крыле ДУМ Кыргызстана. По сути дела, это означает, что отныне в борьбе за право мусульманок носить хиджаб в учебных заведениях республики ПООЖ «Мутакаллим» и муфтият Кыргызстана выступают единым фронтом.

Вопрос о ношении хиджаба в образовательных учреждениях страны не решен до сих пор. Правозащитники ожидают очередного наплыва жалоб на дискриминацию мусульманок в учебных заведениях в мае и сентябре 2014 г. По мнению директора независимого аналитического исследовательского центра «Религия, право и политика» Кадыра Маликова, периодичность, с какой тема ношения платка возвращается в центр внимания кыргызстанских СМИ, застав

ляет заподозрить, что в подогревании конфликта вокруг нее могут быть замешаны спецслужбы иностранных государств. Не исключено, что речь идет о хорошо спланированной провокации мусульманской общины Кыргызстана. Запрет ношения хиджаба в учебных заведениях, введенный на волне массовой реисламизации, может расколоть кыргызстанское общество на светский и религиозный лагеря. Более того, по мнению К. Маликова, существует риск развязывания вооруженного конфликта по аналогии с Казахстаном, где запрет на ношение хиджаба привел к объявлению моджахедами «Джунд-аль халифата» в Афганистане джихада всей стране и лично президенту Назарбаеву[11].

Осознание потенциальных угроз, которые таит в себе продолжительная нерешенность вопроса о ношении хиджаба в учебных заведениях Кыргызстана, привело к попыткам граждански активной части населения примирить конфликтующие стороны на местах, не дожидаясь централизованного решения проблемы со стороны властей. Так, в целях предотвращения конфликта общественное объединение «Youth of Osh» провело в южных регионах республики общественные слушания с участием представителей школьной администрации, родителей и школьниц. Многообещающий пример подала средняя школа им. Тажиматова в Кара-Суйском районе, где по итогам собрания с участием имамов, правозащитников, родителей и учителей было принято компромиссное решение, разрешающее девочкам носить платок в школе, завязав его сзади, как косынку, а не на подбородке.

Споры вокруг ношения мусульманских платков в учебных заведениях всколыхнули кыргызстанскую общественность, выявив три основных направления полемики вокруг «феномена хиджабизации»: 1) соотношение светского и религиозного; 2) национальные традиции и внешнее культурное влияние, сопутствующее процессу реисламизации; 3) женская эмансипация и роль женщины в исламе. Характерно, что, по мнению Жамал Фронтбек кызы, выявленные противоречия в значительной степени надуманны, а полемика по этим вопросам сплошь и рядом сводится к навешиванию ярлыков на ПООЖ «Мутакаллим». Особенно беспочвенными лидеру движения кажутся выпады со стороны представителей национальной интеллигенции (в частности, Фонда возрождения духовного наследия кыргызов), по мнению которых, распространение хиджаба попирает традиции титульного населения республики, согласно которым девушки ходили с непокрытой головой вплоть до замужества. ПООЖ «Мутакаллим» нередко обвиняют в стремлении привить местному населению чуждые ему арабские обычаи. Чтобы доказать обратное, под руководством ПООЖ «Мутакаллим» были разработаны специальные модели женской мусульманской одежды с ярко выраженным национальным колоритом. Все модели щедро украшены народными орнаментами, а входящий в них платок, хотя и закрывает волосы, шею и уши, по форме больше напоминает традиционные кыргызские женские головные уборы — элечек, тебетей или шлемовидный свадебный убор, — нежели хиджаб. Во время интервью Жамал Фронтбек кызы

[11] Информ. агентство Tushtuk. 16 сент. 2013.

сообщила автору статьи, что ПООЖ «Мутакаллим» намерено рекомендовать эти модели одежды муфтияту и министерству образования для создания единой формы для школьниц-мусульманок и студенток мусульманских учебных заведений. Более того, по словам лидера движения, «Мутакаллим» призывает мусульманок Кыргызстана отказаться от черных одеяний, распространенных в Саудовской Аравии, поскольку этот вид одежды непривычен для местного населения и привлекает излишнее внимание[12].

Не менее беспочвенными Жамал Фронтбек кызы кажутся обвинения в том, что «хиджабизация» ведет к снижению социальной активности женщин, их маргинализации и в конечном счете вытеснению из сферы общественной деятельности в сугубо домашнюю патриархальную среду. Аргументируя свою точку зрения, Жамал Фронтбек кызы ссылается и на собственный пример. По ее словам, ношение хиджаба никогда не мешало ее образованию, проявлению лидерских качеств и активной жизненной позиции. Впрочем, лидер движения не отрицает того, что в Кыргызстане сложилось множество клише относительно женщины в мусульманском платке: экстремизм, необразованность, провинциальное происхождение, отсутствие представлений о красоте и здоровом образе жизни, инертность и покорность воле мужчин и т. д. Борьбу с подобными стереотипами ПООЖ «Мутакаллим» считает одним из важнейших направлений своей деятельности. Так, при поддержке движения в Бишкеке ежегодно организуется показ мусульманских женских нарядов. По словам Жамал Фронтбек кызы, это мероприятие преследует двоякую цель: с одной стороны, привить кыргызстанской общественности понимание того, что женщина в хиджабе — это норма, а не скрытая угроза; с другой стороны, помочь самим мусульманкам осознать, что платок — не препятствие для полноценной и насыщенной жизни, в которой есть место и моде, эстетике и хорошему вкусу. В стратегию ПООЖ «Мутакаллим» по развенчанию мифов о женщинах в хиджабах вписывается и последняя массовая акция, организованная движением, — проведенный 5 ноября 2013 г. велопробег с последующей сдачей крови в пользу беременных женщин, страдающих малокровием. Это мероприятие, проведенное при поддержке муфтията и столичной мэрии, широко освещалось национальной прессой и привлекло внимание общественности.

Деятельность ПООЖ «Мутакаллим» в лице его лидера — Жамал Фронтбек кызы — яркий пример того, как плоды модернизационных программ советского периода могут служить инструментами ресакрализации современного кыргызстанского общества. Образование, социализация, трудоустройство и политическое воспитание «женщин советского Востока» в конечном итоге способствовали появлению совершенно нового типа активисток движения за возрождения ислама — всесторонне, в том числе политически, образованных, хорошо знающих свои права, комфортно чувствующих себя на людях и эффективно использующих в своей деятельности последние достижения науки и техники. Свидетель-

[12] Личное интервью автора с лидером ПООЖ «Мутакаллим» Жамал Фронтбек кызы. Бишкек, ноябрь 2013 г.

ство тому — сугубо светские методы, используемые «Мутакаллим» для борьбы за право ношения хиджаба (сбор подписей под петициями, пикеты у зданий правительственных учреждений, судебные иски в правоохранительные органы, пресс-конференции и круглые столы, открытые письма политикам и т. д.), детально разработанные пиар-акции (показ мод, велопарш), а также активное присутствие в киберпространстве республики через официальный веб-сайт, социальные сети — такие как facebook и «Одноклассники». Показательна в этом смысле и биография самой Жамал Фронтбек кызы, родившейся в 1976 г. в светской семье и с детства мечтавшей стать первым секретарем обкома. Воспитанная дедом — ветераном Великой Отечественной войны, Жамал росла политизированным ребенком, уже с юных лет обладала нетипичными лидерскими качествами. Кроме высшего религиозного образования (у нее диплом теолога Исламского университета Кыргызстана), Жамал Фронтбек кызы имеет два светских высших образования, в том числе юридическое, что позволяет ей со знанием дела проводить правозащитные кампании. Привыкшая к организаторской работе и выступлениям перед большой аудиторией еще со студенчества, когда она выполняла обязанности старосты курса, Жамал Фронтбек кызы легко справляется с публичной стороной своей работы и философски относится к критике со стороны как светских, так и религиозных слоев населения. Поздно вышедшая замуж, по меркам Кыргызстана (после тридцати), она не стала приносить свою общественную деятельность в жертву традиционно женским домашним обязанностям. Имидж и деятельность Жамал Фронтбек кызы вполне отвечают духу новой волны исламского феминизма, активистки которого ратуют за возвращение норм мусульманского общежития, но при этом не мыслят женщину замкнутой в домашнем пространстве, осознавая всю важность своей публичной деятельности для общества[13].

[13] Додхудоева Л. От ислама к секуляризму и обратно в ислам? «Женский вопрос» в мусульманских сообществах в XX — начале XXI вв. Ч. 1. Душанбе, 2013. С. 140.

Г. Ю. Ситнянский

«Забытая империя». Народ мангу и его отношения с киргизами и другими кипчакскими этносами

Несколько лет назад в киргизском интернет-издании «Газета» появилась статья директора Института этнологии Кыргызстана Табылды Акерова, которая, помимо всего прочего, затрагивает проблему этнической истории народа мангу, жившего на Дальнем Востоке по крайней мере до XII в. и прославившегося в связи с войной против чжурчжэньской империи Цзинь. Киргизский автор пишет о соседстве народа мангу с древними киргизами[1].

История народа и «героев степи» (если исходить из контекста, скорее, тайги. — *Г. С.*) — великанов-мангу изложена в сочинениях XII—XIII вв. «Сунмо цзивэнь» и «Да Цзинь го чжи» (далее — ДЦГЧ) и некоторых других. Об этом народе написано немало работ, однако происхождение, этническая принадлежность и дальнейшая история мангу остаются туманными. Что касается их этнической принадлежности, по одной версии (ее придерживаются, например, М. В. Воробьев, Л. Н. Гумилев, Е. И. Кычанов, Э. В. Шавкунов), мангу отождествляют с монголами, по другой (скажем, авторов пятитомника «История Сибири») — считают союзом ульчских племен, расселенных в средневековье на значительно большей территории, чем теперь. Мне обе точки зрения представляются ошибочными. Соответственно, вызывают сомнения и мнения относительно происхождения мангу. И еще того больше представления об их истории после XIII в.

Мангу, или мангузцы, получили известность еще в период расцвета киданьской Ляоской империи. Они жили к северо-востоку от чжурчжэньских племен, занимая, по-видимому, территорию бассейна Нижнего Амура. Чжурчжэни и кидани называли их «мэну», «мэнгу» (иногда «мэнгусы»). Авторы «Истории Сибири» предполагают, что это — самоназвание ряда племен, происходящее от имени реки, на которой они жили. Ульчи и теперь называют Амур «Мангу», что означает река, или вода. Так что смысл этнонима «мангу» близок понятию «поречане» и его носили представители союза ульчских племен.

Источники XII в. рисуют мангу рослыми, в восемь футов высоты, людьми. Они не ели вареного мяса, питаясь сырой олениной. Охотники мангу славились исключительно острым зрением — их глаза, не разъеденные чадом костров для приготовления пищи, обладали способностью видеть вдаль на 10 ли (около

[1] Акеров Т. Чингисхан кыргызских кровей? // Газета. № 377: http://www.pr.kg/gazeta/number377/137.

5 км), различая мельчайшие предметы. Им приписывали даже способность видеть ночью. Мангу владели искусством изготовлять латы из рыбьей кожи, не пробиваемые для стрел.

Отношения между мангу и чжурчжэнями вначале были дружественными. Во время борьбы с киданями чжурчжэни часто «занимали войска» у мангу, которые храбро сражались с Ляо. Очевидно, это была не помощь подчиненного вассала сюзерену, а содействие равноправного партнера и союзника; эта помощь была оказана в ответ на определенные обещания чжурчжэней, которые те должны были выполнить после победы над Ляо. По крайней мере, дальнейшие трагические события и войну на севере прямо связывают с тем, что, укрепившись, Золотое государство не наградило мангу, как это было обещано, из-за чего между ними и возникло неудовольствие. Мангу не забыли обещания чжурчжэней и их коварства, «все поколения отложились в душе от них». Они не просто «отложились», но постоянно тревожили северные границы Золотой империи, вторгаясь за «большую реку» (пограничную, речь о ней пойдет ниже. — *Г. С.*) и опустошая пограничные районы. Строительство крепостей и застав на границе не спасало от набегов. Чжурчжэням то и дело приходилось откупаться от беспокойных соседей «посылкой рабов, драгоценностей и материй», после чего они обычно «располагались к согласию и возвращались с войском назад».

Наконец, с вступлением в 1135 г. на престол Сицзуна, полководцы империи Цзинь решили разгромить мангу внезапным ударом. Под руководством Учжу войска чжурчжэней напали на земли мангу, «когда они не ожидали», и разбили их войска. Это событие стало переломным в отношениях между прежними союзниками. Цель чжурчжэней присоединить амурские земли к своей империи «окончательно лишила привязанности (к ним) мангусцев». Началась открытая война. Сицзун направил на север большой экспедиционный корпус во главе с темником Хушаху. Борьба Хушаху с мангу продолжалась около трех лет. В 1139 г. Хушаху вынужден был повернуть назад, так как «у него истощился провиант». Однако вряд ли это была действительная причина. Судя по военному эпизоду, имевшему место на обратном пути, он бежал со своим войском из страны мангу, не добившись успеха. Возле Кайлиня (близ Верхней столицы империи Цзинь, располагавшейся примерно на месте современного Харбина)[2] остатки армии Хушаху были настигнуты мангу и полностью разгромлены.

Императорский двор охватил ужас. Его войска, неизменно побеждавшие киданей и китайцев, ничего не могли поделать с мангу. Во главе новой цзиньской армии, брошенной на север против мангу, снова стал Учжу. Судя по численности войска (80 тыс.!), Сицзун решил окончательно разделаться с мангу. Но Учжу «не успел ничего сделать в несколько лет».

В 1147 г. император отправил посла заключить мир с мангу. Чжурчжэни никогда еще не заключали такой мир ни с кем. По условиям договора, чжурчжэни уступали им 27 крепостей к северу от р. Сипинхэ, а также обязались выплачивать ежегодную дань коровами, баранами и хлебом! Правда, император попытался сделать хорошую мину при плохой игре: пожаловал вождю мангу Аоло

[2] Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. — 1234 г.). М., 1975. С. 112—113, 162.

титул государя Мэнфу. Но Аоло не принял титула; мало того, к негодованию императора Золотой империи, вождь мангу поставил себя в один ранг с ним. Он объявил себя императором Цзуюанем, назвал свои земли Великим мангуским государством и объявил девиз своего правления, назвав его Тяньсин.

Чжурчжэни не смирились с поражением, и война вскоре возобновилась. «Чжурчжэни несколько раз сражались, но никак не могли победить». Со своей стороны, Цзуюань «постоянно производил беспокойства на границе». Наконец чжурчжэни вынуждены были послать на север самые отборные и надежные войска; по утверждению Мэнхуна, составителя первого варианта цзиньской истории, вскоре после этого Великое Мангуское государство пало. Однако оно упоминалось еще в 1200 г.[3], хотя, возможно, уже как вассал Цзинь: известно, что в 1178 г. цзиньские императоры создали ополчения из «варваров» девяти народов, в том числе и мангу[4]. Но ничто не говорит о том, что тогда или позднее Цзиням покорились *все* мангу. В многочисленных свидетельствах об уплате дани чжурчжэням окрестными народами — сунским Китаем, Кореей, киданями и т. д. — нет никакого упоминания о приношении Цзиням дани племенами, жившими к северо-востоку от их земель. Единственное исключение — упоминание в ДЦГЧ (1186) о принесении дани одиннадцатью племенами «восточных варваров»[5], однако не ясно, были ли мангу в их числе.

Но при этом в источниках не указано местоположение страны мангу. Народ как бы «потерялся». История знает подобные примеры. Так на 3 тыс. лет было «забыто» великое Хеттское царство (Малая Азия, XVIII—XII вв. до н. э.). Лишь в XIX в. было обнаружено, что в египетских источниках эпохи Нового царства упоминаются некие «хету» — в качестве главного врага Египта. После сопоставления этого названия с «хитти» из Библии и страны «Хатти» из ассирийских источников был сделан вывод, что речь идет об одной и той же великой державе древности.

Вероятно, так же была «забыта» и держава Мангу. Поэтому некоторые авторы помещали ее не на северо-восток от империи Цзинь, а на северо-запад, хотя тот факт, что от чжурчжэней мангу отделяла «большая река», явно говорит в пользу дальневосточной локализации. Чтó это за «большая река» — не ясно: возможно, Амур, однако Э. В. Шавкунов, ссылаясь на эпизод о разгроме армий Цзинь близ нынешнего Харбина, полагает, что это, скорее, Сунгари: едва ли, считает он, мангу могли преследовать чжурчжэньскую армию на несколько сот километров вглубь вражеской территории[6]. М. В. Воробьев, отождествляющий мангу с монголами, расшифровывает «их северо-восточную от Цзинь локализацию» не по отношению к исконно чжурчжэньским земелям, а по отношению к завоеванному Цзинями Северному Китаю[7], но это — явная натяжка, учитывая, что одна из столиц Золотой Империи находилась на месте нынешнего Харбина. Кстати,

[3] История Сибири. В 5 т. Т. 1. Древняя Сибирь. Л., 1968. С. 334—335.

[4] Воробьев М. В. Указ. соч. С. 192.

[5] Там же. С. 328.

[6] Шавкунов Э. В. Культура чжурчжэней-удигэ XII—XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990. С. 184—185.

[7] Воробьев М. В. Указ. соч. С. 330.

Э. В. Шавкунов тоже считает мангу монголами, но помещает их государство в Приамурье[8].

Отождествление мест обитания мангу и монголов, вполне вероятно, — заблуждение. (Вспомним, что земли хеттов, опираясь на упомянутые выше источники, искали где-то в Сирии. Лишь в начале XX в., когда было раскопано малоазиатское городище Богазкей и чешский лингвист Б. Грозный расшифровал хеттские письмена [1915], хеттскую державу поместили, наконец, там, где она в действительности находилась, — в Малой Азии.)[9] Но ведь в XII в. н. э. Нижнее Приамурье и Приморье были, по существу, такой же периферией цивилизации, как во II тыс. до н. э. — Малая Азия, так что мангу — эти «хетты Дальнего Востока» — вполне могли «потеряться».

Остается невыясненной и этническая принадлежность мангу. Как уже говорилось, часть авторов видит в мангу ранних монголов, переименовывая, например, Аоло в Хабул-хана[10]. Однако на монголов, как и на тюрков, люди, питающиеся сырой олениной и изготовляющие панцири из рыбьей кожи, совершенно не похожи, да и от известных историкам и этнографам ульчей сильно отличаются. Между тем, источники XII в. не считают мангу и монголов родственными этносами, указывая, что их разделяет расстояние в несколько тысяч ли (ДЦГЧ)[11]; есть и компромиссная версия — утверждение, что «государство мэнгу состоит из двух частей, отстоящих друг от друга на несколько тысяч ли»[12].

А современный киргизский автор, упомянутый в начале настоящей статьи, отождествляя, как и авторы «Истории Сибири», мангу с ульчами, не исключает в то же время, что они представляли собой даже… прибайкальское крыло енисейских кыргызов! «Как нам кажется, — пишет он, — этноним "мангу" соответствует названию этого этноса (кыргызов. — *Г. С.*) и восходит к тюркскому слову "манн" (человек) и "куу" (бледнолицые, или потомки белого лебедя, куманды, куман)». Т. е. человек, имеющий резкие европеоидные черты, отличающие его от других монголоидов.

В свете аналогии с ульчами не понятно, правда, утверждение этого автора, что область мангу «тождественна с владением Ус в Туве» (очевидно, имеется в виду упоминаемый Рашид ад-Дином этноним «усуту мангун». — *Г. С.*). Т. Акеров ссылается на Рашид-ад-Дина, изображающего владение Мангу как одну из четырех областей страны Алакчын, помещенной автором на востоке от енисейских кыргызов[13]; нельзя, однако, забывать, что персидский автор писал на основе источников не старше XIII в. и подробностей расселения дочингисовых племен Восточной Азии, в том числе мангу, мог просто не знать.

---

[8] Шавкунов Э. В. Указ. соч. С. 49.

[9] История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. Передняя Азия, Египет. М., 1988. С. 121.

[10] Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1993. С. 401—403; Кычанов Е. И. Жизнь Темуджина, думавшего покорить мир. Бишкек, 1993. С. 43—45.

[11] Воробьев М. В. Указ. соч. С. 330.

[12] Кычанов Е. И. Монголы в VI — первой половине XII вв. // Дальний Восток и соседние территории в Средние века. История и культура Востока Азии. Новосибирск, 1980. С. 145—146.

[13] Акеров Т. Указ. соч.

Между тем упомянутое соседство мангу с киргизами может иметь куда более простое объяснение. Во второй половине IX в., после разгрома Уйгурского каганата енисейскими кыргызами, на территорию государства Бохай (народ которого был не то близким родственником, не то прямым предком чжучжэней), расположенного в Приморье и Восточной Маньчжурии, мигрировала группа уйгурских племен, в число которых входили племена теле. Э. В. Шавкунов отождествляет их с племенами тели в государстве Бохай[14]. Впрочем, М. В. Воробьев полагает, что «тели» — это мохэское (т. е. проточжурчжэньское) племя, появившееся в Центральной Маньчжурии еще в IV в.[15] Но если даже это и так, сам этот автор отмечает, что в X — начале XII вв. тели жили на границе нынешних Хабаровского и Приморского краев, а теле — в среднем течении Нонни, по соседству с фуюй (о них ниже)[16], и признает, что и тели, быть может, напрямую не связаны с чжурчжэнями[17].

Как известно, позднее многие телеские племена вошли в состав ряда тюркских этносов, в том числе и киргизского; однако в 847 г. на земли мэнгу пришли и сами енисейские кыргызы: их 70-тысячная конная армия прошлась по землям мангу, предоставивших убежище их врагам — уйгурам[18]. Добавим, что к тому времени под контролем енисейских кыргызов находились уже и территории Южного Алтая и Верхнего Иртыша, населенные кипчаками и другими тюрками — предками современных киргизов (тогда енисейские кыргызы и передали последним этноним «кыргыз»). Не исключено, что предки киргизов также принимали участие в походе 847 г. Впрочем, об этнических контактах ничего не говорится. Да и вряд ли, учитывая воинственность мангу, даже доблестные кыргызы — бесспорные гегемоны Внутренней Азии в то время — сумели сколько-нибудь надолго закрепиться на их землях; по крайней мере, выгнать теле из Маньчжурии, как мы видели, им так и не удалось.

Но если киргизско-мангуские контакты IX в. — предмет догадок, то в XIII в. кипчакские племена — предки киргизов — переселились (или были переселены) из Илийско-Иртышского междуречья в Северо-Западную Монголию. В официальной летописи китайско-монгольской империи «Юань-ши», относящейся к годам правления Великого хана Хубилая (1260—1294), упоминается, что в районе Каракорума проживали 75—100 тыс. кипчако-киргизов. В 1293 г. Хубилай расселил некоторое число киргизов в местности Наянь, в Северной Маньчжурии, около р. Амур[19]. Проживание киргизов в Маньчжурии нашло отражение, в частности, в эпосе «Манас» — там неоднократно упоминаются «киргизы из страны Манджу»; лишь после падения власти Чингизидов в Китае, в конце

[14] Шавкунов Э. В. Проявление «звериного стиля» в искусстве чжурчжэней // Археологические материалы по древней истории Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1978. С. 87—89.

[15] Воробьев М. В. Указ. соч. С. 27.

[16] Там же. С. 33.

[17] Там же. С. 53.

[18] Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. М., 1969. С. 94.

[19] Кафаров П. И. (Палладий). Дорожные заметки по пути от Пекина до Благовещенска, через Маньчжурию в 1870 г. // Известия РГО. СПб., 1871. Т. 4. С. 446.

XIV—XV вв., киргизские племена вернулись из Монголии и Маньчжурии в Илийско-Иртышское междуречье. А ведь указанные места в Маньчжурии не так уж удалены от мест проживания Мангу полутора-двумя веками ранее. При этом, если мангу были покорены чжурчжэнями к концу XII в., то сам народ за столетие с небольшим бесследно исчезнуть не мог.

Возникает вопрос: куда делся народ мангу в дальнейшем? И кто были они вообще? Ответ на первый вопрос достаточно банален: растворились среди других народов. Не ясно только, среди каких именно. А вот со вторым вопросом — посложнее.

Я уже упоминал некоторых авторов, отождествлявших мангу (или мэнъу) с монголами. Так одно время считала и Л. Л. Викторова[20]. Однако в более поздних работах, например, в фундаментальном труде «Монголы», она пришла к выводу, что, поскольку множественное число от слова «монгол» — не «монгут», а «монгол-чууд», такое отождествление сомнительно. К этому следует добавить, что в «Сокровенном сказании» (п. 46), наряду с монголами, упоминаются и «монгуты». Правда, при этом монголы и монгуты (мангуты) считаются связанными общим происхождением. Так или иначе, китайские авторы считали древних мангу то частью шивэй (т. е. монгольских племен), то частью мохэ (тунгусо-маньчжурских племен).

Е. И. Кычанов отмечает, что в древности монголы могли жить в Маньчжурии, между р. Нонни и Малым Хинганом, но не позднее X в. они ушли оттуда на территорию нынешнего Забайкалья и Восточной Монголии[21]. По китайским данным, в VI—VII вв. примерно там же, в бассейне Нонни, севернее Ляохэ, жили монголоязычные кидани[22]. А к северу от киданей (в верхнем течении Нонни) жили племена шивэй, которых принято считать предками татар, будущих соперников монголов Чингис-хана. Туда их поместила Л. Л. Викторова[23]; японский же ученый Комаи Есиаки сообщает, что *мэнъу* (выделено мной. — *Г. С.*) шивэй в VIII в. жили и востчнее, по южному берегу Амура, вплоть до впадения в него Сунгари, а также на запад, до Малого Хингана[24].

Согласно старой истории династии Тан (618—907) «Цзю Таншу», мэнъу шивэй проживали также по северным берегам реки Яоюехе — вероятно, Танванхэ (северный приток Сунгари). Но не только. В той же «Цзю Таншу» сообщается, что государство мэнъу шивэй простиралось: на восток — до хэйшуй мохэ (мохэ в то время жили восточнее верхнего и среднего течения Сунгари — от нынешнего Муданьцзяна на севере и хребта Чанбайшань — на юге)[25], на запад — до тюрок (туцзюэ) (т. е. примерно до хребта Большой Хинган. — *Г. С.*), на юг — до преде-

[20] Викторова Л. Л. К вопросу о расселении монгольских племен на Дальнем Востоке в IV в. до н. э. — XII в. н. э. // Уч. зап. ЛГУ. 1958. № 258. С. 41—67.

[21] Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 13.

[22] Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 75.

[23] Викторова Л. Л. Указ. соч.

[24] Цит. по: Викторова Л. Л. Монголы. М., 1980. С. 161.

[25] Государство Бохай (698—926 гг.) и племена Дальнего Востока России / Отв. ред. Э. В. Шавкунов. М., 1994. С. 23.

лов земли киданей (бассейн Ляохэ. — *Г. С.*). Это примерно совпадает с ареалом расселения монголов до X в. и киданей в бассейне р. Нонни — в более позднее время. А вот на север владение мэнъу шивэй *доходит до моря* (курсив мой. — *Г. С.*)[26]. О каком море может идти речь? Вероятно, только об Охотском, которое севернее устья Амура глубоко вдается на запад в территорию нынешнего Хабаровского края.

Далее, «в их стране зимой много инея и снега» (что вполне подходит и к монгольским степям), однако и «много туманов и дождей» (а вот это больше походит на тайгу Восточного Приамурья и Северного Приморья). Кроме того, «в качестве домашних животных там годятся собаки и свиньи». Это совсем не похоже на степных скотоводов: те свиней не держали, зато обычные для степняков лошади, овцы или даже коровы в тексте не упоминаются. Даже у чжурчжэней конь был первым по важности домашним животным — важнее свиньи[27]. Зато у предков нивхов, которых многие этнографы считают палеоазиатским народом, еще в конце II — середине I тыс. до н. э. (янковская культура) основу хозяйственной деятельности, наряду с морскими промыслами, составляли свиноводство и собаководство[28]. Более того, тунгусо-маньчжурские этносы до сих пор называют свинью словами, сходными с ее нивхским названием — «олгон»[29].

Но еще интереснее для нас расстояния, упоминаемые в «Цзю Таншу». «Их (мэнъу шивэй. — *Г. С.*) государство находится на северо-востоке от столицы на расстоянии 7000 ли». Столицей Китая в эпоху династии Тан, как известно, был г. Чанъань, теперь Сиань. Далее говорится, что «они живут к северо-востоку от области Лючэнцзюнь (г. Чаоян, пров. Ляодун), самые близкие — на расстоянии 3500 ли, самые дальние — 6200 ли»[30]. Современная китайская мера длины — ли — ныне составляет примерно 500 м, в древности она равнялась приблизительно 400 м[31]. Мне не известно, какой была длина ли во времена династии Тан, но так или иначе, мэнъу шивэй жили на расстоянии 2800—3500 км к северо-востоку от Сиани и 1400—3100 км к северу от Ляодуна. Указанные координаты примерно соответствуют территории, занимаемой сегодня Хабаровским краем и восточной частью Амурской области. Таким образом, во времена империи Тан «мэнъу шивэй» жили не только в бассейне р. Нонни, но и за Амуром, гораздо севернее тех мест, куда когда-либо заходили как монгольские, так и тунгусо-маньчжурские этносы Дальнего Востока (кроме эвенков и эвенов).

И хотя мангу, проживая на границе тех и других, вероятно, унаследовали те или иные черты как первых, так и вторых, из-за чего китайским авторам VIII—XII вв. трудно было их разграничить[32], однако народ, питающийся сырой олениной и изготовляющий непробиваемые для стрел панцири из рыбьей кожи, как

[26] Цит. по: Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 9.

[27] Воробьев М. В. Указ. соч. С. 87.

[28] Ермолова Н. М. Остатки млекопитающих из раковинных куч полуострова Песчаного // Материалы и исследования про археологии СССР. М., 1963. Вып. 112. С. 344—348.

[29] Шавкунов Э. В. Культура чжурчжэней-удигэ... С. 31.

[30] Цит. по: Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 9—10, 13.

[31] Юань Кэ. Послесловие // Мифы Древнего Китая. М., 1965. С. 448.

[32] Викторова Л. Л. Монголы. С. 161—162.

уже говорилось, не похож не только на степняков — тюрков и монголов, но и на современных коренных обитателей Хабаровского и Приморского краев. Отождествление мангу с предками ульчей, на наш взгляд, является натяжкой — хотя бы потому, что в ульчских исторических преданиях нет упоминаний о Великом Мангуском государстве.

Зато мангу имеют сходство с некоторыми древними насельниками этих мест циркумполярного происхождения. Так, у нарымских селькупов бытуют легенды о народе Мадет-куп: это лесные люди-звери, злые, жестокие и беспощадные, жившие под землей, причем совсем недавно («лет сто назад оставалось шесть таких зверей») и охотившиеся на диких оленей[33]. На это похожи предания ненцев о народе «сихиртя», будто бы жившем некогда на полуострове Ямал. Сихиртя отличались от ненцев по языку. Они жили в землянках, носили глухую, а не распашную, как ненцы, верхнюю одежду, охотились на рыбу и морского зверя, а потом «ушли навсегда под землю», где будто бы живут и теперь, выходя иногда по ночам на земную поверхность. Причем исчезновение сихиртя относится к сравнительно недавнему времени: ненцы рассказывали В. Н. Чернецову в 1920-х гг., что «еще четыре-шесть поколений назад» (т. е. между 1770-ми и 1820-ми гг.) сихиртя встречались на Северном Ямале, а потом исчезли. Существование сихиртя подтверждают русские летописи XI в., арабские источники немного более раннего времени, а Ламартиньер будто бы встречал их даже в 1653 г.

Материальная культура также зафиксировала следы пребывания палеоазиатов на Обском Севере — об этом говорит сходство землянок усть-полуйской культуры с эскимосскими, оленьих уздечек местного населения — с чукотскими, наличие в местных самодийских языках ряда слов восточно-палеоазиатского происхождения (названия животных, меховых вещей)[34].

У якутов, чьи предки пришли в места своего нынешнего обитания сравнительно недавно, в XIII—XIV вв., широко распространена легенда о таинственных людях (или духах) чучуна. По якутским преданиям, чучуна «обросли шерстью» (это может относиться к чрезмерно лохматой меховой одежде), голова у них «как бы срослась с туловищем, шеи не было. Челюстей у них не было, и жевать они не умели. Когда ели, пищу проталкивали плечами, поднимая их и опуская и тем самым сокращая грудную клетку». И. С. Гурвич сравнивает эти сведения с сообщениями русской летописи XI в. о какой-то «самояди» (сихиртя?), у которой голова тоже будто бы срослась с туловищем, а рот был на животе[35]. Очевидно, что такими они представлялись тем, кто впервые видел глухую одежду палеоазиатов с капюшоном. Якуты, населяющие низовья Лены, представляли чучунов как некое крайне агрессивное и враждебное племя, причем жившее опять-таки в землянках[36]. Вообще, на большое влияние позднеолитического дотунгусского

[33] Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск, 1972. С. 138—139, 145.

[34] Чернецов В. Н., Мошинская В. И. В поисках древней родины угорских народов // По следам древних культур. От Волги до Тихого Океана. М., 1954. С. 163—192.

[35] Гурвич И. С. Таинственный чучуна. М., 1975. С. 35—36.

[36] Там же. С. 56—61.

населения Ленского бассейна на современных якутов указывают самые разные данные — от ДНК до местной керамики[37].

Следы палеоазиатского влияния также просматриваются в орнаментах — эвенков, эвенов, долган. В настоящее время орнамент палеоазиатского образца распространен на запад до р. Лены, а на юг — до широты Якутска, а прежде он был распространен на запад до Енисея при примерно той же южной границе[38].

Словом, в древности эти народы были расселены в Сибири достаточно широко — до Тюменского Севера на западе и до Якутска — на юге. А не мог ли ареал их проживания простираться еще дальше к югу, например, в бассейн Амура, где помещают мангу?

С точки зрения ответа на этот вопрос интересен гидроним с окончанием «*-дон*». Например, правый приток Амура — р. Анюй — в XIX в. был известен под именем *Дондон*[39]. Топонимы, содержащие слог *«дон»,* обычно связывают с иранскими народами; общеизвестно широкое их распространение на территории Великой Степи и Средней Азии. Однако для Амура, где пребывание иранцев, мягко говоря, проблематично, А. М. Малолетко предлагает другое объяснение происхождения такого гидронима — юкагирское, приводя в качестве аналогии название одного из притоков Колымы — Коркодон[40]. Пребывание юкагиров на Амуре во второй половине XVII в. доказано В. А. Туголуковым[41]: берега Амура, вверх от впадения в него р. Дондон (Анюй), населяла группа «янты» (юкагиры-яндинцы), от нее-то и происходит это название[40].

Связь мангу с территорией современного Хабаровского края и наличие в здешних местах многочисленных следов пребывания палеоазиатов заставляют уделять больше внимания истории этого региона.

Как уже говорилось, мангу изготовляли латы из рыбьей кожи. Так вот, культура «рыбьекожих» существовала в Приамурье уже в IV тыс. до н. э. На это указывают археологические данные. Народы Амура — рыболовы — значительно раньше, чем охотничьи племена, перешли к оседлому образу жизни: рыбная ловля не требовала постоянного перемещения. В свою очередь, оседлость способствовала развитию культуры, усложнению социальных отношений. Но кто они были? Палеоазиаты? И если да, то кто — протонивхи или кто-то другой?

Так вот, в неолите (VIII—III тыс. до н. э.) существовала Амурская культура, занимавшая территорию, где сегодня располагаются Хабаровский край, бóльшая часть Амурской области (кроме долины самого Амура), а также, может быть, северо-восток Маньчжурии. Таким образом, ее ареал практически совпадает с ареалом культуры «рыбьекожих». Кроме того, носители ее постепенно пересе-

---

[37] Гоголев А. И. Якуты. Якутск, 1993. С. 94.

[38] Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М., 1963. С. 237—269.

[39] Семенов П. П. Географическо-статистический словарь Российской Империи. Т. 1. СПб., 1863. С. 80.

[40] Малолетко А. М. Палеотопонимика. Томск, 1992. С. 130.

[41] Туголуков В. А. Предание об исходе юкагир на острова и «за море» // Сов. этнография. 1986. № 4. С. 94—100.

лились и на Сахалин[42]. Между тем, предки нивхов, как доказал Л. Я. Штернберг, тоже переселились на Сахалин с материка[43]. Очевидно, Амурская культура, «рыбьекожие» и палеоазиаты-протонивхи — одно и то же.

Но у Амурской культуры была куда более древняя предшественница — Селемджинская культура, датируемая XXIII—VIII тыс. до н. э.[44] Таким образом, первоначально палеоазиаты жили в глубинных, таежных районах, по северным притокам Амура. Их главным занятием была охота на лосей и оленей; однако по мере продвижения к морскому побережью постепенно происходило распространение речного, а потом и морского рыболовства. Роль рыболовства у селемджинцев возрастала в последние 1000—3000 лет существования их культуры, т. е. с XI до IX тыс. до н. э., хотя основным занятием оставалась охота[45].

По всей видимости, замещение охоты рыболовством продолжалось и у потомков селемджинцев. Постепенно, не позднее IV тыс. до н. э., палеоазиаты изобрели (или переняли у морских народов) доспехи и вообще одежду из рыбьей кожи. Они смогли эффективнее осваивать новые территории и около рубежа IV—III тыс. до н. э. заселили Камчатку, а затем и южные и центральные районы Чукотки. По другим данным, палеоазиаты-ительмены являются аборигенами северо-востока России еще с V тыс. до н. э., а их переселение на эти земли с юга проходило постепенно, на протяжении VI—V тыс. до н. э.[46] По третьей версии, современное постоянное население заполярного северо-востока нынешней Якутии сформировалось еще того раньше — приблизительно в VII тыс. до н. э., причем оно обладает генетической общностью с носителями селемджинской культуры[47]. Кроме того, в языке коряков, населяющих север Камчатки, удалось обнаружить структуры, сближающие его с языком нивхов — народа, живущего на Нижнем Амуре[48]. Выше мы говорили о реке Дондон в Хабаровском крае. Так вот, небезынтересно и совпадение другого названия этой реки — Анюй — с названиями рек Малый и Большой Анюй на Чукотке.

Но что можно сказать о взаимодействии древнего палеоазиатского населения Приамурья и этносов более южных и западных регионов Восточной Азии? Р. Ш. Джарылгасинова полагает, что одним из основных этнических компонентов в древнекорейском государстве Когуре (территория нынешней КНДР) был палеоазиатский, и ссылается на мнение П. П. Шмидта о том, что «еще около Р. Х.» всю Восточную Сибирь и весь бассейн Амура населяли палеоазиатские

[42] Восток России: новая эпоха. М., 2008. С. 20.

[43] Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 17.

[44] Деревянко А. П., Волков П. В., Ли Хонджон. Селемджинская позднепалеолитическая культура. Новосибирск, 1998. С. 72.

[45] Там же. С. 71, 103.

[46] Тема от Владимира. 3000 лет до нашей эры: http://alternativa.org.ru/ANC/Tema%20ot%20Vladimira.

[47] Володько Н. В. Анализ изменчивости митохондриальных ДНК юкагиров — коренных жителей Южной Сибири. Дис. … канд. биол. наук. Новосибирск, 2008. С. 5, 83.

[48] Бронштейн М. По следам «одетых в рыбью кожу» // Знание — сила. 2000. № 7 (электронный вариант): http://www.znanie-sila.ru/online/issue_870.html.

народы, к югу от которых жили корейцы[49]. Интересно, что, согласно корейским легендам, основатель Кореи (ок. 2333 г. до н. э.) Тангун был сыном небожителя и медведицы[50]; медведица же считается прародительницей нивхов. А единоплеменные когуресцам племена фуюй на рубеже нашей эры занимали всю территорию Восточной Маньчжурии — от Кайюани до Цицикара[51]. Между тем, западнее указанной территории уже по крайней мере с VII в. до н. э. жили монголоязычные дунху; потерпев поражение от хуннов в конце III в. до н. э.[52], они отступили на восток.

Примечательно, что к этому времени (эпоха китайской династии Хань, III в. до н. э. — III в. н. э.) относятся и первые китайские письменные свидетельства о «рыбьекожих», которых китайцы именовали «уцзи»[53]. В VIII—X вв. н. э. уцзи населяли юг нынешнего Хабаровского края[54], однако за 500—1000 лет до этого они вполне могли жить и гораздо южнее.

Но на рубеже нашей эры отдельные роды монголоязычных сяньбийцев переселялись еще дальше на восток, в верховья Сунгари, т. е. в палеоазиатские протонивхские области. Л. Л. Викторова пишет, что там сяньби граничили не только с тунгусо-маньчжурскими, но и с палеоазиатскими этносами (теми же фуюй)[55]. А еще того раньше, в 285 г., сяньбийский правитель Муюн Хой захватил столицу Фуюй. Правитель последней покончил с собой, а его сын бежал на восток, в Воцзюй[56]. Позднее Фуюй добили, и остатки фуюйцев влились в единоплеменный им народ Когуре (часть их, как уже говорилось, в начале II тыс. н. э. оказалась на р. Нонни, по соседству с теле). Та же судьба постигла и восточные племена этой этнической группы — воцзюй и вэй, обитавшие на берегах Уссури и в Приморье. Л. Н. Гумилев тоже высказал предположение, что нивхи — потомки воцзюйцев. Он добавлял, что сяньби в это время усваивали способы приготовления яда для стрел, известного только приамурским племенам — предкам нивхов[57], что также свидетельствует в пользу древних монголо-палеоазиатских контактов.

Так вот, не был ли народ мангу последним крупным реликтом древнего палеоазиатского населения? Такую точку зрения подтверждает, скажем, то, что мангу питались сырой олениной. Едва ли это свидетельствует о неумении пользоваться огнем, скорее, о привычке есть сырое мясо — богатый витаминами продукт — в целях профилактики цинги. Но такая практика гораздо более характерна для циркумполярных народов, чем для тунгусо-маньчжурского населения Дальнего Востока, хотя у последнего она тоже присутствует.

---

[49] Джарылгасинова Р. Ш. Древние когурёсцы (к этнической истории корейцев). М., 1972. С. 101—105.

[50] История Кореи. М., 1974. Т. 1. С. 25—26.

[51] Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. СПб., 1994. С. 35.

[52] Гумилев Л. Н. Хунну. СПб., 1993. С. 31, 213.

[53] Бронштейн М. Указ. соч.

[54] Гумилев Л. Н. В поисках вымышленного царства. СПб., 1994. С. 320.

[55] Викторова Л. Л. Монголы. С. 129—130, 139.

[56] Gibert L. Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie. Hong Kong, 1934. P. 957.

[57] Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. С. 32, 36.

А теперь зададимся вопросом: могли ли отдельные мангуские группы войти в состав киргизов? Вполне, причем как опосредованно, через монгольские племена, принимавшие активное участие в этногенезе киргизского народа, так и напрямую, в период проживания киргизов в Маньчжурии и на Амуре. Начнем с первого варианта. Как мы видели, в период проживания в Маньчжурии (по крайней мере, с VII в. до н. э. до IX—X вв. н. э.) монгольские этносы контактировали с палеоазиатами, вполне могли вступить в контакт с мангу и, судя по этнониму «мэнъу шивэй», вступали. Не оттуда ли название злых духов «мангус», распространенное у монголов? В «Сокровенном сказании» упоминается страшный Гуральгу-мангус (п. 194), и вообще в монгольской эпической традиции мангусы, с которыми ведут борьбу герои эпосов, включая Гэсэра, представлены чуждыми монголам звероподобными существами, которые живут где-то в болотах «на краю земли», пожирают сырое мясо, включая человеческое[58], и совершают нападения, угоняя людей и скот. Что же, для монголов Приморье и Нижнее Приамурье и в самом деле были «краем земли», а если мангу «тревожили набегами» чжурчжэней, то почему они должны были вести себя иначе с монголами? А представлять противников страшными, звероподобными и т. д. — обычное дело у первобытных народов. Мы уже видели, что селькупы называли мадет-куп «зверями», да и характеристика «чучунов» якутами не далека от этого.

А теперь вернемся к вопросу о том, были ли мангу «связаны происхождением с монголами». Древние монголо-палеоазиатские контакты должны были значительно усилиться в связи с бурными событиями, разыгравшимися в регионе в начале II тыс. н. э. Китайский автор XII в. сообщает: «И поскольку они (мангу. — *Г. С.*) нападали на государство Цзинь, они захватывали китайских и киданьских детей и женщин и делали этих (женщин) своими женами и наложницами». Дети от смешанных браков не походили на отцов, в частности, мангу постепенно стали есть вареную пищу[59]. Обратим внимание, что, хотя мангу и нападали на государство Цзинь, но «похищали» они не чжурчжэньских, а киданьских (т. е. монголоязычных) и китайских женщин и детей, причем, вероятно, первых гораздо чаще, чем вторых — много ли было тогда китайцев в Северной Маньчжурии? Словом, лесные «сыроядцы» мангу постепенно омонголивались, например, перешли на вареное мясо.

Монгольско-мангуские контакты, несомненно, еще больше усилились с началом походов Чингис-хана. Есть даже гипотеза, что своим именем («монгол») монголы обязаны перебежчикам из Цзиньского государства, от которых они узнали об этом, наводившем страх на чжурчжэней, имени и восприняли его[60]. Но это — отдельная тема, которую активно развивает, например, П. О. Рыкин[61]. Однако, независимо от этого, хорошо известно, что, воюя с чжурчжэнями, монголы

[58] Викторова Л. Л. Монголы. С. 162.

[59] Цит. по: Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 19.

[60] Васильев В. П. История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII в. С приложением китайских известий о киданях, джурджитах и монголо-татарах // Тр. Вост. отд. РАО. 1859. Т. 4. Вып. 1. С. 220.

[61] Рыкин П. О. Создание монгольской идентичности: термин «монгол» в эпоху Чингисхана // Евразия: люди и мифы. М., 2003. С. 240—276.

широко использовали в качестве живой силы порабощенные или побежденные теми народы. Так, уже в 1212 г. против чжурчжэней поднялись кидани, создавшие армию численностью до 100 тыс. чел. и признавшие власть Чингис-хана; несколько позже на стороне монголов воевала китайская «Черная армия» и т. д.[62] Непонятно, почему мангу, частично подчинившиеся чжурчжэням около 1200 г., т. е. только за десять с небольшим лет до начала походов Чингис-хана против Цзинь, должны были стать исключением. Вероятно, они тоже составляли часть монгольской армии и еще больше «омонголились»; более того, будучи, как мы видели, хорошими воинами, они, по-видимому, высоко ценились в армии Чингис-хана. По крайней мере, «Сокровенное сказание» упоминает ударный полк Манхуд (Мангут).

А теперь — о мангуско-киргизских контактах в период упоминавшегося проживания предков киргизов в Маньчжурии (конец XIII—XIV вв.). По данным Рубрука, в середине XIII в. «от мест, где находился двор Чингиса (Каракорум? — *Г. С.*), было 10 дней пути прямо на восток, и в этих восточных странах … жили народы по имени су-моал, то есть моалы (монголы. — *Г. С.*) вод»[63]. О том же пишет Плано Карпини, упомянувший «су-монголов» среди покоренных монголами народов, но отметивший при этом их сходство с монголами по антропологическому облику и языку[64]. Однако если языковое сходство и существовало в середине XIII в. (Плано Карпини был в Монголии в 1245—1247-м, а Рубрук — в 1253—1255 гг.), из этого не следует, что оно было раньше. Скорее всего, мангу (ибо речь определенно идет о них) в это время уже очень сильно омонголились, но память об отличном от монголов происхождении у них еще сохранялась, и жили они все еще на Амуре, подобно некоторым киргизским племенам.

Возникает вопрос: куда делись «водяные монголы» позднее. Возможно, их потомками являются дауры, до середины XVII в. жившие в долинах Аргуни, Зеи и Верхнего Амура, а в 1654 г. переселенные Цинской империей в долину Нонни. Этногенез дауров еще в середине 1960-х гг. был «недостаточно изучен»[65].

Но вернемся к киргизско-мангуским контактам. Как видно из всего сказанного, близкие контакты палеоазиатов (включая омонголившихся мангу) с киргизами в период проживания тех в Маньчжурии отнюдь не исключены. Во всяком случае, к киргизам принадлежит племя монгуш (мунгуш), входящее, кстати сказать, к крылу Он — наряду с монголдорами[66], которых считают потомками влившихся в состав киргизского народа воинов Чингис-хана.

Заслуживает серьезного анализа и происхождение перенятого от монголов многими тюркскими народами этнонима «мангыт». В. В. Трепавлов полагает, что тюркоязычные мангыты, вошедшие в состав ногайцев, казахов, узбеков и др., по-

---

[62] Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 176, 182—183.

[63] Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Предисл. и коммент. Н. П. Шастиной. М., 1957. С. 154.

[64] Там же. С. 57.

[65] Народы Восточной Азии. Сер. «Народы мира». М.; Л., 1965. С. 667.

[66] Абрамзон С. М. Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии // Тр. Киргизской археол.-этногр. экспедиции. Т. 4. 1960. С. 5; Винников Я. Р. Родоплеменной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии // Там же. Т. 1. 1956. С. 138, 152.

видимому, унаследовали свой этноним от монголов-*мангутов* (курсив мой. — *Г. С.*). Мангуты воевали в Китае и Иране, состоя в левом крыле монгольского войска[67].

Уместно также обратить внимание на одну мифологическую параллель. В киргизском эпосе «Манас» имеется описание некой девицы Сайкал, дочери Карачи, «красавицы из красавиц». Как о признаке ее необычайной красоты, говорится, что

Когда она глотала кумыс,
Просвечивал он сквозь горло ее[68].

У другой красавицы — дочери Шоорука Акылай —

Когда глотает, сквозь горло ее
Видны еда и черный изюм[69].

Схожий сюжет имеется и в широко известной киргизской легенде о Матери-Оленихе. Девушка-олениха, взятая героем легенды в жены, просит мужа не смотреть на нее, когда она моет голову. Однажды он нарушает запрет и видит, что кожа у жены стала прозрачной и сквозь нее были видны все внутренности[70]. Кстати, в варианте легенды, записанной автором в Нарынской области, появление Матери-Оленихи связывается с приходом «какого-то северного народа»[71].

У обских угров мы также встречаем легенды, где прозрачность кожи преподносится как признак красоты — причем не только женщин, но и мужчин, хотя для последних это одновременно и признак физической слабости[72]. Автор уже писал об этих фольклорных сюжетах, рассматривая их как доказательство участия финно-угорского компонента в этногенезе киргизского народа[73].

Но вот перед нами сказка азиатских (чукотских) эскимосов. Ее герой «в одну ярангу вошел — такую красавицу увидел! Чистая вся да прозрачная. Сквозь светлую кожу весь скелет и внутренности видно…»[74]. Это еще один пример параллелей между эскимосско-палеоазиатской и киргизской фольклорно-эпической традицией.

Наконец, в одной из своих работ автор писал о древнем похоронном обряде киргизов (похороны на ветвях деревьев), приписывая этому обряду также циркумполярное происхождение[75]. Так вот, нельзя ли предположить, что к

---

[67] Трепавлов В. В. Мангут — мангыт — ногай: трансформация этноса и его имени // МД-«Ногайстан»: http://mdn.clan.su/pub/1-1-0-12.

[68] Манас: Киргизский героический эпос / Пер. Б. О. Орузбаевой. М., 1988. Кн. 2. С. 358.

[69] Там же. С. 488.

[70] Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 13—15.

[71] Полевая запись автора. 23 сент. 1990 г.

[72] Патканов С. К. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри, по былинам и сказаниям // Живая старина. 1891. Вып. 3—4. С. 85—116.

[73] Ситнянский Г. Ю. Эштеки — финно-угры в составе киргизов? // Из истории Сибири. Томск, 1995. С. 44—50.

[74] Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974. С. 66.

[75] Ситнянский Г. Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда // Среднеазиатский этногр. сб. М., 2001. Вып. 4. С. 175—181.

киргизам этот обряд тоже перешел от палеоазиатского по происхождению народа мангу, с которым они контактировали в период проживания в Маньчжурии? По крайней мере, в древности такой похоронный обряд был распространен среди киданей[76].

Подведем некоторые предварительные итоги.

Первое. Народ мангу — скорее всего, циркумполярного (палеоазиатского) происхождения, населял во второй половине I — начале II тыс. н. э. территорию современного Хабаровского края, а до этого, со времен позднего палеолита, предки мангу обитали в таежных массивах по левому берегу Нижнего Амура, откуда постепенно продвигались к морю, осваивая рыболовство и создав культуру «рыбьекожих»; на рубеже нашей эры родственные мангу палеоазиатские этносы населяли всю Восточную Маньчжурию, вплоть до границ Кореи.

Второе. В ходе этногенетических контактов с монгольскими племенами, — которые могли иметь место начиная со времени появления предков монголов в Северной и Западной Маньчжурии (VII в. до н. э.) и до XII—XIII вв. н. э., — мангу постепенно «омонголились».

Третье. В период войн Чингис-хана мангу, как непримиримые враги чжурчжэней, играли заметную роль в государстве и войске Чингизидов, в результате чего процесс их «омонголивания» резко ускорился.

Четвертое. Однако, и в середине XIII в. мангу продолжали сильно отличаться от монголов, что подчеркивали как сами монголы («злые духи — мангусы»), так и иностранцы, включая европейцев («су-моалы»). И не от контактов ли между мангу, с одной стороны, и тюрками и монголами, с другой, пошло распространенное русское название татаро-монголов «сыроядцы»?

Пятое. В конце XIII — XIV вв., в период проживания предков киргизов в Маньчжурии, мангу, по-видимому, вступили в этнический контакт и с ними (а может быть, и с предками других тюркских этносов кипчакского происхождения), дав начало как племени монгуш (мунгуш) — а то и мангыт, — так и погребальному обряду в виде похорон на деревьях.

[76] Викторова Л. Л. Монголы. С. 148.

Л. А. Чвырь

О христианско-мусульманских параллелях в культе святых (легенда о семи спящих отроках эфесских)

В 1966 г. молодому преподавателю кафедры этнографии истфака МГУ С. П. Полякову впервые было поручено руководство дипломными работами двух студенток-выпускниц — Стеллы Абдумомуновой из Киргизии и моей. Так С. П. стал моим первым научным руководителем, а я — одной из первых его подопечных. Мы оба, каждый со своей стороны, рьяно взялись за дело. В те годы С. П. часто ездил в Туркмению изучать погребальные памятники, но мне он предложил другую интересовавшую его и действительно чрезвычайно «выигрышную» тему — ювелирные украшения туркменок. Я, естественно, тут же отвергла ее, самоуверенно посчитав, что пара известных мне в то время публикаций об изделиях туркменских ювелиров уже исчерпала проблему, и выбрала менее изученные таджикские украшения. Так случилось, что подсказка С. П. в выборе тематики дипломной работы надолго предопределила направление всех моих научных занятий, и я всегда с благодарностью вспоминаю наше сотрудничество. Предоставив мне полную свободу, С. П. незаметно и ненавязчиво обучал и помогал осваивать азы этнографической полевой работы. Но самым главным для меня были его увлеченные рассказы о мазарах и паломниках к святым местам, о туркменских коврах, узбекских паласах, керамике или таджикской вышивке. Он хорошо знал, любил и понимал народное искусство Средней Азии, тонко чувствуя не только его красоту, но и частично сохранявшееся еще тогда (в 60—70-х гг. XX в.) *живое* начало. Все это подпитывало мою любознательность и исподволь формировало устойчивый, глубокий интерес и к традиционному искусству, и к тесно связанным с ним местным верованиям и обрядам, — ко всем дожившим до XX в. реликтам многовековой духовной традиции Средней Азии.

* * *

Недавно по радио два молодых ученых, историк и философ, спорили: возможен ли в принципе диалог и сосуществование двух противоборствующих ныне религий — христианства и ислама. Философ утверждал, что это невозможно именно *в принципе,* из-за многочисленных догматических и идеологических расхождений. Историк в ответ вяло сопротивлялся, приводя примеры сосуществования религий в светских государствах ислама (например, в Турции) и т. п.

Впопыхах ни к какому внятному выводу они не пришли, ибо задача (как это обычно бывает в СМИ) сводилась, видимо, лишь к «заострению внимания слушателей на проблеме христианско-мусульманских взаимоотношений» (и так заостренных до предела!). При таком подходе часто теряется перспектива — подлинная история взаимодействий этих двух религий, знающая периоды и мирного сосуществования, и кратких вспышек взаимной неприязни, и многолетнего военного противостояния. Но в свое время сам пророк Мухаммед (уж его-то никто не посмеет заподозрить в предательстве интересов ислама!) мирно общался с иудеями и христианами, всячески подчеркивая культурно-генетическую преемственность ислама с древними монотеистическими религиями.

Бездумное акцентирование христианско-исламских противоречий или, напротив, расчетливо-показное желание их сгладить — одинаково далеки от научного подхода, предполагающего анализ и глубокое осмысление межрелигиозных исторических контактов. В этом направлении многое уже сделано историками и религиоведами, но одна грань этих взаимодействий все еще исследована недостаточно — реальный простонародный опыт межрелигиозного общения.

Существует мнение, что целостное представление о своей религии присуще лишь представителям *высокой, письменной* культуры — ученым, правителям и богословам, но это утверждение верно лишь отчасти. Свои представления на этот счет бытуют и в среде рядовых верующих, правда, преимущественно в *устной* форме, и лишь отчасти зафиксированы письменно. Особенности простонародного менталитета преломляют историческую память, и тогда массовые религиозные представления мусульман или христиан кажутся нам, современным исследователям, несколько странными, непривычными. Они фрагментарны, структурно неоднородны, а толкования основных догматов или религиозно-мифологических сюжетов, образов, персонажей и обрядовых атрибутов в народных интерпретациях нередко отличны от ортодоксальных. Это несовпадение ни в коем случае не свидетельствует о религиозной пассивности народных масс, напротив, непосредственно связанные с этими представлениями массовые религиозные переживания нередко компенсируются таким накалом страстей, таким градусом эмоционально-психологического воодушевления, что влияние народной религиозности на судьбу властей и страны не всегда даже предсказуемо. Конечно, во все времена (и особенно в нашем информационном обществе) влияние «верхов», разного рода иерархов, духовных и светских, на массы людей было значительно, но этнографам известна и другая закономерность — в обыденной жизни, в естественных ситуациях соседства и никем не направляемых контактов чаще всего складывались позитивно-устойчивые и дружелюбные отношения с «иноверцами».

Эти общие рассуждения имеют самое прямое отношение к предмету настоящей статьи — рассмотрению на конкретном историческом примере христианско-мусульманского взаимодействия, когда чужое верование сначала просто почему-то было воспринято, а потом и вовсе превратилось в «свое». Речь пойдет об одном частном сюжете из христианской агиологии — предании о семи спящих отроках эфесских, еще в средние века заимствованном мусульманами.

Мотив усыпленного богом на много лет человека, который затем чудесно воскресает, издавна известен в фольклоре многих народов, но каждая эпоха и

культура, естественно, вкладывала в этот сюжет свой смысл и свои акценты. С бурным развитием сравнительного религиоведения в конце XIX — начале XX вв. для востоковедов стало очевидным сходство многих коранических и библейских сюжетов, и возникло предположение об огромном влиянии библейской мифологии на мусульман. В эту парадигму логично укладывается и наш конкретный факт — появление христианской легенды об отроках в Коране, но этому мешает одно обстоятельство: эта история не входит в Библию, она — часть устного Предания христиан, так что ее проникновение в культуру ислама было, видимо, иным. Предполагают, что рассказы о Мусе (Моисее), Ибрагиме (Аврааме), Сулеймане (Соломоне), Марьям (Марии), Исе (Иисусе) и о других персонажах библейской истории попали в фольклорную мусульманскую среду благодаря контактам населения с учеными монахами из соседних христианских монастырей. Начиная примерно с середины I тыс. н. э. в странах Передней и Центральной Азии было основано множество таких обителей, по большей части принадлежавших к неортодоксальным, восточно-христианским церквам (несторианам, монофизитам и др.). Сегодня это предположение стало уже общепринятым, а высказано оно было почти сто лет назад выдающимся отечественным и украинским востоковедом А. Е. Крымским, специально изучавшим сюжет о семи спящих отроках и фактически создавшим основу для его дальнейшего исследования.

А. Е. Крымский: средневековый ареал предания

В 1914 г. в «Трудах по востоковедению» Лазаревского Института Восточных языков в Москве была напечатана небольшая, но обстоятельная работа А. Е. Крымского «Семь спящих отроков Эфесских», содержащая общий историко-литературный очерк сказания и его же (совместно с М. Аттая) переводы арабских версий этого предания VII—XIII вв.[1]

А. Крымский выявил ареал памятных мест, связанных с легендой о спящих в пещере отроках. Он включает, помимо Малой Азии (Византии, ныне — территория Турции), со священными пещерами у городов Эфес и Никея, еще и аналогичные сакральные объекты в Палестине (Ракымская пещера), в Йемене (пещера «Седмичисленников»), а также в Гранаде (Испания) — пещера с мощами семерых святых и скелетом собаки, на юге Франции, где было много средневековых сирийских колоний, и наконец, на Кавказе (гора Асаб-Кяф у Нахичевани) и в Восточном Туркестане — самом отдаленном от Эфеса месте[2].

Два последних пункта безусловно связаны уже не только с христианами (сирийцами, персами, согдийцами), но и непосредственно с мусульманами-тюрками; впрочем, в остальных местах семерых юных праведников почитали скорее всего и христиане, и мусульмане. В окрестностях г. Аммана могилы спящих отроков «еще римского времени» поныне являются объектами, притягивающими

[1] Крымский А. Е. Семь спящих отроков эфесских // Тр. по востоковедению. М., 1914. Вып. 41.

[2] Крымский А. Е. Указ. соч. С. III—IV, 56.

паломников из Иордании, Сирии, Палестины; в свое время именно здесь это предание мог услышать и сам пророк Мухаммед[3].

Видимо, последователям обеих религий суть этого предания об отроках была столь важна и близка, что связанные с ним священные, почитаемые пещеры вот уже более тысячи лет сохраняются на огромной территории — от границ Китая на востоке до Средиземноморья на западе. У христиан эфесских отроков по сей день поминают как святых (православные — 17 августа и 4 ноября, католики — 9 августа)[4], мусульмане почитали этих святых по-своему (см. ниже).

Вообще культ святых и в христианстве, и в исламе изучен довольно подробно, в обеих религиях его роль огромна, это едва ли не основная форма простонародной веры. В то же время установлено, что догматически и организационно феномен святости в христианстве коренным образом отличается от исламского: в последнем даже отсутствует сам институт канонизации святых[5]. Тем интереснее проследить, как и почему почитание христианских святых было воспринято и надолго прижилось в мусульманской народной среде.

Сюжет о семи отроках эфесских возник во времена гонений на монофизитов в Византии, в V—VI вв., то есть еще до возникновения ислама. История эта отражена прежде всего в сирийских рукописях (неортодоксальных христиан), а с VIII—IX вв. уже и в собственно греческой и латинской версиях. Для нас более всего интересна именно «сирийская версия» рассказа о семи отроках, поскольку, как доказал А. Е. Крымский, она, во-первых, — самая ранняя из известных, а во-вторых, в исламский мир, в частности, в Коран, попала именно она[6].

Раннехристианская легенда гласит: в III в. н. э. в городе Эфесе жило семеро благочестивых юношей. Однажды, во время очередных гонений императора-язычника на христиан, они подверглись преследованию, бежали из города, спрятались в окрестных горах и стали горячо просить Бога о спасении. И он послал им чудесный сон, так что во время молитвы в пещере они вдруг внезапно заснули на триста лет, но тление не коснулось их тел. За это время христианская вера окончательно утвердилась в тех краях, гонения прекратились, но начало распространяться лжеучение, отрицавшее возможность воскресения мертвых. Именно тогда, по Божественному велению, спавшие в пещере отроки проснулись, то есть чудесным образом воскресли. Поначалу они своего вещего сна не осознали, решив, что проспали всего день; и отправили одного своего товарища на ближайший базар за едой; там он предъявил свои деньги, уже давно вышедшие из употребления, и таким образом выяснилось, как долго они спали. Местный правитель, выслушав странный рассказ юноши, понял, что это Бог совершил чудо воскресения, чтобы убедить в нем сомневающихся. После встречи и разговора у пещеры с воскресшими юношами, они на глазах у всех начали склонять головы и вновь почили — на этот раз уже до дня Всеобщего воскресения «в конце времен». Их похоронили в пещере, где они спали до пробуждения, и построили рядом храм, а сама пещера постепенно стала очень почитаемым в народе святым местом.

В начале V в. в одной из пещер у г. Эфеса (Ефеса, или Афсиса) в Малой Азии действительно были обретены нетленные мощи семи отроков[7], и тогда поначалу

[3] Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 119.
[4] Крымский А. Е. Указ. соч. С. II—III.
[5] Хизматулин А. А. Суфизм. М., 1999. С. 139.
[6] Крымский А. Е. Указ. соч. С. III, VI—IX.
[7] Город Эфес (в западной Турции) во времена ранних христиан был столицей римской

местное предание об этих семи святых постепенно стало достоянием уже всего христианского мира. А. Е. Крымский предположил, что его быстрому распространению и необычайной популярности среди христиан способствовало одно обстоятельство: в 431 г. именно в Эфесе состоялся очередной, Третий Вселенский собор и его участников наверняка познакомили с местной достопримечательностью, только что обретенной святыней[8].

Что же касается распространения этой легенды среди мусульман, то, согласно изысканиям А. Е. Крымского, она могла быть им известна не только из Корана (сура XVIII — «Пещера»): сведения о ней сохранили и мусульманские (арабоязычные) авторы IX—XI вв. (Бухари, ибн Хордадбех, Табари, Мукаддаси, Ал-Бируни, Талябия Нишапури и др.), которые, очевидно, пересказывали в своих текстах какие-то *устные* первоисточники. Так что в мусульманской среде это предание, которое называли *Ahl al-kahf* («О пещерниках»), ныне известно в нескольких локальных вариантах, хотя в основе всех их лежит сирийская версия этого сюжета[9].

Постепенно сирийская основа рассказа обрастала характерными мусульманскими реалиями. В одном случае историю об отроках в пещере будто бы рассказывал трем евреям сам Али. В другом — обычное замечание о том, что, во время сна юношей, ангелы якобы переворачивали их тела («чтобы земля их не разъедала»), в мусульманском контексте (XI в.) уточняется: это происходило раз в год, в день *ашура* (мусульманского праздника поминовения). Или: в разных мусульманских версиях легенды в момент появления юношей на базаре выясняется, что они уже вне опасности, потому что во главе страны стоит мусульманский правитель, либо сразу два царя — христианский и мусульманский, которые вступают в спор за право возведения храма над пещерой чудесно воскресших юношей; побеждает, конечно же, мусульманин и строит над пещерой мечеть.

Есть еще один любопытный вариант, объясняющий появление чуда воскресения «пещерников»: жил-де «хороший царь», но среди его народа не все верили в воскресение тел умерших, считали, что только душа человека бессмертна. Царь печалился из-за этого и попросил Бога вразумить его народ. Однажды он горячо молился Богу, затворившись в одиночестве и сидя в рубище на золе. И Бог явил этому народу чудо — местному пастуху понадобилось сделать каменный загон для скота, он пошел в горы набрать камней и случайно обнаружил там заваленный вход в пещеру, в которой увидел оживших «пещерников» — семерых святых братьев, но не кровных, а по вере[10]. Здесь, как мы видим, мотив семи эфесских

провинции и располагался на главной дороге, связывавшей Рим с Востоком. В свое время там работал знаменитый врач Гален, проповедовал апостол Павел, а еще раньше, в языческие времена этот город был знаменит храмом богини Артемиды (считавшимся одним из семи чудес света). Город прославился и как центр магии, так что различные книги-руководства по магии даже называли «эфесскими писаниями» (Крымский А. Е. Указ. соч. С. 26; Батчелор М. Открывая Библию. М., 1998. С. 141).

[8] Крымский А. Е. Указ. соч. С. VI.

[9] Крымский А. Е. Указ. соч. С. XII; Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 134—139.

[10] Коран, XVIII : 17; Крымский А. Е. Указ. соч. С. 39, 41, 47 и др.

отроков смыкается с популярной местной легендой о семи святых братьях (см. ниже).

Вообще говоря, арабоязычные авторы приводят разные концовки истории со спящими юношами — иногда формально прямо противоположные. В одних, уже упомянутых, случаях все заканчивалось их прославлением и почитанием, строительством в их честь мечети или храма над пещерой и т. п. По другой версии, Бог, напротив, *ослепил* всех, кто пришел к их пещере из города, «чтобы сохранить» место окончательного упокоения пещерников; в менее жестоком варианте — вход в пещеру чудесным образом становился *невидимым*. Наконец, есть и еще одна оригинальная подробность в конце легенды: в знак почитания окончательно заснувших во второй раз юношей царь возложил на них свои одеяния и наделил каждого золотым гробом; но после этого святые явились ему *во сне* и отказались от столь дорогих подарков, тогда гробы заменили на деревянные, а над пещерой ради прославления святого места — построили храм[11].

Таким образом, А. Е. Крымский не только собрал и перевел все ныне известные науке письменные источники о предании, но и выявил его ареал в средние века, указал возможные причины его относительно быстрого распространения среди христиан, отметил особенности локальных вариантов в изложении мусульманских авторов. Но некоторые вопросы все же остаются открытыми, особенно когда речь идет о самой восточной версии легенды, зафиксированной среди тюркского населения Турфана (в Синьцзяне, на северо-западе Китая).

Этнографические сведения из Турфана

В XIX в. территория Синьцзяна называлась Китайским, или Восточным, Туркестаном (далее — ВТ). Пещера Туйок (Туюк), с которой здесь связано сказание о семи спящих юношах-праведниках, находится в Турфанском оазисе, всегда выделявшемся в ВТ и географически, и политически, и культурно, особенно в религиозном отношении. Прежде всего, своеобразие заключалось в том, что Турфан (и соседний оазис Хами) вплоть до XV в. не был исламизирован, как остальной ВТ. По данным письменных и археологических источников, в период с середины I — по середину II тыс. н. э. население Турфанского оазиса исповедовало несколько религий, и все они интенсивно влияли друг на друга[12].

Раньше всего там распространился буддизм, который, с появлением манихейства (с VII—VIII вв.), отошел на второй план, но затем отвоевал свои позиции. Здесь же в VII—XIII вв. отмечена довольно устойчивая христианская традиция (археологами раскопан храм в Кочо, есть письменные сведения о нескольких монофизитских и несторианских общинах согдийцев, сирийцев, персов и уйгуров)[13]. Так что предположение А. Е. Крымского о христианских мона-

[11] Крымский А. Е. Указ. соч. С. 23.

[12] Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос, языки, религия. М., 1992. С. 533—542.

[13] Там же. С. 450, 461, 491—492, 538—41, 548—549 и др.

стырях и монахах как возможном источнике проникновения легенды о спящих отроках в иноверческую среду в турфанском случае вполне вероятно.

Есть все основания предполагать, что «турфанский буддизм» был глубоко внедрен в массовое сознание, и, как это обычно для народных верований, легко совмещал и впитывал отдельные, близкие по сути или по форме, чужеродные нововведения. Недаром, исследователи отмечали особый, «синкретический» характер турфанского буддизма[14].

На это же указывают и знаменитые настенные росписи VI—VII вв. из пещерных храмов, расположенных в невысоких горах к северу от Турфана. Одна из них, повидимому, иллюстрирует известную буддийскую легенду о «Чистой Земле», то есть о земном рае будды Амиды (Амитабы). Этот персонаж занимал особое место в буддизме Восточной и Центральной Азии, постепенно здесь выделилось даже особое течение — *амидизм,* который, можно полагать, бытовал и в Турфане.

В самом Китае амидизм стал особенно популярным среди простонародья с V в. н. э.; считается, что он был далек от ортодоксии, поскольку в нем отчетливо просматриваются следы влияния идей и образов других религий, например, древнеиранской[15]. Последователи амидизма практиковали постоянное произношение имени «будды Амиды, хозяина западного рая», которое по-китайски означает «беспредельно долго живущий» (т. е. «бессмертный». — *Л. Ч.*). С этой важной идеей — бессмертия — связаны и другие элементы учения амидизма — о загробном спасении души умершего, о грядущем Конце Света и приходе Мессии, а также обряды причащения, крещения, поста и воздержания, необходимые для очищения и последующего возрождения в раю. Все они абсолютно не свойственны основным китайским и буддийским традициям, но зато чрезвычайно близки вероучениям ряда восточных религий — зороастризма, манихейства, христианства, даже иудаизма. Е. Б. Поршнева полагает, что иранское влияние на китайский амидизм было достаточно сильным, хотя не исключает и прямого заимствования отдельных идей у живущих по соседству христиан (несториан)[16]. С этим тезисом согласны и исследователи древних религий Турфана[17], так что можно предполагать, что близкие амидизму идеи в восточнотуркестанском буддизме, осевшие в народном сознании турфанцев, вполне могли стать плодотворной почвой для усвоения и христианских идей о бессмертии, смерти и воскресении, составляющих ядро предания о спящих отроках.

В XIX — начале XX в. в Турфанском оазисе было много почитаемых мусульманами святых мест, но своеобразным сакральным центром среди них был мазар

---

[14] Дьяконова Н. В. Необычная трактовка сюжета «Чистой Земли» в некоторых росписях Туюк-мазара // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. (Тез. конф.). М., 1981. С. 40—41; Восточный Туркестан в древности… С. 450, 472—473.

[15] Поршнева Е. Б. Трансформация древнеиранского культа бога Митры в раннехристианских сектах и тайных обществах средневекового Китая // Китай: История, культура и историография. М., 1977. С. 206—210.

[16] Там же. С. 204—208, 214.

[17] Восточный Туркестан в древности… С. 450, 461.

Туйок — пещера с могилами семи юношей-праведников. Это место было очень популярно, сюда стекались паломники не только со всего Туркестана, но даже из Индии и Турции, так что их организация и прием стали одним из основных занятий местных уйгуров-турфанцев[18].

Об этой священной пещере уйгуры рассказывали множество всяких историй, некоторые из них выглядят вполне реалистично, ориентируя слушателей в хронологии и сути событий, некогда якобы происшедших именно здесь. Так, по мнению турфанцев, мазар основали люди из Аравии — из Йемена, прибывшие сюда давным-давно, за три-четыре столетия до Пророка Мухаммеда. Они проповедовали единобожие и выступали против распространенного здесь в те времена буддизма[19].

Сейчас Йемен и тем более Аравия у нас ассоциируются исключительно с исламом, но в домусульманскую эпоху монотеистами из Йемена могли быть христиане (наджранцы), и в легенде речь, видимо, могла идти о них[20]. Впрочем, в любом случае в народном уйгурском сознании возникновение турфанского мазара Туйок связано с приходом сюда святых, праведных людей, искавших истинного Бога, чтобы служить ему.

Однако, в народных преданиях XIX — начала XX вв. о мазаре Туйок помимо крупиц исторических (или псевдоисторических) знаний гораздо больше откровенно сказочных, чудесных элементов, которые могут быть глубоко поняты только в мифологическом ключе. Некоторые из них и будут ниже прокомментированы на фоне восточнотуркестанских и среднеазиатских этнографических реалий.

Полнее всего турфанская легенда о возникновении пещерного святилища пересказана В. И. Роборовским[21] и Н. Ф. Катановым[22], причем, первый скорее всего передал историю, услышанную им самим от уйгуров во время его пребывания в Турфане (в конце XIX в.), тогда как Н. Ф. Катанов, изложив кораническую версию, в основном опирался на рукопись XV в. сочинения Рубгузи (XIV в.), записавшего интересующую нас легенду уже на тюркском языке. Оба варианта отражают, видимо, устные пересказы легенды тюрками, и поэтому они очень похожи (хотя в более ранней версии Катанова сохранилось больше подробностей).

> Много лет тому назад пятеро тюрок отправились по миру искать истинного Бога, чтобы послужить ему. Пришли они в большой город и попали к местному царю. Когда они объяснили ему свою цель, он объявил им, что он и есть Бог. Путники остались у него, но их одолевали сомнения и они искали случай проверить их. У царя был ученый кот, кото-

[18] Роборовский В. И. Путешествие в Восточный Тянь-шань и в Нань-шань. М., 1949. С. 394; Schomberg R. C. F. Peaks and plains of Central Asia. London, 1933. P. 67.

[19] Hoppe T. Die ethnischen Gruppen Xinjiangs: Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen. Hamburg, 1998. P. 164.

[20] Крымский А. Е. Указ. соч. С. 55.

[21] Роборовский В. И. Указ. соч. С. 395—396.

[22] Катанов Н. Ф. Сказания о семи спящих отроках (по Корану, сб. XIV в. Рубгузия и записи в Восточном Туркестане) // Зап. Вост. отд. Рус. Археол. о-ва. М., 1894. Т. 8. С. 224—245; Его же. Киргизская и казанско-татарская версии христианского сказания о семи спящих отроках // Изв. о-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. Т. 21. Вып. 4. С. 382—388.

рый мог всю ночь держать на голове светильник (чираг) и освещать царские покои. Пришельцы-тюрки однажды подпустили к нему мышь, он погнался за ней и разбил чираг, царь рассердился и убил кота. После этого происшествия гостям стало ясно, что царь — обманщик и самозванец, раз он не смог справиться даже с котом, и мышь оказалась сильнее его. Тогда они тайно бежали из столицы, и воины царя стали их преследовать.

Спасаясь от погони, они встретили пастуха с собакой и рассказали ему, откуда и почему убегают. Пастух решил присоединиться к ним, и его собака увязалась следом. Беглецы сначала не хотели брать ее с собой, отгоняли и даже перебили ей камнем лапу, но когда вдруг собака заговорила человеческим голосом и стала просить их не бросать ее, они согласились и понесли ее на руках. Когда все семеро беглецов (пять тюрок, пастух и собака) подошли к Туйокскому ущелью, уже рассвело и они укрылись от погони в пещере: люди вошли в нее, чтобы отдохнуть, а собака улеглась у входа сторожить их. Лишь только они заснули, у входа в пещеру чудесным образом вдруг выросло огромное развесистое дерево с множеством голубиных гнезд. Голубиный помет засыпал следы беглецов, и царская погоня не нашла их.

Долго спали в пещере уставшие путники, а когда проснулись в полдень, почувствовали, что голодны. Решили послать одного своего товарища в близлежащий город купить еды, но на городском базаре выяснилось, что предложенные им продавцу деньги уже давно вышли из употребления, и местные люди стали выяснять, откуда у чужестранца устаревшие деньги. После его рассказа о бегстве и пещере стало ясно, что их сон продолжался больше трехсот лет. Сам правитель Турфана расспросил посланца об этом удивительном случае и попросил отвести его людей к чудесной пещере. Но, подойдя к ней и услышав разговор проснувшихся юношей, пришедшие побоялись войти внутрь и попросили своего проводника вызвать его спутников к ним наружу. Он вошел в пещеру и больше не вернулся; правитель и его войско долго ждали около пещеры, но оказалось, что беглецы и собака у входа в пещеру снова заснули. Тогда люди поняли, что в пещере — святые, что это Бог послал им чудесный сон и взял к себе их души, а тела сохранил, чтобы через триста лет они воскресли и явили для всех могущество Бога. Но самим святым было назначено снова умереть и проснуться лишь вместе со всеми в Судный День, чтобы вновь проповедовать ислам и благодарить Аллаха.

У Н. Ф. Катанова в конце истории приведено небольшое уточнение: царь, подъехав к пещере, предложил юношам перевезти их с почестями в город, но они отказались и просто «спустились в глубь пещеры» (что означало их уход в иной мир). Не дождавшись их возвращения, царь покинул это место, но впоследствии построил там мечеть[23].

Неожиданные отголоски этой турфанской легенды были обнаружены в конце XIX в. Н. М. Пржевальским в другом пункте ВТ — около озера Лобнор.

В одном маленьком глухом кишлаке он увидел типичный для этих мест небольшой мазар из камышовых циновок и воткнутых вокруг шестов с хвостами яков; строение имело вид квадратной загородки с камышовой крышей на столбах, между которыми располагались подмостки с множеством маральих рогов. Как ему рассказали лобнорцы, внутри этой загородки были зарыты две главные местные святыни — чаша и флаг, в стародавние времена их подарили местному правителю шесть мусульманских святых с собакой. Они бежали от разбойников-монголов из Хотана в Турфан; те гнались за ними, придерживаясь следов собаки, за что хозяева отрубили ей лапы, но она чудесным образом не отстала от них. Беглецы ушли в Турфан, где скрылись в пещере, пообещав вернуться[24].

[23] Катанов Н. Ф. Указ. соч. С. 242.

[24] Пржевальский Н. М. Путешествия. М., 1958. С. 178.

Приведенный рассказ из Лобнора как будто ничего существенного к турфанскому сказанию не прибавляет, однако иллюстрирует широту ареала верования в святость преследуемых праведников с собакой и отдельными подробностями придает местный колорит легендарным событиям. Здесь использована местная топонимика (святые «шли из Хотана в Турфан»), предъявлены материальные свидетельства происшедшего (оставленные беглецами чаша и флаг с соответствующей «бумагой на владение» ими) — согласно простонародному менталитету, именно эти детали придают всему эпизоду достоверность и тем подтверждают святость мазара.

Но вернемся к турфанской пещере Туйок. Кстати сказать, она не имеет единого названия, в конце XIX в. паломники называли ее по-разному — то «могилой *семи братьев»,* то мазаром Султан Асабу-кэб[25]. Оба названия показательны: первое связывает пещеру с распространенным в Туркестане почитанием семи святых братьев (см. ниже), а второе подразумевает неизвестного человека, по-видимому, правителя по имени Асабу-кэб. В нем с трудом угадывается название горы или пещеры в Закавказье (у Нахичевани — Асаб-Кяф), в которой почивали благочестивые герои легенды о семи спящих отроках. Но оба эти наименования, в свою очередь, скорее являются искаженной формой коранического выражения *асхаб аль-кахф* — «люди пещеры», так в Коране названы обитатели пещеры с сопровождавшей их собакой[26].

Мифологические образы и мотивы предания в туркестанских верованиях

Турфанские и лобнорская версии истории об отроках очевидно отличаются от ее вариантов из Малой Азии и с Ближнего Востока (отсутствуют прямые христианские реалии, приведены иные мотивировки и пр.). С самого начала здесь задается *местный* фон (этнический и религиозный): беглецы-тюрки, царь-еретик, не признающий Единого Бога. Но в то же время второстепенные персонажи, с которыми герои встречаются на своем пути (кот, мыши, пауки, голуби, пастух с собакой и пр.), *универсальны:* это узнаваемые мифологические *образы посредников* между миром живых и мертвых. Сочетание местных («реальных») и универсальных (мифологических) знаков и символов сразу заставляет взглянуть на легенду как на образчик народно-мифологического творчества, в котором вполне жизненная история обычно излагается как цепочка событий с религиозно-мифологическим подтекстом, так что понять истинный смысл происходящего может лишь тот, кто знаком с местными верованиями. Поэтому ниже некоторые элементы турфанской легенды о «пещерниках» и представлены на фоне традиционных мусульманских верований туркестанцев конца XIX — начала XX вв.

---

[25] Роборовский В. И. Указ. соч. С. 395—396.

[26] Коран, XVIII; Крымский А. Е. Указ. соч. С. 3—4; Мифы народов мира. Т. 1. С. 119; Ислам: Энцикл. сл. М., 1991. С. 24.

Вот несколько незначительных, на первый взгляд, мелких деталей рассказа. В простонародной (поздней) версии турфанской легенды (у В. И. Роборовского) отсутствует ряд эпизодов, о которых упоминает Н. Ф. Катанов (ранний вариант): скажем, странный, даже нелепый способ незаметного бегства юношей от царя-злодея — во время «игры в шары» (в конное поло?) на поле перед всем двором. По этнографическим данным, подобные игрища (уже в виде козлодрания) в Средней Азии XIX—XX вв. обычно устраивали во время некоторых календарных и семейных (т. н. переходных) обрядов, но изначально природа таких игр была сакральной, и участники мыслились как находящиеся в особом, «пограничном состоянии» между миром живых и мертвых[27].

Сбежав с игрового поля, юноши в первом же селении «закопали свои чистые одежды в землю» и надели грубые халаты и только после этого отправились дальше. Переодевание, помимо утилитарного, имеет еще и значение символического жеста: смена одежды — непременный элемент «переходных обрядов», универсальный знак приобщения персонажа к новому, необычному качеству. Кстати, так поступали и другие герои, например, Тамлиха, один из семи отроков, кого товарищи послали в город за едой (прежде чем отправиться в путь, он переоделся в одежду пастуха); или — царь подарил только что почившим юношам свои одеяния, и т. д.[28]

В одной версии легенды упоминается необычное поведение царя: в отчаянии из-за неверия своего народа в воскресение мертвых, он, переодевшись в рубище, уединяется, *садится на золу,* плачет и молится. Смысл этого ритуального жеста становится яснее, если учесть, что, во-первых, все эти действия царя (вкупе с временной изоляцией, переодеванием и оплакиванием) — есть элементы типичного переходного обряда, указывающие на особое, необыденное состояние молящегося, на чрезвычайную важность предстоящего общения с Богом; и, во-вторых, зола, пепел, сажа — общепризнанные обрядовые «заменители» сакрального огня, широко применявшиеся в переходных обрядах туркестанцев как знак родящего, оживляющего начала[29]. Демонстративное сидение на золе, по всей видимости, придавало дополнительный, регенерирующий смысл царской молитве — о преображении своего народа, возрождении в нем утраченной веры в воскрешение умерших. И в результате — народу было явлено чудо воскресения спящих отроков[30].

Мы видим, что даже второстепенные детали легенды как бы ориентируют читателя (или слушателя устных пересказов легенды) на определенное восприятие всего сюжета — как необычной, «пограничной» ситуации, в которой действуют основные персонажи.

---

[27] Кармышева Б. Х. К вопросу о культовом значении конных игр в Средней Азии // Прошлое Средней Азии. Душанбе, 1987. С. 236—240.

[28] Крымский А. Е. Указ. соч. С. 23, 39, 48; Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX—XX вв. М., 2006. С. 72, 89, 91, 101 и др.

[29] Ср.: Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 56, 65, 72, 80—81 и др.

[30] Крымский А. Е. Указ. соч. С. 47—48 и др.

Мотив семи спящих отроков

Еще А. Е. Крымский, переводя и сравнивая варианты легенды «о пещерниках», постоянно подчеркивал их непостоянное число: универсальная сакральная семерка могла быть приурочена к любому количеству найденных мощей — трем, четырем, пяти, шести, восьми, двенадцати, но чаще всего все же семи[31].

Та же числовая вариативность основных персонажей отмечена и в мусульманском ареале, но характерно, что в Коране число гонимых юношей вообще обойдено молчанием[32], а у мусульманских авторов, запечатлевших устные варианты легенды, так или иначе часто фигурировало число семь. Действующими лицами могли быть шесть или семь юношей и собака, пять юношей и пастух с собакой и т. д.

В Средней Азии сакральное число семь чаще всего встречается в легендах, посвященных мазарам *етти огайни* («семи святых братьев»). Об их почитании в Туркестане (особенно в Фергане, Ура-Тюбе, Бухаре, южном Таджикистане, Туркмении, северном Афганистане) сообщали многие этнографы; все их сведения собрал, проанализировал и реконструировал культ «семи святых братьев» С. Н. Абашин[33].

Приведенные им факты наглядно демонстрируют вариативность и изменчивость этого верования — почитания в народной среде семи (или двух, трех, пяти, сорока) персонажей (чаще братьев или родственников, друзей, святых, кораническ их героев и др.) в виде либо последовательно посещаемых верующими гробниц каждого персонажа или одной их общей гробницы. Столь расплывчатый объект поклонения — типичное состояние не слишком четких и многообразных народных верований и соответствующей им обрядности, но в данном случае сходство приводимых С. Н. Абашиным вариантов порой выглядит несколько натянутым и в разных случаях неравноценным (чего не скрывает и сам автор гипотезы). Из-за этого предполагаемый «культ семи святых братьев» пока что видится скорее исследовательским конструктом, чем реальным фактом религиозного быта туркестанцев. Однако сквозь все собранные вместе сведения несомненно просматривается инвариант сюжета о почитаемых могилах семи (или нескольких) святых, и главное — они ярко демонстрируют религиозно-мифологический фон, на котором рассказ о семи заснувших в пещере праведниках уже отнюдь не является чем-то диковинным, чужеродным, заимствованным (хотя исторически он именно таков).

Происхождение этого верования хотя и не ясно, но вполне закономерно: мотив семи святых часто встречался уже в доисламских религиях Туркестана (зороастрийцы поклонялись шести бессмертным святым Амэша-спэнта и единосущному с ними Ахура-Мазде, манихеи — семи светилам, Луне, Солнцу и пяти планетам). В некоторых туркестанских легендах (XIX—XX вв.) утверждалось, что

---

[31] Там же. С. 10—11, 22, 27, 55—56 и др. Возможно, такая приуроченность принципиальна: согласно числовой символике христиан (у Григория Паламы), число 8 (т. е. 7+1) выражало мотив *будущего воскресения.*

[32] Ислам: Энцикл. сл. С. 24.

[33] Абашин С. Н. «Семь святых братьев» // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под ред. С. Н. Абашина и В. О. Бобровникова. М., 2003. С. 18—40.

семеро святых братьев были из *чильтанов* (сорока невидимых сокровенных существ, тайных заступников и помощников людей, изначально связанных с шаманизмом). О широкой народной вере в сверхъестественную помощь чильтанов свидетельствуют многочисленные посвященные им рассказы и мазары в Средней Азии и в Восточном Туркестане[34].

К этой же группе верований относится и почитание могил *асхабов (сахоба),* сподвижников пророка Мухаммеда, якобы пришедших сюда еще во времена распространения ислама в Туркестане. Часто их тоже было именно семь (например, в кишлаке Ашт на севере Таджикистана), хотя иногда святых сопровождал один женский персонаж (их родственница или спутница): в Канибадаме — Амбар-она, в Коканде — Оппок-бува, в ВТ — сестра Джафар Садыка[35].

В Турфане есть еще и мазар *йеты кыз* («Семь девиц»), по мусульманской легенде, посвященный дочерям местного правителя, которые, якобы во время калмыцкого завоевания отказались выйти замуж за язычников, бежали из плена и, когда погоня почти настигла их, упросили Аллаха превратить их в камни (по другой версии — укрыть в скале)[36].

Симптоматично, что имена семи святых братьев в Средней Азии если и сохранились, то в разных местах они не совпадают; иногда вместе с ними упоминаются и ветхозаветные святые (св. Аюб, св. Сулейман), и известные мусульманские персонажи (Арслан-боб, Ильяс-Хызр, Ходжа Рушнои, Кылыч Бурханиддин), и имена местных деятелей[37]. К примеру, в Регаре (на юге Таджикистана) существовали три мазара (оказавшиеся мавзолеями X—XIII вв.), принадлежавшие, по местным преданиям, то семи святым братьям — сподвижникам Пророка (правда, народная память сохранила только четыре имени: Ходжи Нахшрана, Ходжи Обигарма, Ак-Астана и Хазрати Мавлоно), то — святым брату и сестре (Оглай -хан-ата), то — двум безымянным братьям[38].

Мотив пастуха с собакой

Эти персонажи предания о «пещерниках» — тоже универсальные фигуры, хорошо известные по мифам многих народов. Обычно их основная функция — защита и сопровождение вверенного им стада (в данном случае — группы гонимых усталых чужеземцев), но при этом имеется в виду отнюдь не только защита от преследователей, разбойников и т. п. В народе пастухам (как и кузнецам, ювелирам, кожевникам и пр.) часто приписывали сверхъестественные свойства,

---

[34] Подробнее см.: Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // Сб., посв. В. В. Бартольду. Ташкент, 1927; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 629; Чвырь Л. А. Указ. соч. С. 186, 191, 198 и др.

[35] Абашин С. Н. Указ. соч. С. 19—20; Чвырь Л. А. Указ. соч. С. 192—193.

[36] Грумм-Гржимайло Г. Е. Описание путешествия в Западный Китай. М., 1948. С. 217; Stein A. Innermost Asia. Oxford, 1928. V. 2. P. 610; Чвырь Л. А. Указ. соч. С. 198.

[37] Абашин С. Н. Указ. соч. С. 26, 29.

[38] Литвинский Б. А. Архитектурный комплекс Ходжа Нахшран // Сб. ст. по истории и филологии народов Средней Азии. Сталинабад, 1953. С. 121—123.

считали их колдунами, близкими к потустороннему миру, к душам мертвых; иначе говоря, посредниками, связывавшими людей с потусторонним миром[39].

В мифологически настроенном сознании, по-видимому, сходной считалась и роль *собаки.* В мусульманских версиях легенды о пещерниках она непременно присутствует — иногда даже имеет кличку (в Туркестане — чаще Кытмир)[40]. Но отношение путников к ней было довольно странным: сначала они настойчиво пытались избавиться от нее, в некоторых версиях даже перебивали ей лапы камнями, но, вопреки их желанию, она продолжала следовать за беглецами, а после того как вдруг заговаривала человеческим голосом, они даже несли ее с собой на руках, и в конце концов она разделила с ними чудесный сон и воскресение[41].

Люди с древности выделяли собаку и приписывали ей множество сакральных функций, но в мифологии народов, в разные эпохи населявших Центральную Азию и окружающие ее страны, ее образ преломлялся по-разному. У индоевропейских, индийских и иранских племен древности она (наряду с лошадью) олицетворяла хтонические силы, выполняла функцию медиатора между жизнью и смертью, миром земным и потусторонним, т. е. играла важную роль в комплексе верований, связанных со смертью и погребальными ритуалами[42]. Особо почетное место собака занимала у древних иранцев — зороастрийцев, считавших ее священным животным и непременным участником погребальных церемоний[43]. У средневековых тюрко-монгольских народов собака тоже охраняла и сопровождала душу умершего на «Тот свет»[44]. В буддизме образ этого животного был амбивалентным: иногда изображение собаки помещали при входе в храм, считая ее способной отгонять злых духов, но чаще видели в ней нечистое животное, символизировавшее дурные наклонности человека[45].

Отношение мусульман к собаке тоже противоречиво. В средневековой назидательно-развлекательной литературе *адаба* она считалась вполне положительным существом, символом преданности и постоянства[46]. В то же время в современном быту туркестанцев — уйгуров, таджиков, оседлых узбеков —

---

[39] Мифы народов мира. Т. 2. С. 291—292 и др.

[40] Крымский А. Е. Указ. соч. С. V, VII, X, XV.

[41] Там же. С. 38, 45.

[42] Миллер В. Ф. Значение собаки в мифологических верованиях. М., 1876; Альбедиль М. Ф. Жрецы и собаки в Упанишадах // Кунсткамера. Этногр. тетр. Вып. 5—6. СПб., 1994. С. 178, 181, 184; Мазурина В. Н. Собака в религиозных представлениях народов Непала // Там же. С. 202—203; Литвинский Б. А., Седов А. В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984. С. 162, 164.

[43] Литвинский Б. А., Седов А. В. Указ. соч. С. 166—169.

[44] Бичурин Н. Я Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.—Л., 1950. Т. 1. С. 143—144; Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. С. 135; Викторова Л. Л. Ранние формы религии киданей // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. С. 263—264; Tryjarski E. The dog in the Turkish area: an ethnolinguistic study // Central Asian J. 1979. V. 23. N 3—4. P. 301—302.

[45] Ионова Ю. В. Собака в традиционных воззрениях и обрядах корейцев // Кунсткамера… С. 188—189; Вяткина К. В. Монголы МНР // Тр. Ин-та этнографии. Н. С. М., 1960. Т. 40. С. 254—256; Краснодембская Н. Г. Ланкийский демон Маха-Сохона // Кунсткамера… С. 200.

[46] Полосин В. В. Ибн ал-Марзубан «О превосходстве собак над многими из тех, кто носил одежды» // Кунсткамера… С. 224—232.

отношение к собакам явно двойственное: в доме их никогда не держат, но в то же время стараются не обижать, кормят, потому что считают «животными с особой благодатью»[47]. Как видим, и в древности, и сейчас в Центральной Азии к собаке относятся по-разному, но почти все сходились на том, что она — особое существо, связанное с миром мертвых и с погребальными обрядами.

Мотив пещеры

Это основное место действия предания о благочестивых отроках, но и в иных мифах народов мира она обычно символизирует сакральное убежище, укрытие или опасную территорию сверхъестественных обитателей, спасение (жизнь) и одновременно место погребения (смерти), то есть для мифологического сознания пещера — *пограничье* двух миров: нашего, земного и потустороннего[48]. Все названные и многие другие сакральные функции пещер, по существу, *универсальны,* тем более они были характерны для большинства туркестанцев, всегда живших в предгорных и горных оазисах[49].

Посещение разного рода мазаров (*зиерат*) — характерная черта народного религиозного быта оседлых туркестанцев. На мазары обычно ходили (чаще всего женщины), чтобы испросить у святого помощи от болезней (особенно бесплодия) или защиты и поддержки в жизненных невзгодах и т. п. Но к нелегкому походу в горы, к священной пещере благочестивых паломников чаще склоняли уже более высокие намерения — жажда духовного совершенствования и надежда на встречу с духом святого. По описаниям очевидцев, походу к пещере предшествовала тщательная подготовка — усиленные молитвы, пост, очищение и, кроме того, ночью, накануне подъема требовалось получить *во сне* особое знамение; его посылал Аллах в знак того, что восхождение желательно. Поднявшись в гору, уже перед входом в пещеру принято было зажигать поминальные огни, совершать жертвоприношение и молитву. Паломники верили, что святой появляется в виде белобородого старца в светлых одеждах; он может поговорить с пришельцем у входа в пещеру или повести его вглубь нее, на берег широкой и тихой полноводной реки — к границе Подземного Мира. Характерная деталь: общение со святым часто тоже происходило во сне, как бы в полудреме[50].

Мотив «чудесного сна»

По легенде, особый, чудесный сон был ниспослан «пещерникам» Богом для их спасения, но в чем оно выражалось? Толкование сна, как временной смерти,

---

[47] Пещерева Е. М. Молочное хозяйство таджиков и некоторые связанные с ним обычаи // По Таджикистану. Ташкент, 1927. С. 57; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 319.

[48] Мифы народов мира. Т. 2. С. 311—312.

[49] Огудин В. Л. Культ пещер в народном исламе // Этногр. обозрение. 2003. № 1.

[50] Огудин В. Л. Указ. соч. С. 78, 81—83.

возникло давно. Возможно, уже первобытные люди считали, что во сне душа покидает тело и общается с духами[51]. Сходные, но гораздо более сложные представления бытовали на древнем Востоке. В Индии в I тыс. до н. э. мудрецы уподобляли земную жизнь человека сну (позже этот мотив из Упанишад, как известно, заимствовали и развили европейцы — Шекспир, Кальдерон, Пушкин, Достоевский и др.). Похожие мысли приходили и некоторым древнекитайским философам, а в буддизме они естественно вытекали из теории круговорота сансары с перерождениями живых существ по закону кармы, с бесконечной чередой рождений, смертей и новых рождений[52].

В Передней Азии и на Ближнем Востоке возникла иная концепция бытия — с идеей загробного существования. Так, древние египтяне придавали сновидениям исключительное значение, причем не только в частной жизни, но главным образом в политике; для них вещие сны были явлением божества избранным людям[53]. Греки у Гомера воспринимали сновидения как врата в Иной мир, откуда боги являлись людям и во сне руководили ими. Характерно, что в древнегреческом пантеоне боги сна и смерти были братьями, но враждовавшими (кстати, бог сна Гипнос обычно покоился на прекрасном ложе *в пещере*)[54]. Иными словами, в древности сон воспринимали как иную реальность и своеобразный «канал связи» с божественным пространством, как способ передачи воли божьей.

В христианском учении отцы церкви часто размышляют о духовном сне, который еще не есть смерть, но его надо прервать, чтобы человек смог преобразиться для вечной жизни, иначе он действительно погибнет. Поэтому апостолы и призывали верующих: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и освятит тебя Христос!». Но и телесный, физический сон, видимо, воспринимался как состояние, близкое и смерти, и воскресению: недаром спящие персонажи часто встречаются и в Евангелиях (ср. внезапный сон апостолов перед арестом Христа), и в религиозной живописи, особенно на картинах Воскресения Господня[55].

Подобные представления древних о сне унаследовали и многие «этнографические», традиционные народные культуры XIX—XX вв. Например, русские православные считали, что во время сна человек переступает границу двух миров и может встречаться с обитателями потустороннего мира, в частности, с умершими родственниками. Недаром, в русском фольклоре был очень развит жанр *обмираний,* рассказов об особом состоянии человека, вроде летаргического сна, во время которого спящий путешествовал по загробному миру[56], то есть обретал особое, недоступное живым нормальным людям, знание.

---

[51] Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 208—209.

[52] Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005. С. 316—317 и др.

[53] Большаков И. В. Снотолкователи и снотолкование в политической истории Древнего Египта. СПб., 2007. С. 19—21.

[54] Борбели А.Тайна сна. М., 1989. С. 190; Мифы народов мира. Т. 1. С. 305.

[55] Библия, Еф. 5 : 14; Дзуффи С. Эпизоды и персонажи Евангелия в произведениях изобразительного искусства. М., 2007. С. 338—339 и др.

[56] Толстая С. М.. Иномирное пространство сна // Сны и сновидения в народной культуре. М., 2002. С. 198—199.

Вера в вещие сны — не только древнейшее, но и универсальное суеверие, поэтому и у туркестанских мусульман, как и у других народов, существовало множество письменных сонников (*Хобнома, Таъбирнома* и др.) и устных толкований конкретных сюжетов из сновидений. Во сне мусульмане встречались с умершими предками, ангелом смерти, святым Хизром, пророком Али или с суфийским наставником — от них они и узнавали о грядущем горе или радости, слышали советы и предупреждения, то есть получали истинное знание. Недаром у таджиков бытовала пословица: «Сон — вестник истины».

Хотя сон воспринимали как состояние принципиально *иное,* не реальное, существовала вера в тесную связь между событиями во сне и наяву, во влияние снов на «посюстороннюю» жизнь. Так, по мнению таджиков и узбеков, последствия сна в обычной, повседневной действительности можно было изменить либо магическими обрядами, либо обратившись к опытному и доброжелательному толкователю снов, вроде коранического Юсуфа (исламизированного библейского Иосифа), который получил свой дар от Аллаха[57].

Среди мусульманских преданий есть еще одно упоминание, типологически близкое нашей теме, — притча о путнике, усомнившемся в возможности воскрешения умерших. Тогда Аллах сначала умертвил сомневающегося, а через сто лет воскресил его и спросил: «Сколько ты пробыл?» Тот решил, что он проспал не больше дня. Тогда Аллах указал ему на почти истлевшие кости его осла и сказал: «…для того чтобы Нам сделать тебя знамением для людей, — посмотри на кости, как Мы их поднимаем, а потом одеваем мясом». И когда путник увидел это оживление, он сказал: «Я знаю, что Аллах мощен над всякой вещью»[58].

Мотив долгого, многолетнего сна, показавшегося спящим коротким и завершившегося пробуждением-воскресением, хорошо известен и в массовой, назидательной литературе мусульман[59]. Все подобные рассказы носят откровенно поучающий характер, значит, в простонародной среде споры и сомнения на этот счет время от времени действительно возникали. Потому же не угасал интерес и к легенде о «пещерниках».

Смысл их сна в пещере (т. е. в пограничном пространстве и в пограничной ситуации) заключается в спасении по Божьей милости, но особенным, необычным, чудесным образом: они стали не живыми и не мертвыми, точнее — живыми и мертвыми *одновременно.* Это невероятное состояние (абсурдное с точки зрения современного логического мышления) для архаического, мифологического сознания вполне приемлемо. Кстати, оно полностью соответствует традиционному представлению туркестанцев о своеобразном тождестве смерти и жизни, погребения и рождения, которые отражены в старинной обрядности[60]. Этот глубинный смысловой слой часто выражен не словами, а невербальным языком обрядовых символов, знаков, атрибутов.

Внешне на эту необычную сущность сна святых в пещере указывает многое: например, сохранившиеся в лобнорском обряде почитания праведников-беглецов

[57] Пиотровский М. Б. Указ. соч. С. 91—95.

[58] Коран, 2 : 259—261.

[59] Пиотровский М. Б. Указ. соч. С. 134.

[60] Чвырь Л. А. Указ. соч. С. 90—92, 215, 219.

два основных атрибута — флаг и чаша — семантически уже никак не мотивированы, но у христиан они как раз символизируют воскресение. Многие мотивы предания (внезапная *слепота* действующих лиц, либо *невидимость* входа в пещеру) и примеры символического поведения персонажей (бегство в горы, побои собаки, игра перед царем, переодевание, сон с открытыми глазами и с растущими волосами и ногтями и т. п.) тоже знаменуют собой характерную для мифологического сознания идею *жизни, обновленной смертью,* то есть воскрешения[61].

Мотив воскрешения (воскресения) в христианстве и исламе

Проблема бессмертия человека или возможность его воскресения после смерти (причем не только в духовной, но и в телесной форме) волновала людей с древности. Возможно, еще в первобытную эпоху зародились представления и обряды, впоследствии составившие ядро многих древневосточных религий — культы умирающих и воскресающих божеств. В Древнем Египте верили также в возможность возврата души умершего человека в прежнюю оболочку и в оживление его тела (мумии).

Во всех трех авраамических религиях грядущий Божий Суд в конце времен предполагает перед этим воскрешение всех когда-либо живших на земле людей. С ветхозаветных времен это предсказывали великие пророки Исайя и Даниил, а некоторые из них, например пророки Илия и Елисей, даже сами, но по воле Бога, воскресили нескольких людей[62]. Идея воскрешения мертвых определенно очень волновала древних евреев[63].

В христианстве она приняла вид целого учения о воскресении, поскольку напрямую была связана с основным пасхальным догматом — верой в смерть и воскрешение Иисуса Христа. Но в Евангелиях речь шла и о простых смертных людях, воскрешенных Иисусом, например, о его друге Лазаре, прожившем после своего чудесного воскресения довольно долго и ставшего впоследствии даже епископом Крита. Кстати, мусульмане тоже с почтительным вниманием относились к этому персонажу, о чем свидетельствует построенный в Иерусалиме минарет над «пещерой Лазаря». Но телесное воскрешение Лазаря отличается от Иисусова воскресения тем, что у человека оно возвращает его к прежнему существованию временно, а у Сына Божьего — это был шаг к новой, неведомой жизни, в которую верят все христиане, потому что в основе их учения о воскресении мертвых лежит догмат о единосущии Бога и человека[64].

---

[61] Ср. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 340, 345. Кстати, в средневековой Руси предание о семи спящих отроках уже символизировало собой самое возможность воскрешения мертвых: не случайно Иван Калита основал церковь Успения Богоматери в Москве именно в день памяти этих святых.

[62] Библия, Ис. 26 : 19; Дан. 12 : 3; 3 Цар. 17 : 17—24; 4 Цар. 4 : 18—37.

[63] Псалтырь, 102 : 4, 40 : 3, 79 : 19 15 : 10.

[64] Чистяков Г. П. Над строками Нового Завета. М., 2000. С. 327; Виппер Р. Ю. Возникновение христианства. М., 1918. С. 47—49.

Впрочем, для истинного христианина возможность воскресения человека Богом не требует доказательств, для него это область веры, но и вера зиждется на личном опыте людей. Такой опыт и представлен в Евангелии от Луки. После своего воскресения Иисус недаром убеждает встретивших его учеников, что он не дух или призрак, а из плоти и костей, требует, чтобы они дотронулись до него, просит еды и питья. То есть Лука описывал воскресшего Иисуса реально, а не метафорически — в мыслях или сердцах учеников[65].

История о семи спящих отроках эфесских — тоже описание опыта воскрешения, но уже обычных людей и в иной ситуации. И именно этот опыт, по-видимому, интересовал мусульман не меньше, чем христиан, отсюда и поклонение «пещерникам»[66]. Однако в исламе представление о воскрешении мертвых (*кийемат*) несколько иное, хотя сама картина мусульманской эсхатологии внешне похожа на зороастрийскую и христианскую версии.

> После окончательной победы в мире людей, на землю придет Спаситель, Махди и пророк Иса, которые вновь установят справедливость и благоденствие, но после этого и наступит Судный день. По первому звуку трубы ангела мир разрушится и все живое умрет, по второму звуку — все мертвые оживут и каждый человек предстанет перед Аллахом с записями его греховных и добрых дел. А после решения Бога (и заступничества Мухаммеда за праведных и благочестивых) им предстоит пройти по волшебному мосту Сират над адом, чтобы достичь рая. С этими мистическими событиями, между прочим, связан ежегодный мусульманский праздник жертвоприношения Курбан, цель которого — умилостивление Бога, чтобы душа умершего в свой черед смогла перейти мост и достичь рая.

Некоторые суфийские богословы пытались объяснить возможность всеобщего воскрешения богоподобием человека, но этот тезис категорически отвергает исламская ортодоксия, утверждая, что всякая земная тварь временна, лишь Творец вечен, Бог и человек изначально несоединимы[67]. Однако высокие богословские споры, конечно же, были неведомы простому народу, и он, очевидно, решал этот вопрос по-своему. Идея воскрешения мертвых в народном мусульманском сознании ассоциировалась прежде всего с фигурой коранического Исы.

Исламская доктрина, как известно, не признает Иисуса Христа богом, отвергает факт его воскресения, но в то же время весьма почитает его как великого пророка — именно за дарованную ему Аллахом способность воскрешать мертвых. Так думали и некоторые суфийские философы, например, ибн Араби[68], но главное — таков был простонародный образ Исы. Одни полагали, что само его дыхание уже было животворно, и оно помогало ему воскрешать умерших и вообще творить всякие чудеса; другие рассказывали о случае, когда он пожалел горевавшего вдовца и воскресил его жену, но она повела себя недостойно и в наказание вновь умерла; третьи были уверены, что все дело в тайном слове, ко-

---

[65] Библия, Лк. 24 : 37—43; Чистяков Г. П. Указ. соч. С. 335.

[66] Крымский А. Е. Указ. соч. С. III.

[67] Ср. Коран, 5 : 26—27.

[68] Смирнов А. В. Христианские мотивы в религиозно-философских концепциях суфизма и исмаилизма // Ислам и проблемы цивилизационного взаимодействия. (Тез. докл.). М., 1992. С. 177.

торое воскрешает мертвых, но знает его только Иса. Между прочим, это тайное слово еще надо было уметь использовать: однажды Иса открыл свою тайну неким людям, и те, увидев в пустыне кучу костей, произнесли тайное слово, и действительно, кости соединились, скелет оброс мясом, потом шерстью — и ожил… хищный зверь, который и растерзал их[69].

Об этом же на свой лад толкует и уйгурская сказка.

> У одной женщины погиб муж; сначала она, как полагается в таких случаях, оплакивала его, распустив волосы и расцарапав свое лицо, то есть поступала сообразно нормам поведения вдовы. Но потом дала обет: завернув труп супруга в черную траурную кошму, она обязалась сорок дней и ночей носить его на себе, не опуская на землю — в надежде, что от этого он воскреснет. Жена почти достигла своей цели, но на тридцать девятый день одна коварная старуха уговорила-таки ее положить ее ношу на землю, и тотчас же раздался тяжелый вздох мужа, но то был уже вздох предсмертный! Оказывается, за прошедшие с начала исполнения обета дни муж уже начал было оживать, но, коснувшись земли, умер навсегда[70]. Воистину, не людское это дело — воскрешать…

Заключение

Итак, христианская легенда о чуде воскрешения отроков в пещере была востребована исламом, особенно простым народом. Утверждение о прямом заимствовании в данном случае будет неоправданным упрощением: никакая передача верований и обрядности в простонародной среде невозможна без готовности массового сознания к восприятию «чужой» идеи или представления. Пример турфанского мазара Туйок — наглядное тому свидетельство.

Рассказ о сне-смерти и чуде воскрешения определенно попал здесь на благодатную почву. Хотя вера в воскресение мертвых и не была актуальна для буддистов (каковыми были турфанцы до XV в.), но этот эсхатологический мотив был одним из основных догматов и в христианстве, и в зороастризме, и в манихействе, которые тоже предшествовали исламу в Туркестане. Всеобщее воскрешение умерших в конце времен — это, конечно, идея настолько не укладывающаяся в привычные рамки обыденного мышления, что она, несомненно, ассоциировалась в народном сознании с *чудом,* и, похоже, вызывала у рядовых верующих всех этих религий сходные реакции — потребность в его подтверждении.

Чужое предание было воспринято туркестанцами прежде всего из-за его содержательной сути, — из-за конкретной истории, подтверждающей *чудо воскрешения* семи «пещерников». Разумеется, *доказать* чудо нельзя, но можно *поверить* в него, опираясь на конкретный опыт. Но что́ больше слов убеждает народ?

Одна из особенностей архаического и религиозно-мифологического сознания, как известно, — существование универсального феномена священного пространства и связанного с ним обычая паломничества (в исламе — *хаджж, умра, зийара* и представление о заповедных землях *куруках, парадизах* и пр.), так

[69] Проданный сон. Туркменские народные сказки. М., 1969. С. 379; Афганские сказки и предания. М., 1972. С. 182—185; Сказки дервишей. М., 1996. С. 128—129.

[70] Казахские и уйгурские сказки. Алма-Ата, 1951. С. 238.

что почитаемые места уже сами по себе воспринимались как доказательства истинности мифического или легендарного события.

Кроме того, достоверность легенды о пещерниках (с народной точки зрения) усиливалась по мере ее «обрастания» сугубо мусульманскими деталями: простым *упоминанием* Аллаха или Мухаммеда, *заменой* христианской мотивировки (например, бегства главных героев) абстрактными или мусульманскими знаками («плохой царь», добрые «христианский и мусульманский цари»), наконец, *обрамлением* основного сюжета мусульманскими «рамками» (например, заставка о том, что историю о пещерниках якобы рассказал Али, или завершение рассказа словами: «и построили на этом месте мечеть», либо: «они воскресли и стали опять проповедовать ислам» и т. п.). Сопоставление элементов предания с традиционными туркестанскими фольклорными образами, мотивами и ритуальной практикой показало, что и сама христианская легенда состояла из доступного, понятного всем «простецам» языка религиозно-мифологических универсалий, и это же обстоятельство способствовало ее «врастанию» в местный туркестанский контекст.

Так в конце концов в турфанской легенде все оказалось настолько насыщено узнаваемыми знаками и символами местных верований и обрядности (в частности, погребальной), что правдоподобие легендарного события уже не вызывало сомнений.

Для народного сознания оказалась важна не столько логика сюжета, сколько упоминание в предании знакомых географических названий или деталей быта, присутствие узнаваемых персонажей или понятной символики материальных предметов; такой *невербальный способ* и стал самым убедительным доказательством истинности происшедшего *здесь* чуда воскресения праведников. Во всем этом в полной мере проявилось парадоксальное свойство народного сознания — одновременная склонность к чудесному, иррациональному, таинственному и привычка к конкретным прагматическим объяснениям и суждениям.

А. Шевцова

Казахская демонология глазами Ералы Оспанулы: иконография и этнография

> …К сожалению, киргизы, за редким исключением, в большинстве своем не могут описать, как выглядят эти странные и опасные существа. А если кто из них пожелает сделать это, то делает на редкость скупо, двумя-тремя словами…
>
> Абубакир Диваев[1].

Эта заметка появилась на свет благодаря неординарному человеку и бесконечно талантливому художнику — Ералы Оспанулы[2], известному не только у себя на родине — в Казахстане, но и далеко за ее пределами. Влюбленный в казахский эпос и фольклор, Ералы вновь и вновь обращается к этой теме в иллюстрациях к детским книжкам, графических сериях «Степные империи», «Дедушкин сын», «Степные сказания», «Герои», «Мифологические персонажи казахского народа», «Казахские батыры», «Степные мотивы», «Казахские салы и сери», «Путь дервиша».

Ералы отличает уникальная, узнаваемая художественная манера, страсть к полным внутреннего драматизма и динамики формальным композициям (например, вписанным в круг или квадрат), устойчивый выбор сюжетных линий, связанных с казахской историей и культурой. Дополнительное очарование самобытной графике художника придают глубокое знание и уместное использование историко-этнографического контекста. Препарирование мощного библиографического пласта, собственных полевых материалов в духе этнографов старой школы, имманентного, «фонового» знания родных традиций, впитанного с дедовскими благословениями-бата и материнскими колыбельными, позволило художнику выйти на новый уровень: создать добротные, полновесные исследования, посвященные ряду феноменов казахской культуры.

Художник и этнограф (именно в такой последовательности) — сочетание редкое, но все же не невозможное. Достаточно вспомнить замечательную рисованную этнографическую энциклопедию Грузии Нино Браилашвили[3], заворажи-

---

[1] Диваев А. А. О происхождении злых духов по верованиям киргизов Сыр-Дарьинской области. Отчет о заседании Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете 31 января 1897 года // Волжский вестник. 1897. № 31.

[2] Ералы Оспанулы (Ералы Асильханович Оспанов) — казахский художник-график, драматург, кинорежиссер. Родился в 1960 г. в Чимкенте. Окончил Чимкентское художественное училище им. А. Кастеева и Ташкентский театрально-художественный институт. Живет и работает в Чимкенте, Казахстан.

[3] Браилашвили Н. П. Этнография Грузии: Этнографические зарисовки: Альбом. Тбилиси: Хеловнеба, 1990.

вающие, но достоверные в деталях иллюстрации к амурским сказкам Геннадия Павлишина[4], «этнофутуризм» марийца Ивана Ямбердова[5], манящие этно-девы кировского графика Николая Фомина[6], дагестанские жанровые сценки Меликa-Мамеда Агабалаева[7].

К счастью, научные изыскания Ералы Оспанулы не превратились в безжизненно-сухие и скучные тексты, доступные только завсегдатаям библиотек, как это нередко случается. Ералы, со свойственной ему энергией и одухотворяющей любовью, превратил (или воплотил) их в новые серии графических листов, документальные фильмы, кинороманы, иллюстрации детских книг. Все они несут притягательные казахские «этно-мемы[8]» (кумыс, байга, кокпар, батыры, беркутчи, салы и сери и т. д.) массовому зрителю, в том числе и зарубежному, заодно воспитывая его без лишней дидактичности. Больше того, творения Ералы сами рождают новую мифологию — опоэтизированного пространства-времени Великой степи, с особыми сердечными отношениями между людьми, чтящими традиции предков, лукавыми луноликими красавицами и мужественными батырами, острословами-акынами и оборванными мудрецами-дервишами, следующими своим, непроторенным путем к познанию Всевышнего.

Один из удачных примеров того, как может проявить себя подобный союз художника и этнографа в одном лице, — иллюстрированное эссе «Мифологические персонажи казахского народа» (2004), опубликованное в альбоме Е. Оспанулы «Four Mushels»[9]. Детально изучив казахский и — шире — тюркский демонологический пантеон, Ералы оттолкнулся от очевидного тезиса: в казахских быличках (*хикая*) почти нет описаний внешнего вида главных героев — этих странных и опасных существ. По мнению исследователя, лишь «одна из причин неумения рассказчиков описать внешние особенности интересующих нас таинственных персонажей» заключается в том, что «эти существа в принципе не могли существовать в природе, а следовательно, и не могли быть увиденными и изученными». Ералы полагает, что сам жанр повествования предполагает особую атмосферу триллера: «Рассказчики говорили о той же жезтырнак, описывая ее бегло, вскользь, чего-то недоговаривая. Так, понемногу нагнетая напряжение, они (бес)сознательно стремились посеять всевозрастающую тревогу в сердцах наивных сородичей. От этого внешний образ неведомого доселе «чудища» уже переставал играть особую роль и уходил на задний план, а кажущаяся вначале безобидность и беспомощность, лишь усиливали остроту ощущений».

---

[4] Нагишкин Д. Д. Амурские сказки / Рис. Г. Павлишина. Хабаровск: Кн. изд-во, 1980.

[5] Ямбердов И. М. Избранные произведения [Изоматериал]. Альбом. Йошкар-Ола, 2005.

[6] Николай Фомин // Персональный сайт художника [электронный ресурс]: Метод доступа: http://inrussia.org/harmony/index.htm

[7] Сны о Дербенте // Мастера. Душа народа в произведениях национального искусства. М: Этносфера, 2011. С. 120—121.

[8] Мем (от англ. meme) — фраза или картинка, ставшая популярной и общепринятой в Сети. Термин проф. Р. Докинза (1976), назвавшего мемом «единицу культурной информации, способную размножаться».

[9] Ospanuly E. Four mushels. Graphics / Альбом. Текст англ., каз., рус. Shymkent, 2009. P. 58—81.

Однако художник с его извечным стремлением визуализировать эйдос, идею, тайну победил этнографа. Ералы по крупицам собрал из быличек, народных сказок, фрагментов эпоса все упоминания о внешности своих сверхъестественных «подопечных», предложив читателю свою классификацию и демонический бестиарий, куда вошли 35 существ. По мнению Е. Оспанулы, пантеон казахских мифических существ делится на три основные группы:

1. Мифические существа доисламского периода: *албасты (қара албасты, сары албасты, сасық албасты), сөрел, жезтырнақ, үббе, көнаяқ, жалмауыз, жалмауыз-кемпір, күлдіргіш, мыстан-кемпір, айдаһар, дәу* и *мартy, обыр.*

2. Мифические существа, пришедшие и укоренившиеся вместе с исламом: *Жын, шайтан, пері (адал пері, арам пері, кәпір пері, мұсылман пері), ыбылыс, Жәбрейіл періште, Әзрейіл періште, шілтен, Су Сүлеймен, Қыдыр әулие.*

3. Мифические существа — личные джинны у казахских *баксы: Көкаман, Нәдір-Шолақ, Шойынқұлақ, Шарабас, Ер Шойлан, сарықыз,* или *сарышаш,* а также перечисленные выше *ыбылыс, шилтены* и добрые пери.

В соответствии с описанием, Ералы в свойственной ему художественной манере, которую отличает динамичная композиция, смягченный добродушным юмором гротеск и тщательная этнографическая детализация, орнаментальность, «воссоздает» внешний облик пятнадцати существ. Причем сделал это без подрисуночных подписей, что только усиливает интригу.

Иллюстрируя собственный текст, Ералы сосредоточивается главным образом на хтонических и даже инфернальных персонажах, следуя известной логике, что зло всегда притягательнее. Это известная всему тюркскому миру *албасты* — душительница рожениц, «неописуемо красивая» и коварная вампирша *жезтырнак* (латунный коготь), а также муж жезтырнак — *сорель*. Внешность сореля особенно колоритна: «Плечи узкие, грудь впалая и тощая, зад широкий. Несмотря на то, что ростом он довольно высок (до трех саженей), ноги у него короткие и кривые. Ступни к носкам сужаются и заканчиваются острыми копытцами. Поймав человека, щекочет его до смерти, после чего высасывает кровь и съедает плоть».

Не менее интересен и *конаяк* (дубленая нога), у которого вместо ног длинные сыромятные ремни: «Обитает

он отшельником в непролазных лесах или на островках, поросших деревьями. Выглядит как пожилой мужчина. Сидит, взгромоздившись на толстую ветку и терпеливо поджидает свою жертву. Когда какой-нибудь одинокий путник или охотник оказывается под деревом, неожиданно впрыгивает ему на спину, оплетает длинными ногами-ремнями, после чего, беспрестанно погоняя, скачет до тех пор, пока бедолага не падает, как загнанная лошадь».

Ералы изобразил уббе — водяного (позже известного на юге Казахстана как Су Сулеймен, то есть подводный царь Соломон), дэвов и джиннов, коварных обольстительниц кулдиргиш (щекотило), страшных ведьм жалмауыз кемпир (старуха с пожирающим ртом) и мыстан кемпир, змéя-айдахара, обитающего на шаныраке юрты бадика, а также пери, шильтенов (духов — помощников баксы) и чрезвычайного популярного на мусульманском Востоке мифологического Кыдыр ата (Хидр, Кыдыр аулие). Вот что он пишет о последнем: «В представлении казахов, это благочестивый старец, одаривающий изобилием и счастьем тех, кто воочию увидел его. Имеет длинную седую бороду и всегда одевается во все белое. Во время святого месяца рамадана (оразы), в ночь святого Кыдыра (Қыдыр түні) его ожидали в каждом доме за праздничным дастарханом».

Образы ведьм-мыстан и жезтырнаков примерно в то же самое время (2004—2006) были воспроизведены и переосмыслены Ералы для детской аудитории в книжных иллюстрациях к казахским народным сказкам. Фрагменты и цитаты из эссе «Мифологические персонажи казахского народа», в том числе иллюстрированные (но не всегда с указанием первоисточника), разошлись в многочисленных Интернет-публикациях. Так, художнику-этнографу удалось сотворить свой собственный миф, визуализировав невозможное.

Е. А. Ягафова

Чуваши в Казахстане: история в цифрах и фактах

Предлагаемая статья[1] посвящена казахстанской «составляющей» чувашской «диаспоры»[2], которая сегодня существует во всех субъектах Российской Федерации[3], а также в ближнем и дальнем зарубежье. Формирование этой «диаспоры» началось в XVII — первой половине XIX в. миграционными процессами в Урало-Поволжье, распространившимися со второй половины XIX в. на Сибирь, Дальний Восток, Кавказ, Среднюю Азию и Казахстан, а также Европейскую часть страны[4]. С конца XIX в. одним из районов, привлекающих мигрантов из Чувашии, стал Казахстан. К последней четверти XX в. здесь сложилась вторая по численности чувашская диаспора после РФ — 22,9 тыс. чел. в 1970 г. (в 1989 г. — 22,3 тыс. чел.)[5].

Представление о чувашском населении и специфике его расселения в Казахстане доступно начиная с конца XIX в. — с Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. Согласно данным этой переписи, в казахстанско-среднеазиатском регионе проживало 311 чувашей (193 муж. и 118 жен.), что составляло 0,05% от общей численности населения края. Большинство их жило «в уездах», т. е. сельской местности — 234 чел. (75,2%; 134 муж. и 100 жен.) и лишь четверть — 77 чел. (59 муж. и 18 жен.) — в городах[6].

В основном местные чуваши жили на территории современного Казахстана (здесь и далее — чел.): в Акмолинской (165), Закаспийской[7] (55), Тургайской

[1] Работа выполнена при поддержке фонда РГНФ. Проект № 11-01-00369а.

[2] Термин «диаспора» здесь употребляется в условном смысле — для обозначения групп чувашского населения в различных географических и административно-территориальных районах РФ, ближнего и дальнего зарубежья — и потому заключен в кавычки.

[3] За исключением Чувашской Республики — основного ареала проживания чувашей.

[4] Ягафова Е. А. Чуваши Урало-Поволжья: формирование и традиционная культура (XVII — нач. XX вв). Чебоксары, 2007; Иванов В. П. Этническая география чувашского народа: Историческая динамика численности и региональные особенности расселения. Чебоксары, 2005.

[5] Иванов В. П. Чувашская диаспора. Чебоксары. 1999. С. 42.

[6] Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи (далее — ПВП) 1897 г. Т. 81. Акмолинская обл. СПб., 1904; Т. 85. Семиреченская обл. СПб., 1905; Т. 86. Сыр-Дарьинская обл. СПб., 1905; Т. 87. Тургайская обл. СПб., 1904; Т. 88. Уральская обл. СПб., 1904. Табл. XIII. Распределение населения по родному языку.

[7] В состав современного Казахстана входит только северная часть Закаспийской области.

(43), Уральской (22), Семипалатинской (7) и Сыр-Дарьинской[8] (3) областях. В Акмолинской области они были сосредоточены преимущественно в Кокчетавском уезде — 129 чел., из которых лишь 10 — в уездном центре. В других местах этой области их было крайне мало: 8 чел. в г. Петропавловске, 6 — в Атбасаре, 21 — в Омске, 1 — в Акмолинске[9]. В Тургайской области чуваши жили в основном тоже на селе — 39 чел. из 43-х, большинство (37 чел.) — в Кустанайском уезде (в т. ч. 4 — в г. Кустанае); оставшиеся 6 чел. — в Актюбинском уезде[10]. В Уральской области все чуваши (22 чел.) были сосредоточены в Уральском уезде, из них 5 чел. — в г. Уральске[11]. Небольшое число чувашей имелось в Семиреченской области, в г. Верном (8 чел.)[12], и в Сырдарьинской области: в г. Ташкенте (2 чел.) и в Казалинском уезде (1 чел.)[13].

Специфика учета населения переписью 1897 г. не позволяет, к сожалению, получить информацию о роде занятий и вероисповедании чувашей, проживавших в казахстанско-среднеазиатском регионе. По мнению исследователей, в конце XIX в. чуваши за пределами района их исторического расселения были по преимуществу либо отходниками, уходившими на сезонные заработки, либо военнослужащими. Последняя категория, по данным той же переписи 1897 г., исчислялась 3,3 тыс. чел.[14]. Поэтому часть учтенного переписью чувашского населения в рассматриваемом регионе — вероятно, непостоянное население. Это касается прежде всего городских жителей, состоявших на 76,6% из мужчин. Из-за сложного политического и социально-экономического положения в стране в первые десятилетия XX в. отходничество среди чувашей становилось все более массовым. В начале 1917 г. в него были вовлечены 17 тыс. чувашей[15].

Во второй половине XIX в. Киргизский край стал объектом активной земледельческой колонизации. С 60-х гг. XIX в. туда началось переселенческое движение из центральных и южных районов России, существенно усилившееся после неурожаев и голода 1891—1892 гг. и еще того больше в годы столыпинских реформ (1906—1914)[16]. Среди миграционных потоков восточной направленности переселение «на Ишим» (в Кокчетавский и Петропавловский уезды Акмолинской области) было одним из основных. Переселенцев привлекали и возможности сельскохозяйственной деятельности в кустанайских и уральских степях, также получившие подтверждение на практике[17]. Поэтому чувашей — сельских

[8] В состав современного Казахстана входит только северная часть Сыр-Дарьинской области.

[9] ПВП. Т. 81. Акмолинская обл. СПб., 1904. Табл. XIII. Распределение населения по родному языку.

[10] ПВП. Т. 87. Тургайская обл. СПб., 1904. Табл. XIII.

[11] ПВП. Т. 88. Уральская обл. СПб., 1904. Табл. XIII.

[12] ПВП. Т. 85. Семиреченская обл. СПб., 1905. Табл. XIII.

[13] ПВП. Т. 86. Сыр-Дарьинская обл. СПб., 1905. Табл. XIII.

[14] Иванов В. П. Этническая география чувашского народа. С. 160—161.

[15] История Чувашской АССР. Чебоксары, 1983. С. 100.

[16] Алексеенко А. Казахстан в зеркале переписей населения // Население и общество: Информ. бюл. Центра демографии и экологии человека Ин-та нар.-хоз. прогнозирования РАН. № 47. 2000, авг. С. 1.

[17] Кауфман А. А. Переселенцы-арендаторы Тургайской области. СПб., 1897; Его же. К вопросу о колонизации Уральской области. СПб., 1903.

жителей Кокчетавского, Кустанайского и Уральского уездов, по-видимому, следует отнести к первой волне земледельческой миграции чувашей в Киргизский край.

Переселенческое движение чувашей в Казахстан имело положительную динамику и в дальнейшем. К середине 20-х гг. (перепись 1926 г.) их численность здесь выросла более чем в 7 раз, достигнув 2276 чел, большинство которых проживало в центральных и восточных областях (чел.): Акмолинской (1404), Семипалатинской (538), Джетысуйской (109), а также в Кустанайском округе (138)[18]. Чуваши жили по преимуществу на селе — соответственно 93,3, 97,7 и 99,3% от их общей численности в указанных административно-территориальных единицах. Таким образом, они осваивали регион в привычных формах хозяйственной деятельности, а их миграция в Казахстан носила ярко выраженный аграрный характер.

Толчком для усиления чувашской миграции в Казахстан в этот период послужил голод 1921—1922 гг. в Поволжье. Она осуществлялась в форме организованных (на выделенные участки) и вольных переселений крестьян, а также «вербовки» трудоспособного населения для работы в строительстве и промышленности[19]. Только из Чувашии в азиатскую часть страны в эти годы переселилось около 18 тыс. чувашей, в т. ч. 1774 чел. — в Семипалатинскую губернию[20]. Именно к 20-м гг. XX в. относится начало хозяйственного освоения чувашами Казахстана и формирование здесь постоянного чувашского (преимущественно земледельческого) населения.

Период между переписями 1926 и 1939 гг. — время миграционной активности многих народов в Казахстане. Переселение из России и других республик было связано с рядом социально-экономических и политических акций Советской власти: плановым переселением населения на малозаселенные территории, оргнабором в промышленность, раскулачиванием и организацией спецпоселений, насильственным переселением людей по национальному признаку[21]. Чувашей коснулись почти все они — кроме последней[22]. Общая численность их в Казахстане на момент проведения переписи 1939 г. выросла до 6590 чел. (табл.).

Почти удвоение численности чувашей в Казахстане и их доли в его населении в период 1939—1959 гг. было связано с освоением целины и массовым переселением в 1954—1960 гг. чувашей на восток России и в Казахстан. Только из Чувашии в эти годы сюда приехало до 100 тыс. чел. Достаточно активно в переселенческом движении участвовали чуваши Ульяновской и Куйбышевской областей, Татарстана и Башкортостана[23]. Другим фактором, сопровождавшимся

[18] Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР (Казакская АССР) // Демоскоп Weekly. Информ. бюл. № 559—560. 17—30. 06. 2013. URL: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php?reg=1476

[19] Иванов В. П. Этническая география чувашского народа. С. 248—249.

[20] Сидоров П. А. Население Чувашии за сорок лет социалистической автономии. Чебоксары, 1960. С. 41.

[21] Алексеенко А. Н. Население Казахстана в 1926—1939 гг. // Компьютер и историческая демография. URL: http://new.hist.asu.ru/biblio/histdem/1.html

[22] Иванов В. П. Этническая география чувашского народа. С. 250—251.

[23] Там же. С. 252—253.

миграциями из европейской части СССР, в том числе чувашей, стала масштабная индустриализация Казахстана в послевоенный период, например, освоение нефтегазовых и урановых месторождений на полуострове Мангышлак в 1950-е гг.

Численность чувашского населения в Казахстане в 1897—2009 гг.*

Годы	Всего		Городское население	
	Чел.	%	Чел.	%
1897	311	100	77	24,8
1926	2267	100	152	6,7
1939	6590	100	…	…
1959	11255	100	…	…
1970	22690	100	14000	61,7
1979	22310	100	14150	63,4
1989	22305	100	14812	66,4
1999	11851	100	7720	65,1
2009	7301	100	4433	60,7

* Источник: Население Казахстана // http://hosting.adetiplus.ru/; Казакстан Республикасы, 2000; ПВП 1897, 1905, Т. 2. Табл. XIII.

В течение следующих 20 лет (1970—1989) чувашская община в регионе выросла в 7 раз! Характер занятости чувашского населения в Казахстане — промышленность — сказался в высокой концентрации его в городах (%, в 1970 и 1989 гг. соответственно): в Гурьевской (Атырауской) области — 86,8 и 89,6, в Мангышлакской (Мангистауской) — 100 и 100, в Кызыл-Ординской — 86 и 94,2, в Карагандинской — 86 и 90,1, в Восточно-Казахстанской области — 77,9 и 83,1[24].

С точки зрения соотношения городского и сельского чувашского населения, территории Казахстана с наличием этого населения можно разделить на три группы (1970-е гг.): 1) с явным преобладанием сельского населения (Алматинская, Западно-Казахстанская, Костанайская и Северо-Казахстанская области); 2) с отчетливым преобладанием городского населения (Атырауская, Восточно-Казахстанская, Карагандинская и Кызыл-Ординская области) и 3) промежуточная — с долей горожан среди чувашей от 42 до 63% (Акмолинская, Актюбинская, Жамбылская, Мангистауская и Южно-Казахстанская области).

В 1970—1989 гг. доля горожан в составе чувашского населения особенно быстро росла в промышленных центрах Казахстана, но вообще тенденция такого роста была повсеместной. Так, в Западно-Казахстанской области он составил 21%, в Актюбинской — 15,4, в Павлодарской — 15,2, в Джамбульской (Жамбыл-

[24] Казакстан Республикасы халкынын улттык курамы. 1 т. (Национальный состав населения Республики Казахстан). Казакстан Республикасындыгы 1999 жылгы халык санагындын карытындылары (Итоги переписи населения 1999 года в Республике Казахстан). Алматы, 2000.

ской) — 13,3, в Кустанайской (Костанайской) — 11,3, в Алматинской и Южно-Казахстанской — 11,2, в Северо-Казахстанской — 9,3%. В целом по республике за указанный период городское чувашское население увеличилось на 4,7%.

Преобладание горожан среди казахстанских чувашей сохранялось и в последующее десятилетие. К концу XX в. (перепись 1999 г.) сельское население в их составе преобладало только в двух областях — Северо-Казахстанской (73,3%) и Алматинской (60,2%). Максимального уровня во всех регионах удельный вес чувашей-горожан достиг к моменту проведения переписи 1989 г., после чего снизился — на 1,3% по республике (перепись 1999 г.).

Что касается общей численности чувашского населения в Казахстане, то после прекращения массовых миграций, она стабилизировалась — на уровне 22,3—22,7 тыс. чел. между переписями 1970 и 1989 гг.[25] При этом в ряде районов их давнего проживания (Актюбинская, Западно-Казахстанская и Павлодарская области) численность чувашей даже несколько выросла; темпы этого прироста в основном совпадали темпами роста всего населения республики[26].

В последующий период численность чувашей в Казахстане резко снизилась — до 11,9 тыс. чел., или почти вдвое (перепись 1999 г.). При этом в ряде областей сокращение было еще более значительным: в Жамбылской области — в 2,8 раза, в Южно-Казахстанской — в 3,3, в Мангистауской — в 3,7, в Атырауской — в 4,2, в Кызылординской — в 5 (!) раз. Причинами сокращения, по-видимому, послужили эмиграция (прежде всего городского населения), снижение рождаемости[27], а также ассимиляционные процессы.

Эмиграцию чувашей, как и остального русскоязычного населения, из Казахстана исследователи обычно объясняют быстрым демографическим ростом казахского населения, способствующим усилению межэтнической конкуренции на рынках труда, «коренизацией» кадров госаппарата и ведущих отраслей экономики, сужением сферы применения русского языка и др.[28] Эмигранты-чуваши, как правило, возвращались на «малую родину», в родные села и деревни, что существенно облегчало процесс адаптации репатриантов.

Эмиграция чувашей из Казахстана продолжалась и в XXI в.; ко времени проведения переписи населения 2009 г. их численность в республике уменьшилась

---

[25] По сравнению с концом 1960-х гг. имело место незначительное уменьшение (на 385 чел.), что, по-видимому, следует объяснять оттоком русскоязычного населения после завершения кампании по освоению целины и т. п. См.: Алексеенко А. Казахстан в зеркале переписей населения. С. 2.

[26] Григоричев К. В. Этнодемографические процессы в Казахстане и сопредельных территориях // Сб. науч. тр. VI Междунар. науч.-практ. конф. Усть-Каменогорск, 27—28 нояб. 2004 г. Ч. 1. Усть-Каменогорск, 2005. С. 110—117.

[27] Зимовина Е. П. Динамика численности и состава населения Казахстана во второй половине XX вв. // Демоскоп Weekly. Электронная версия бюл. «Население и общество». № 103—104. 3—16 марта 2003 г. URL: http://www.demoscope.ru/weekly /2003/0103/analit03.php.

[28] Панарин С. Русскоязычные у внешних границ России: вызовы и ответ (на примере Казахстана) // Сетевой проект «Русского мира». URL: http://www.archipelag.ru /ru_mir/rm-diaspor /russ/russian-speaking/; Алексеенко А. Казахстанский пусть модернизации: этнодемографический аспект // Вестн. Евразии. 2004. № 1. С. 122—151.

на 38,4% по сравнению с 1999 г. и составила 7,3 тыс. чел., из которых 4,4 тыс. (60,7%) — были горожанами[29].

Вот каковы особенности современного расселения чувашей по последней переписи населения[30]. В Актюбинской области 2/3 чувашей проживают в областном центре, остальные расселены во всех районах этой области: бóльшими группами (13—20 чел.) в Алгинском, Айтекебийском, Каргалинском, Хобдинском, Мартукском и Мугалжарском районах, в остальных — единично. В областях с высоким уровнем индустриального развития — Карагандинской и Павлодарской — среди чувашей по-прежнему преобладают горожане. Они проживают во всех городах Карагандинской области: в Караганде (714 чел.), Темиртау (468), Шахтинске (207), Жезказгане (168), Сарани (128), Сатпаеве (121), Балхаше (33), Каражале (27), Приозерске (14). В сельской местности этой области относительно крупные группы чувашей имеются в Абайском (174 чел.), Осакаровском (123) и Бухар-Жырауском (79) районах. В Павлодарской области чуваши также по преимуществу — горожане; почти половина их приходится на Павлодар (425 чел.), а также Экибастуз (174) и Аксу (91). На селе чуваши расселены преимущественно на севере и в центре области: в Павлодарском (50 чел.), Успенском (33) и Иртышском (32) районах.

В Костанайской и Северо-Казахстанской областях чуваши в большинстве своем — сельские жители. В первой они сосредоточены в основном на севере: в Костанайском (125 чел.), Карасукском (108), Карабалыкском (101), Аулиекольском (77), Сарыкольском (71) и Денисовском (66) районах. Представлены они и во всех четырех городах области: Костанае (212 чел.), Аркалыке (119), Лисаковске (59) и Рудном (188). Наименьший удельный вес горожан среди чувашей в Северо-Казахстанской области — 17,2% (все они живут в областном центре — г. Петропавловске — 177 чел.). На селе чувашское население имеется во всех районах области, больше всего в таких, как Кызылжарский (143 чел.), им. Габита Мусрепова (111), им. Магжана Жумабаева (91), Есильский (90), Тимирязевский (84) и Тайыншинский (69). Таким образом, несмотря на более чем трехкратное сокращение численности, территориальное размещение чувашей в Казахстане принципиально не изменилось. Что касается соотношения городского и сельского населения в их структуре, картина разнится по областям. В Карагандинской, Костанайской и Северо-Казахстанской областях доля горожан в общей численности чувашей снизилась, а в Актюбинской и Павлодарской, наоборот, — выросла, соответственно на 3,7 и 4,9%.

Сокращение численности чувашей происходит не только вследствие эмиграции, но и ассимиляции. Села и города Казахстана, населенные представителями десятков этнических групп, представляют собой благоприятную среду для ассимиляционных процессов. Как отмечает чувашский этнолог В. П. Иванов, чуваши, «поселившиеся в крупных многонациональных целинных поселках, преимущественно русско-украинских по составу населения, во втором поколении

[29] Население Казахстана // Информ. ресурс URL: http://hosting.adetiplus.ru/

[30] Численность населения по областям, городам и районам, полу и отдельным возрастным группам, отдельным этносам на 1 января 2010 года // Население Казахстана (Примечания). Википедия. Свободная энциклопедия. URL: http://ru.wikipedia.org/

обрусевали начисто»[31]. По данным переписи 1989 г., чувашский язык родным считали менее половины (49,6%) казахстанских чувашей[32]. А десять лет спустя доля чувашей, владеющих чувашским языком, снизилась более чем вдвое — до 23,7%[33]. По последней переписи, в целом около 18% казахстанских чувашей считают родным языком чувашский, а в шести областях — основных ареалах расселения чувашей в Казахстане — этот показатель варьирует от 10,1% в Костанайской до 26,5% в Северо-Казахстанской области. Примечательно, что среди городских чувашей он несколько выше (19,2%), чем среди селян (16,0%), что отличает чувашей Казахстана от их диаспорных групп в России[34].

Из современных чувашских общин в Казахстане наиболее активна павлодарская. Формирование ее происходило в основном в 1950—1980-е гг. Значительная часть чувашей, проживающих в этой области, приехала на освоение целины в совхозы, откуда уже в конце 1990-х гг. оставшиеся в Казахстане перебрались в города. В числе первых целинников сюда приехала семья Л. И. Волковой[35]. Совхоз «Хмельницкий» Щербактинского района принадлежал к числу сельскохозяйственных предприятий, где до 1990-х гг. проживала многочисленная группа чувашей. Другим местом компактного проживания чувашей было село Галицкое Успенского района, в котором до начала 1990-х гг. насчитывалось 17 чувашских семей. В настоящее время в обоих поселениях, как и в с. Берлик Баянаульского района, осталось всего по нескольку чувашских семей[36]. Чуваши проживали в селах Майского района этой же области. Семья Земсковых в полном составе переселилась в 1961 г. из Ибресинского района Чувашии в совхоз «Казанский»[37]. В 1964 г., по окончании торгово-кулинарного училища, в совхоз «Спутник» Майского района вслед за сестрой и ее мужем приехала из Батыревского района ЧАССР Н. Г. Иваницкая (Вавилова)[38]. На целину, в животноводческий комплекс совхоза «10 лет Казахской ССР» Иртышского района, в 1959 г. приехала по комсомольской путевке В. Н. Музыкантова[39]. М. И. Кузьмина приехала в Казахстан в 1961 г. на уборку, отработала сезон в д. Бирлик Баянаульского района Павлодарской области, после чего перебралась в город, где работала отборщиком товара

[31] Иванов В. П. Этническая география чувашского народа. С. 254.

[32] Иванов В. П. Чувашская диаспора. С. 53.

[33] Казакстан Республикасы халкынын улттык курамы. 1 т. (Национальный состав населения Республики Казахстан). С. 10.

[34] Перепись населения Республики Казахстан 2009 года. Краткие итоги. Стат. сб. / Под ред. А. А. Смаилова. Астана, 2010.

[35] Полевые материалы автора (далее — ПМА), г. Павлодар, 2013. Интервью с Волковой Л. И., 1937 г. р., урож. д. Передние Хирлепы Аликовского р-на ЧАССР.

[36] ПМА. Интервью с Александровым П. А., 1940 г. р., урож. д. Яманово Канашского р-на ЧАССР.

[37] ПМА. Интервью с Лутковской О. Т., 1941 г. р., урож. д. Андреевка Ибресинского р-на ЧАССР.

[38] ПМА. Интервью с Иваницкой Н. Г., 1946 г. р., урож. д. Верхнее Аттыково Батыревского р-на ЧАССР.

[39] ПМА. Интервью с Музыкантовой В. Н., 1941 г. р., урож. д. Малые Убеи Дрожжановского р-на ТАССР.

на базе «Коопторга», товароведом, а позднее, по окончании местного техникума — старшим товароведом[40].

Чувашскую молодежь Казахстан привлекал не только романтикой целины, но и как место, где можно было начать самостоятельную жизнь. П. А. Александров приехал в Семипалатинскую область в 1958 г., по окончании средней школы в д. Яманово Канашского района ЧАССР. На новом месте окончил с отличием училище речного флота и четыре года проработал на речных судах на Иртыше[41]. Л. Ф. Алдушев начинал трудовую деятельность в 1965 г. в г. Сарань Карагандинской области, а с 1966 г. проживает в г. Павлодаре[42].

Другая часть чувашей Павлодарской области приехала сюда по направлению для работы на промышленных предприятиях. Т. П. Маарченко, будучи студенткой Куйбышевского планового института, вначале приехала в 1966 г. на практику на Павлодарский тракторный завод, да так и осталась здесь[43]. Л. И. Сафронов был направлен в Павлодар по окончании строительного института в Новосибирске, после чего за ним переехали его сестра и племянник с семьей. В городе сложился родственный клан Сафроновых, члены которого поддерживали между собой тесные контакты, создававшие комфортную культурно-языковую среду[44]. Такое постепенное перемещение к своим родным и даже знакомым характерно для историй нескольких семей павлодарских чувашей[45]. Поддержка родственников, помощь с трудоустройством и решением жилищных проблем создавали оптимальную среду для адаптации переселенцев в новом окружении.

Причиной переселения чувашей в Казахстан в 60—80-е гг. послужили более комфортные условия жизни — возможность получения жилья, лучшая обеспеченность продуктами питания: «Павлодар — сытый город, мясо, рыба — все было в магазинах на выбор»[46]. Для многих решающим моментом был климат — сухой, полезный для здоровья, поскольку ряд семей оказались в Павлодарской области уже после нескольких лет пребывания в Сибири. Так, А. А. Васильева с сестрой приехали сюда из Тобольска, а семья Р. Т. Лутковской и З. А. Козловой — из Красноярского края. Но и в этих случаях переселение совершалось по маршрутам, ранее проторенным соплеменниками. Из интервью с Р. Т. Лутковской: «Это было в 1963 году… Родители мои, папа и мама, приехали сюда, в Павлодар, из Чувашии; сюда, очень многие наши ехали…»[47]. З. А. Козлова с

[40] ПМА. Интервью с Кузьминой М. И., 1936 г. р., урож. д. Альмень-Сунары Вурнарского р-на ЧАССР.

[41] ПМА. Интервью с Александровым П. А. и Александровой Г. С., 1949 г. р., урож. д. Яманово Канашского р-на ЧАССР.

[42] ПМА. Интервью с Алдушевым Л. Ф., 1950 г. р., урож. д. Татмыш-Югелево Батыревского р-на ЧАССР.

[43] ПМА. Интервью с Марченко Т. П., 1942 г. р., урож. с. Чувашское Эштебенькино Челно-Вершинского р-на Куйбышевской обл.

[44] ПМА. Интервью с Сафроновой Е. И., 1967 г. р., урож. Саратовской обл.

[45] ПМА. Интервью с Васильевой А. В., 1943 г. р., урож. д. Степное Тугаево Цивильского р-на ЧАССР.

[46] ПМА. Интервью с Марченко Т. П.

[47] ПМА. Интервью с Лутковской О. Т.

семьей приехала к брату матери в аул № 7 (пос. Ленинский, г. Павлодар) в 1963 г., с 1979 г. проживает в Павлодаре. И. С. Семенов переехал в Павлодар в 1963 г. вместе с женой, уроженкой этого города, русской, из г. Свердловска, где он учился в Уральском электромеханическом институте инженеров железнодорожного транспорта. В Павлодаре работал в Госэнергонадзоре[48]. Л. П. Тихонов приехал в 1977 г., после учебы в Чебоксарском химико-механическом техникуме, по направлению на местный химкомбинат. Более 20 лет он проработал на Павлодарском химическом заводе, а в настоящее время является начальником смены на металлургическом заводе «KSP Steel»[49]. Павлодарские чуваши активно и добросовестно трудились на различных участках народного хозяйства и заслужили правительственные награды.

После распада Советского Союза начался постепенный отток казахстанских чувашей в Россию, на историческую родину, в основном, в Чувашию. Но, по мнению оставшихся, уезжали те, кто испытывал материальные трудности («кто плохо жил»), чувствовал себя некомфортно в новой социокультурной среде. Потеряв работу, многие вынуждены были существовать за счет дач или приусадебных участков, подсобного хозяйства[50].

В 1995 г. было образован «Чувашский общественно-культурный центр», которое до сих пор остается единственным официально зарегистрированным чувашским национально-культурным объединением в Республике Казахстан. Инициатором его создания в Павлодарской области был заведующий кафедрой философии Павлодарского педагогического института, доктор философских наук В. А. Федотов. На первых порах собрания членов общества проходили в стенах вуза. В числе первых его членов были П. А. Александров, Л. Ф. Алдушев, Л. И. Сафронов, И. С. Семенов, Т. П. Марченко, З. А. Козлова, Л. П. Тихонов.

«Собирание» будущих членов общества продолжалось в течение нескольких лет, во второй половине 1990-х гг. Информация о нем распространялась среди жителей города и области как снежный ком. Чуваши приходили в него через личные знакомства. Наиболее активные и заинтересованные в общении с земляками объезжали села и районы области[51].

Создание общества послужило началом консолидации чувашской общины, до того разобщенной и существовавшей в форме семейно-родственного или приятельского общения. Постоянные и тесные контакты на этнических мероприятиях, активная культурно-просветительская работа способствовали актуализации этнического самосознания ее членов, повышению интереса к национальной культуре и истории, раскрытию творческого потенциала и самореализации в общественной деятельности. Чувашская община г. Павлодара — одна их самых активных среди национально-культурных общественных организаций города.

---

[48] ПМА. Интервью с Козловой З. А., 1941 г. р., урож. д. Ершипоси Вурнарского р-на ЧАССР.

[49] ПМА. Интервью с Тихоновым Л. П., 1959 г. р., урож. д. Первое Чурашево Марпосадского р-на ЧАССР.

[50] ПМА. Интервью с Иваницкой Н. Г.; Симулиной М. Н., 1952 г. р., урож. с. Старые Алгаши Цильнинского р-на Ульяновской обл.

[51] ПМА. Интервью с Семеновым И. С., 1940 г. р., урож. д. Алманчино Красноармейского р-на ЧАССР, Лутковской О. Т.

Почти одновременно с обществом возник чувашский ансамбль «Çеçпĕл», в репертуар которого входят в основном чувашские народные и авторские песни, но также и песни на русском и казахском языках. Хор выступал на разных сценических площадках города и области (по плану «Ассамблеи народов Казахстана»), выезжал на праздничные мероприятия в Россию: в Чебоксары, Ульяновск, Омск. Коллектив выступает в чувашских сценических костюмах, пошитых на заказ в местном ателье.

Активными участницами хора с момента его создания были Р. М. и Л. М. Виноградовы, Л. И. Волкова. Сегодня основной костяк хора составляют 10—12 человек, почти все — пенсионеры, которых коллектив привлекает не только любовью к песне, но и возможностью общения, в том числе на чувашском языке. Для многих из них хор — единственный способ проведения культурного досуга: «Нравится общение, а куда я еще пойду, больше некуда идти, сижу на пенсии, с бабками на лавочке сидеть я не люблю. А больше куда?»[52]. «Эта отдушина у нас есть, вот этот чувашский центр, сюда приходим, вроде, иной раз надоедает, — ой, наверно брошу, а чуть не бываешь, — уже заскучаешь, и по людям уже скучаешь, родня далеко, а эти рядом. Раньше мы их не знали, теперь уже как родные, так вот живем»[53].

Словом, через хоровой коллектив как ядро общины удовлетворяются потребности ее членов во внутриэтнической коммуникации и реализации своих творческих способностей. Члены хора чувствуют себя востребованными, что восполняет некоторые недостатки их социального окружения (одиночество, семейные проблемы). Они оказывают друг другу помощь в решении бытовых проблем, например, связанных с домашним хозяйством и строительством, реанимируя старинный институт взаимопомощи *ниме*. Так же сообща они справляют семейные праздники и обряды: дни рождения, юбилеи, свадьбы, похороны и поминки. В этом случае община компенсирует семьям, разлученным со своими родными из Чувашии, институт семейно-родственных связей, традиционно сильный в чувашском обществе. Выполняет хор и некую символическую функцию, воплощая для соплеменников историческую родину — для большинства, Чувашию, — что привлекает в его ряды и нечувашей — выходцев из республики[54].

В числе основных функций хора, как части общины, — публичная презентация чувашских традиций на межэтнических праздничных мероприятиях, таких как масленица, «Праздник единства народов Казахстана» (1 мая), а также во время собственно чувашских праздников, на которые приглашают гостей из других организаций.

Таким праздником в чувашской общине является *кĕр сăри,* отмечаемый в конце октября — начале ноября. Местом его проведения обычно бывает кафе или ресторан, где по договоренности с администрацией готовят на заказ блюда национальной кухни (местные чуваши относят к ним картофель, грибы, огурцы, мясной суп *шӳрпе,* домашние колбаски *толтармăш*). Пиво *сăра* и колбасу

[52] ПМА. Интервью с Васильевой А. В.

[53] ПМА. Интервью с Александровым П. А.

[54] ПМА. Интервью с Ермишиной В. А., 1944 г. р., урож. с. Порецкое ЧАССР.

шăрттан из овечьего желудка, сыр *чăкăт,* закрытый мясной пирог *хуплу* и другую выпечку члены общества готовят сами, по традиционным рецептам. Сценарий праздника состоит не только из развлекательных мероприятий (игр, конкурсов, в том числе связанных и с чувашским языком, например, на произнесение скороговорок), но также из представления членов общины через наиболее интересные страницы их биографий. Учитывая, что на праздник приглашают широкий круг чувашской общественности (до 60 чел., а в конце 1990-х доходило до 150 чел.), такое знакомство способствует сплочению общины[55]. Организационную и финансовую помощь обществу в проведении праздников оказывают чувашские предприниматели[56]. Этнический колорит мероприятиям придают исполнение народных песен, проведение мастер-классов по рукоделию — например, по изготовлению глиняных игрушек, украшений из бисера, вышивке, выставка блюд национальной кухни.

Немаловажную роль в развитии как чувашской культуры, так и национально-культурного движения в регионе играет «Ассамблея народов Казахстана» и областной «Дом дружбы». Наряду с другими центрами, чувашскому обществу в нем предоставлены два помещения, в одном из которых располагается учебный класс воскресной школы, а в другом — его офис, где проводятся репетиции хора и куда члены общества приходят для общения. Потребность в последнем, скорее, более важна для них, — в большинстве своем пожилых людей. Определенную поддержку чувашской общине оказывает Российское посольство в Казахстане[57].

В 1995 г. при обществе была открыта воскресная школа, которая в 1997 г. была преобразована в чувашское отделение «Школы национального возрождения г. Павлодара», созданной в 1996 г. на базе средней общеобразовательной школы № 1 г. Павлодара. С 1997 г. и до ухода на пенсию в 2001 г. в ней преподавала Л. М. Виноградова — выпускница знаменитой «кузницы чувашских педагогических кадров» — Ульяновского педагогического училища им. И. Я. Яковлева (1954) и Куйбышевского педагогического института (1963). «Моя задача, — вспоминает Людмила Матвеевна, — состояла в том, чтобы научить детей чувашской диаспоры родному языку, ближе познакомить с культурой, музыкой, искусством своего народа, обогатить их сведениями по географии, истории и литературе, рассказать учащимся об обычаях, нравах, традициях народа»[58].

С 2001 г. в воскресной школе работает Е. И. Сафронова — дипломированный специалист с высшим педагогическим образованием. Елена Ивановна окончила факультет начальных классов Чувашского государственного педагогического института (чувашское отделение), что позволяет ей профессионально преподавать чувашский язык и культуру детям.

В учебную программу школы входит обучение чувашскому языку, литературе и культуре; последняя преподается на примере календарных обрядов и

[55] ПМА. Интервью с Симулиной М. Н., Васильевой А. В.

[56] ПМА. Интервью с Александровым П. А., Алдушевым Л. Ф.

[57] ПМА. Интервью с Александровым П. А.

[58] ПМА. Интервью с Виноградовой Л. М., 1935 г. р., урож. д. Никиткино Клявлинского (Камышлинского) р-на Куйбышевской обл.

материального быта. Огромное значение не только в освоении программы, но и в восприятии этнических традиций и, в конечном итоге, в формировании этнокультурной идентичности придается интерактивным занятиям, которые проводятся в форме реконструкции обрядов, таких как *кошарни* (Крещение), *мункун* (Пасха), *çăварни* (масленица) и др. В этих занятиях участвуют и взрослые члены общества. Такое культурное общение представителей чувашей разных поколений восполняет дефицит этнического компонента в семейном воспитании детей, особенно в этнически смешанных семьях. Примечательно, что благодаря школе третье поколение, т. е. внуки павлодарских чувашей, получает представления об этнической культуре и минимум языковых знаний при отсутствии таковых у их родителей.

Приобщение к народным традициям осуществляется и через привлечение учащихся школы к оформлению кабинета чувашского языка. Среди экспонатов небольшого музейного уголка привлекает внимание выставка самодельных кукол, наряженных в костюмы народов Казахстана. В 2002 г. учащиеся школы совершили ознакомительную поездку в Чебоксары.

В школе учатся дети как из мононациональных чувашских, так и смешанных семей, где чувашом является только один из родителей. Языковая подготовка позволила детям из таких семей освоить азы чувашского языка. В этнически однородных семьях дети, как правило, понимают чувашский язык, даже если и не говорят на нем. Этому способствует постоянное общение на родном языке их родителей, их обращение на нем к своим детям, регулярные поездки на длительный срок (один-два месяца) на родину, в Чувашию[59].

Вместе с тем, доминирование русского языка в окружении определяет его главенство, в том числе и как родного языка, для молодого поколения павлодарских чувашей. Для них, как и старшего поколения чувашей, русский язык — в качестве второго государственного языка — имеет значение и как принадлежность и признание полноценной языковой личности. У чувашей, как и других русскоязычных жителей Казахстана, вызывает опасение возможный перевод на казахский язык документооборота, системы образования и т. д., что играет роль фактора, подпитывающего отток трудоспособного населения в Россию. Дети многих чувашей-павлодарцев обосновались в городах Сибири: Томске, Омске, Новосибирске. Престижным молодые русскоязычные казахстанцы считают и получение образования в российских вузах, из-за чего многие из них едут на учебу в ближайшие российские регионы — Омскую и Новосибирскую области. Такие настроения распространены и среди представителей молодого поколения павлодарских чувашей, мечтающих об учебе и работе в России. Их соплеменники старшего поколения, как правило, поощряют такие устремления и материально и морально поддерживают их[60].

Казахским языком молодежь владеет на уровне понимания, благодаря школьным занятиям, проводимым в объеме шести часов в неделю в течение десяти лет учебы. В повседневном общении, в том числе и с казахскими сверстниками, она им не пользуется. В отличие от молодежи, люди среднего и старшего

[59] ПМА. Интервью с Сафроновой Е. И.

[60] ПМА. Интервью с Александровым П. А.

поколения казахского языка практически не знают (кроме нескольких отдельных фраз), объясняя это отсутствием потребности в нем, принимая во внимание их языковую среду и круг общения. В общении с соплеменниками павлодарские чуваши используют и чувашский, и русский языки, а в публичной сфере — обычно русский.

Доминирование русского языка в регионе сохраняется благодаря численному преобладанию в нем русского населения (38,3%, вместе с русскоязычным — 51,1%) над казахами (46,2%). Среди жителей г. Павлодара это преобладание еще сильнее: казахов — 38,6%, русских — 45,7%. При этом и такое соотношение сложилось сравнительно недавно, уже в постсоветское время. Возникший в XVIII в. как российский форпост на Иртыше, г. Павлодар бóльшую часть своей истории был русским по составу населения городом, и этническая диверсификация его структуры начиная с середины XX в. не изменила русскоязычного в целом характера его жителей. Переселяющимся в город казахам приходится переходить на русский язык общения[61].

Русский язык часто служил единственным языком общения и в моноэтничных чувашских семьях. Родители старались говорить между собой и с детьми по-русски — ради того, чтобы обучить детей и самим научиться говорить по-русски: «чтобы люди не замечали и не смеялись над нами». Такая установка создавала предпосылки для языковой ассимиляции второго поколения: «Поэтому дети не знают по-чувашски — ни слова не знают, и даже не интересуются, хотя в детстве ездили туда в деревню часто, каждый год ездили почти. Как-то не заинтересовались и сейчас не интересуются»[62].

Отсутствие полноценных знаний чувашского языка у второго поколения павлодарских чувашей — непреодолимое препятствие для воспроизводства культурно-языковых традиций в общине, одна из основных причин ассимиляции ее молодых членов. Ассимиляционная модель реализуется прежде всего через межэтнические браки, в которые вступали и первые переселенцы (у многих членов общины супруги — русские, украинцы, белорусы, поляки и т. д.), и современная молодежь. В смешанных семьях дети в редких случаях причисляют себя к чувашам[63]. Но и в немногочисленных моноэтничных семьях инкультурация протекает без обращения к чувашскому языку и культуре, и эта тенденция столь устойчива, что через 20—30 лет может привести к исчезновению чувашской общины.

Размыванию этничности в чувашской диаспоре способствует достаточно комфортная русскоязычная среда и европеизированные стандарты поведения населения, которые не препятствуют межэтническим контактам на разных уровнях общения: на работе, в дружеском кругу, между соседями, и в целом способствуют интеграции чувашей в сложившееся поликультурное пространство города, региона и страны.

Более сложны отношения с казахским населением, в основе которых лежат религиозные различия: чуваши — православные, казахи — мусульмане. Но пав-

[61] ПМА. Интервью с Музыкантовой В. Н.

[62] ПМА. Интервью с Волковой Л. И.

[63] ПМА. Интервью с Тихоновым Л. П.

лодарские чуваши допускают возможность «привыкания» не к религии, а к культуре соседнего народа, овладевая отдельными элементами его материального быта, например, национальной кухней. Так, некоторые чувашки освоили приготовление конской колбасы *казы, жужук,* мясных блюд — *мантов, бешбармака,* выпечки *баурсак,* казахской халвы из творога со сметаной, рецепты которых узнали, общаясь со своими казахскими коллегами и друзьями. В культуру питания местных чувашей проникло также «майское масло» (соленое коровье масло, полученное из молока майского удоя) и чай с молоком. С помощью местного казахского населения некоторые сельские жители освоили технологию строительства домов из саманного кирпича[64].

Иные павлодарские чувашки освоили и блюда других народов, с представителями которых подолгу общались: скажем, корейский салат из тертой моркови, белорусские блюда. Правда, в некоторых семьях среди разнообразных «национальных» блюд все же чаще встречаются чувашские супы с зеленью *пултран яшки* и с клецками *салма яшки / шӳрпе*[65].

Ненавязчивое проникновение отдельных элементов материального быта не противоречит аккультурационной модели существования диаспоры, а в поликультурном сообществе является одной из распространенных естественных форм развития культуры. Восприятие ее отдельных черт от соседей-казахов было обусловлено и в целом благожелательными отношениями чувашей-павлодарцев с соседями-казахами. «Вообще, сколько я живу, казахи — неплохой народ, хорошие, гостеприимные, — рассказывала мне во время нашей беседы Л. В. Волкова. — Мне кажется, они нас по-особому уважают. Как бы вроде почти родственники, родственные люди что ли. Ну вот, не думала, сколько лет мы будем здесь жить, и так свой век, считай, прожили мы здесь, уже, наверно, здесь и останемся». Для некоторых членов чувашской общины именно казахи чаще являются друзьями и коллегами[66].

Особенно теплые, дружеские соседские отношения складывались в селах, где чуваши часто перенимали у казахов опыт ведения хозяйства, общались с ними по работе. Дети, выросшие в такой среде, понимают, а иные и говорят по-казахски, что сказывается и в выборе друзей и брачных партнеров, среди которых есть и казахи. Впрочем, из более чем десятка проанализированных мной семейных историй таких пар (чувашка — казах) — всего две. В основном объектами брачного предпочтения (при выборе партнеров из числа лиц другой национальности) для чувашской молодежи становятся русские или представители русскоязычного населения (включая немцев).

В связи с этим хочу рассказать о семьях, в которых имеет место поколенная смена идентичности ее членов — детей и внуков — при полной утрате чувашской идентичности. Так, в семье чувашки Р. Т. Лутковской (Земсковой) и ее мужа, русского с польскими корнями, дочери (1967 и 1969 гг. р.) считают себя русскими, но при этом старшая дочь состоит в браке с немцем и их дети приняли национальность отца, а вторая — вышла замуж за казаха и ее дети считаются казахами. В

[64] ПМА. Интервью с Лутковской О. Т.

[65] ПМА. Интервью с Марченко Т. П., Музыкантовой В. Н.

[66] ПМА. Интервью с Музыкантовой В. Н., Тихоновым Л. П., Волковой Л. И.

семье Н. Г. Иваницкой (Вавиловой) сыновья, рожденные от браков с украинцами, считают себя русскими. Старший сын в первом браке был женат на казахстанской немке, и их дочь (внучка Натальи Герасимовны) живет с матерью в Германии и считает себя немкой. Ее дочь, соответственно, — тоже немка[67].

В семье чувашей Александровых старшая дочь с мужем-украинцем и детьми живет на Украине, а остальные три дочери — замужем за русскими в Павлодаре, их дети считают себя русскими. В таком же положении находятся и сыновья Т. П. Марченко, — несмотря на то что их отец был украинцем. В семье И. С. Семенова, женатого на русской (по паспорту, — в действительности украинки), дети считают себя русскими, хотя один из сыновей интересуется чувашской культурой, слушает чувашские песни и иногда, в публичных ситуациях, представляется «чувашским парнем». Сыновья И. С. Семенова женаты на русских, дочь — замужем за украинцем, и потому внуки Ивана Семеновича тоже считают себя русскими. У Л. И. Волковой обе дочери замужем за русскими, а в семье М. Н. Симулиной и Н. М. Тиняхина — за украинцем и казахом, а внуки записаны в соответствии с национальностью своих отцов[68].

Для большинства павлодарских чувашей характерны ностальгические настроения, которые выражаются в желании вернуться на историческую родину, навещать родственников, общаться с ними, наконец, быть похороненными там («хотелось бы, конечно, на родине чтобы похоронили, чтобы хоть кто-то мог прийти, хотя бы крестница, ее дети хотя бы»)[69]. Размышления об «исторической родине», переплетающиеся с воспоминаниями о детстве и юности, о родных, занимают значительную часть интервью с павлодарскими чувашами. «Тянет ли на Родину? Конечно, — еще как тянет, — отвечала на мой вопрос Н. Г. Иваницкая, когда мы беседовали, — все-таки я там родилась, там выросла, детство у меня там прошло, самое главное — детство. А молодость моя уже здесь прошла, я уже здесь больше живу, чем в Чувашии. Когда еду в Чувашию, ближе подъезжаю к ней, вот думаю: сейчас Чувашия, слышу: уже разговаривают по-чувашски, вот вы — наша кровь»[70].

От возвращения в Чувашию павлодарцев удерживает состояние здоровья и возраст (члены общины в большинстве своем — пожилые, в возрасте 70—80 лет, люди), сложившиеся здесь родственные связи: «все думала, уеду, уеду… но как я детей-то оставлю и туда уеду: вся наша жизнь уже в Казахстане, здесь доживем»[71]. «Чувашия — моя родина, мы хотели уехать всей семьей, но там работы нету. И мы с мужем решили: ну куда мы с тобой поедем, дети тут, дочка там»[72]. «Мы уедем, а дети — здесь, что́ это за жизнь будет: а всех забрать — просто возможности нет, и работы не найдут столько людей сразу»[73].

[67] ПМА. Интервью с Лутковской О. Т., Иваницкой Н. Г.

[68] ПМА. Интервью с Александровым П. А., Марченко Т. П., Семеновым И. С., Волковой Л. И., Симулиной М. Н.

[69] ПМА. Интервью с Васильевой А. В.

[70] ПМА. Интервью с Иваницкой Н. Г.

[71] ПМА. Интервью с Волковой Л. И.

[72] ПМА. Интервью с Ермишиной В. А.

[73] ПМА. Интервью с Александровым П. А.

Для других чувашей препятствием являются проблемы, связанные с трудоустройством, приобретением жилья (более дорогого, чем в Павлодаре), переоформлением пенсии, получением гражданства (все казахстанские чуваши — граждане Республики Казахстан) и т. д. Из интервью с А. В. Васильевой: «Всё собираемся туда уехать, а куда там: квартиры дорогие… вот говорим с сыном: давай, давай, а всё, сколько лет уже всё давай, всё собираемся»[74]. Из интервью с Н. Г. Иваницкой: «Душа болит, сердце просится, а куда теперь ехать? Во-первых, ехать надо туда — купить квартиру, квартира дорого стоит, своего дома нет, мы тогда в свое время продали, не надо было, да и можно было купить, как-то не тянулась туда, а вот сейчас, к старости, хочется, ностальгия… Я бы не посмотрела ни на что, я бы все оставила. Пожила бы с чувашами: столько лет по-чувашски нормально не разговаривала, душа болит, вот начнешь по телефону, все по-русски говорю, по-чувашски как-то нескладно получается»[75]. Из интервью с Л. М. Виноградовой: «Думала, как переехать, но куда? Если бы сестра позвала, то поехала бы, пошла бы пешком, ползком. Но сейчас уже нет… Подумаешь, и тут неплохо живется»[76].

Более реалистичны перспективы переезда в Чувашию или в другой регион России для людей среднего и молодого возраста. Некоторые из них видят в нем не только решение социальных проблем (работа, окружение), но и возможность быть ближе к чувашской родне: «Родственники очень такие отзывчивые, теплые люди… общаются и поддерживают друг друга, и хотелось бы с ними пожить»[77]. Этот вопрос нередко обсуждается на семейных советах. При этом рассматривается возможность участия в Государственной программе по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом, с которой знакомы многие в общине.

Для многих павлодарских чувашей понятие «родины» включает не только Чувашию или другой регион — место рождения, но и Россию в целом, за судьбой которой они ежедневно следят с помощью СМИ, переживают за нее, регулярно обсуждают российские новости с друзьями и знакомыми. Поэтому, обдумывая планы репатриации, казахстанские чуваши нередко обращают взоры на Россию вообще — иных из них устроил бы переезд в любой из ее регионов.

Проживание вдали от исторической родины сформировало у казахстанских чувашей, как и у членов других диаспорных групп, обостренное чувство причастности к истории и культурному достоянию своего народа, интерес к собственным корням, что проявляется не только в приобщении к национальному культурному наследию, но и в поиске, установлении и поддержании родственных контактов. Так, Л. П. Тихонов составил генеалогическое древо своего рода, происходящего из Марпосадского района Чувашии, дополнив его историей своей семьи и описанием важнейших событий. В домах казахстанских чувашей можно встретить предметы, напоминающие им об исторической родине; таковы, например, вышитые салфетки, которые мне довелось видеть в квартире у

[74] ПМА. Интервью с Васильевой А. В.

[75] ПМА. Интервью с Иваницкой Н. Г.

[76] ПМА. Интервью с Виноградовой Л. М.

[77] ПМА. Интервью с Тихоновым Л. П.

Т. П. Марченко. Татьяна Прокопьевна даже сажает на даче лопух и крапиву, «чтобы огород был похож на чувашский». Весной варит майские щи из крапивы, которые ей тоже напоминают дом и родных[78].

В целом, чувашская община в Павлодаре представляет собой одну из «возрастных» моделей диаспорных групп, существующих благодаря первому поколению мигрантов, сохраняющих культурно-языковую специфику, но не имеющих перспектив для ее полноценного воспроизводства в следующих поколениях. Поэтому она, как и казахстанская диаспора в целом, типологически относится к моделям с ассимиляционными тенденциями развития.

Другая ее особенность сегодня состоит в отчетливой *ассоциированности* с русскоязычным большинством населения региона и, наряду с этим, *дистанцированности* по отношению к «титульному» этносу страны — казахам. В основных своих характеристиках, благодаря прежде всего особенностям поведения и самоощущения, чувашская диаспора Павлодара отвечает критериям «диаспоральности» и являет собой пример «внешней» чувашской диаспоры, развивающейся в социально-политических условиях страны пребывания, но ориентированной на реальные и виртуальные контакты с исторической родиной.

[78] ПМА. г. Павлодар, 2013.

Раздел III. Этнографические интересы коллег

Л. Б. Заседателева

Современный украинский регионализм
(1990-е годы — начало XXI века)

Освещение проблем регионализма и регионального фактора не может считаться основательным без раскрытия сущности самого понятия «регион»; которое занимает центральное место в теории регионализма. Само понятие представляется весьма сложным и многоаспектным и нуждается в анализе в различных смысловых и содержательных аспектах[1].

Проблема украинского регионализма и регионального фактора представляет огромный интерес, она недостаточно освещена в научной литературе и актуальна для современной науки.

Термину «регион» предшествовало понятие «провинция» — собирательное имя для территориальных сообществ. Со временем оформилась также географическая, экономическая, культурно-цивилизационная, административно-юридическая трактовка региона, если он выступает в качестве административно-территориальной единицы, например как субъект федерации. При этом регионом может являться как внегосударственная категория, так и одновременно категория субгосударственная, в зависимости от ракурса изучаемых проблем[2].

Термин «регион» употребляется и в социокультурном значении — как совокупность областей страны, связанных общностью исторической традиции, менталитета, определенных политических, этнокультурных, лингвистических и иных факторов[3].

Зачастую регион рассматривается главным образом как внутригосударственное территориальное образование на уровне системы взаимоотношений центра и периферии, как субъект федерации. Часто в качестве синонимов используются понятия «провинция», «земля» и «локальные сообщества»[4].

Политическая энциклопедия определяет «регион» как определенную территорию страны или нескольких стран с более или менее однородными природными условиями и характерной направленностью развития производительных сил, политической ситуации, этнокультурных и языковых характеристик[5].

---

[1] Бусыгина И. М. Регионы и регионализм в Европе. М., 2002. С. 91.

[2] Регионы и регионализм в странах Запада и России. М., 2001. С. 5.

[3] Сергунин А. А. Проблемы и возможности регионалистики // Полис. 1994. № 5. С. 124.

[4] Магомедов А. К. Мистерия регионализма. М., 2000. С. 20.

[5] Политическая энциклопедия / Под ред. Г. Ю. Семгина. В 2 тт. М., 1999. С. 331—332.

Большая Советская Энциклопедия выделяет в качестве региона (от латинского regi — страна, область) любую крупную индивидуальную территориальную единицу (природную, экономическую, политическую и др.).

В настоящей статье используется комплексное определение региона, основанное в первую очередь на административно-территориальном делении Украины. Кроме того, понятие «регион» интересует нас и в качестве территориально-компактного сообщества с особой социокультурной и этнолингвистической средой, отличной как от других подобных образований, так и от иных территориальных единиц. В этой связи интересна проблема изучения актуальных сегодня исторических и современных тенденций развития зон этнокультурного и языкового различия на Украине.

Изучение политико-региональной фрагментации украинского общества и ее социокультурных оснований позволит объяснить закономерности важнейших социальных процессов, происходящих в стране, и их этнокультурных и языковых последствий.

Различные части территории современной Украины длительное время находились под воздействием разных исторических и социально-политических факторов. Одни на протяжении большей части своей истории входили в состав различных государств, другие — в отдельных случаях — были самостоятельными субъектами исторического процесса. Все это обусловило очевидную локальную неравномерность их развития. Сегодня на этой основе проявляется ярко выраженная идеологическая, конфессиональная и социокультурная конфронтация.

Территориально-политическое единство, доставшееся современной Украине в наследство от Советского Союза, создавалось в значительной степени искусственным образом. Несмотря на большие усилия, прилагавшиеся советским руководством для выравнивания уровня социально-экономического развития регионов республики, к моменту распада СССР Украина не представляла собой гомогенного пространства[5].

Регионы и региональные центры Украины несомненно выступают сегодня в качестве самобытных исторически сложившихся культурно-политических организмов, переживших процесс многоуровневой консолидации. С распадом СССР новую актуальность приобрело понятие соборности, единства, впервые возникшее в украинском политическом контексте в начале XX в. В связи с этим актуальность вопросов региональной самобытности (в том числе этнической, культурной и языковой) остается важным фактором социально-политической жизни сегодняшней Украины.

В современном мире изменяется соотношение между глобальными и региональными составляющими процессов мировой политики. Региональные проблемы, находившиеся ранее в тени глобальных, оказывают все более заметное влияние на состояние системы международных отношений, на функционирование систем внутригосударственного взаимодействия. Актуализация проблем регионализма в XX в. явилась результатом мощного влияния социокультурного фактора, заметно возросла роль историко-культурных регионов.

[5] Мальгин А. В. Украина: соборность и регионализм. Симферополь, 2005. С. 23.

Ключевым фактором, стимулирующим развитие мирового процесса регионализации, становится кризис института суверенного национального государства. Оно уступает место, с одной стороны, регионам, а с другой — наднациональным институтам. В этом смысле уникальную модель регионализма демонстрирует сегодня Западная Европа, где национальные правительства все чаще передают реальную власть транснациональному проекту ЕС[6].

С другой стороны, подобно тому как национальные институты создаются с целью повышения эффективности и конкурентоспособности в различных сферах на международной арене, регионализация на внутригосударственном уровне сегодня зачастую выступает в качестве инструмента противодействия негативным последствиям глобализации. В связи с этим на рубеже XX—XXI вв. усиливается мотивация к созданию региональных объединений различного типа.

Таким образом региональные процессы включают в себя не только внутрирегиональные (оформление региона, внутрирегиональные связи, динамика внутрирегиональной структуры, социально-экономическая, управленческая, культурная, этническая, языковая и т. д. организация региона, региональная идентификация), но и внерегиональные процессы взаимодействия регионов, появление и исчезновение суперрегиональных образований, коалиций регионов, взаимоотношение регионов и центра.

Изучение политико-региональной фрагментации украинского общества и ее социокультурных оснований позволит объяснить закономерности важнейших этнических, лингвистических и социальных процессов, происходивших в стране, и прогнозировать возможные пути их развития.

При изучении истории Украины одной из главных проблем является четкое определение реальности, которая в ту или иную эпоху отвечает содержанию понятия «Украина»; этнополитический феномен, который сегодня известен нам как «Украина», — явление сравнительно недавнее[7].

Отдельные части современного украинского государства в свое время входили в состав не только разных государств, но и враждовавших социокультурных систем. Они в разное время оказывались в орбите экономического и культурного освоения и с разной интенсивностью переживали его. Нередко они в большей степени зависели от внешних, по отношению к Украине, центров, а не того или иного украинского центра. Части современной Украины длительное время служили объектом борьбы различных государств, играли роль своеобразных пограничных «нейтральных зон», в которых развивались самостоятельные политические явления, вроде «казачества»[8].

Исторической основой для складывания украинского этноса стала часть восточнославянского населения, проживавшего в IX—XII вв. на юго-западе Киевской Руси. Более конкретно речь идет о Киевском правобережье, землях Переяславского, Чернигово-Северского, Волынского, Галицкого княжеств.

---

[6] Бусыгина И. М. Указ. соч. С. 3.

[7] Мальгин А. В. Указ. соч. С. 44; Туровский Р. Ф. Политическая регионалистика. М., 2006; Удовик С. Государственность Украины: истоки и перспективы. Киев, 1999.

[8] Мальгин А. В. Указ. соч. С. 45.

Формирование украинской народности осложнилось в результате монголо-татарского нашествия в XIII в. и последующей экспансии Венгрии, Литвы и Польши, осуществивших к концу XIV в. раздел украинских земель; Крым и Северное Причерноморье в XV—XVI вв. захватила Османская Турция. Но это не привело к ассимиляции украинского населения. С объединением Литвы и Польши в Речь Посполитую почти все украинские земли попали под власть польских магнатов. В 1596 г. Брестская церковная Уния объединила украинскую и белорусскую православную церковь с католической в униатскую, что оказало сильное влияние на этнокультурное развитие украинцев. К этому времени на Украине уже сложились два разговорных литературных языка: славяно-русский и так называемая проста мова[9].

В XVII в. произошло перемещение значительных групп украинцев с находившегося в составе Польши Правобережья, а также из Поднепровья на юго-восток, освоение ими пустующих степных земель и образование Слободской Украины, которая заселялась одновременно как украинцами, так и русскими.

В январе 1654 г. на Переяславской раде было провозглашено политическое воссоединение Украины с Россией. К концу века с Россией воссоединились Левобережная Украина, Киев с прилегающими территориями, Запорожье и Чернигово-Северская земля.

После войн 1768—1774 и 1787—1791 гг. от Османской Турции к России перешли входящие в современную Украину Северное Причерноморье и земли между Южным Бугом и Днестром. Привлекаемый льготами, сюда хлынул поток переселенцев. В освоении этого региона, наряду с украинцами и русскими, немалую роль сыграли и представители других народов: молдаван, греков, гагаузов, армян, немцев, отчасти южных и западных славян[10].

Судьба западных областей Украины складывалась по-разному. После первого раздела Польши в (1772) Восточная Галиция и Буковина отошли к Австрийской империи. Правобережная Украина и Левобережная Волынь после второго и третьего разделов Польши (в 1793 и 1795 гг.) были присоединены к России. Последнее способствовало консолидации украинцев, росту национального самосознания, развитию языка и культуры[11]. Складывание украинцев в современную нацию в XVIII—XIX вв. происходило на фоне необходимости противостоять унификации и руссификации[11].

Объединение всех украинских земель было задержано событиями, связанными с Первой мировой войной и революцией в России. Западные этнически украинские земли оказались в составе иностранных государств — воссозданной Польши (Галиция, Волынь и др. — т. н. Западная Украина), Румынии (Северная Буковина) и Чехословакии (Закарпатье).

В 20—30-х гг. XX в. на Украине, как и в других регионах СССР, интенсивно проводилась «коренизация» административных кадров, что, конечно же, способствовало укреплению позиций украинского языка. Тогда же происходило интенсивное развитие украинской советской литературы, театра, кино и т. п.

---

[9] Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом. М., 2003. С. 113.

[10] Карлов В. В. Введение в этнографию народов СССР. Ч. 2. М., 1992. С. 28—34.

[11] Дмитриев М. В. Указ. соч. С. 115.

Завершение объединения украинских земель связано с событиями Второй мировой войны: 1 ноября 1939 г. Западная Украина была включена в состав СССР и воссоединена с Советской Украиной. В июне 1940 г. Румыния возвратила Советскому Союзу аннексированную ею после Первой мировой войны Бессарабию и передала ему Северную Буковину (последняя, вместе с тремя уездами Бессарабии — Хотинским, Аккерманским и Измаильским, — со 2 августа 1940 г. является частью Украины). И наконец, 29 июня 1945 г. правительства СССР и Чехословакии заключили договор о включении в состав Украины Закарпатья[12].

С превращением Украины в независимое государство в 1991 г. в стране получило развитие политическое стимулирование расширения сферы употребления украинского языка в общественной жизни. Согласно Конституции 1996 г., украинский язык признан государственным. Происходит сокращение преподавания русского языка, сужение сферы его функционирования[13]. Эти тенденции особенно усилились после событий 2004 г. на Украине. В этом смысле история Украины является не столько историей освоения каким-то этносом определенных территорий, сколько историей «собирания», «слияния» уже сформировавшихся этнотерриториальных, этнокультурных и этнолингвистических феноменов, а становление современной украинской нации — не процессом замены региональных идентичностей новой, национальной, но причудливым сочетанием взаимного проникновения и противоборства тех и других[14].

Столь сложный характер формирования территории современной Украины не мог не отразиться на сегодняшней ситуации.

Сложная историческая судьба регионов Украины в полной мере отразилась в смешанном составе населения многих регионов, на которое повлияли демографические изменения в связи с индустриализацией, внутренними миграциями, депортацией и т. д. Запад в этом смысле характеризуется наличием польского, венгерского, румынского компонентов. Восток — значительным процентом русского населения. Юг — помимо русского, присутствием таких компонентов, как греки, молдаване и другие. Большие различия сохраняются и среди украинского населения. Они прослеживаются в особенностях языка, психологии, материальной и духовной культуры, отношении жителей отдельных украинских регионов, представителей городского и сельского населения друг к другу. Это порождает различные политические ориентации, несхожие, а порой противоположные подходы к идее «европейской интеграции», к роли государства, имперскому наследию, по-разному формирует восприятие общей истории.

Единая как государственное образование, Украина не представляет собой единства культурно-политического. В отдельных ее регионах господствуют разные политические культуры и неодинаковое видение стратегии развития. Все это еще долго будет определять характер общественных процессов в стране.

В современной Украине можно выделить несколько регионов с четко обозначенной политической ориентацией. Так, население западных регионов по

[12] Дмитриев В. М. Указ. соч. С. 116—117; Мальгин А. В. Указ. соч. С. 65—66.

[13] Мальгин А. В. Указ. соч. С. 67.

[14] Алексеев В. В. Регион — этнос — культура // Россия в XX веке — проблемы межнациональных отношений. М., 1999; Мальгин А. В. Указ. соч. С. 71.

большей части считает себя частью Европы, жители восточных — тяготеют к «наследию» СССР и соответственно к его «главной наследнице» — России. На территории Украины так и не было достигнуто необходимой консолидации общества в рамках нового политического пространства[15]. Неудача «постсоветской» идентичности оказалась как бы заложенной в фундаменте нового государства. Уровень фрагментации различных демократических линий оказался непреодолимым не только на низовом, но и на элитном уровне. В итоге «гибридный политический режим с высокой долей фрагментации» в момент острого кризиса стал угрожать саморазрушением, распадаясь на составные части по культурным, этническим, лингвистическим и экономическим направлениям. Интеграция в западные структуры представлялась единственным способом спасти целостность страны и обрести новую, «европейскую», идентичность[16].

В зависимости от используемого критерия можно встретить различные схемы районирования Украины. Наиболее распространенный из них — административно-территориальный, в соответствии с которым Украина состоит из 24 областей и города Киева.

Другие основные критерии: экономический, социально-демографический, этнолингвистический, этнокультурный и электоральный. Остановимся на экономическом факторе. На его основе — с учетом социально-экономического критерия — Украину было принято подразделять на три макроэкономических региона (экономических района) со сложившейся материально-технической базой, определяющей место соответствующей территории в общей территориальной системе разделения труда, в масштабах региона или страны в целом[17]: Донецко-Приднепровский, Западный и Южный. Л. Чекаленко-Васильева выделяет в составе Украины 10 исторически устоявшихся экономических регионов: Киев, Северный (Житомирская, Черниговская, Киевская области), Центральный (Винницкая, Кировоградская, Полтавская, Черкасская, Хмельницкая области), Северо-Восточный (Сумская и Харьковская области), Северо-Западный (Волынская и Ровенская области), Днепровский (Днепропетровская и Запорожская области), Западный (Ивано-Франковская, Львовская, Тернопольская области), Юго-Западный (Закарпатская и Черновицкая области), Южный (Николаевская, Одесская и Херсонская области), Донецкий (Донецкая и Луганская области)[18].

В современной ситуации экономический фактор следует рассматривать сквозь призму региональной специфики деятельности крупнейших украинских бизнес-групп, поддерживающих те или иные политические силы[18].

Несмотря на особое значение экономического фактора, приоритетом для нас является анализ социокультурных, этнолингвистических, этнодемографических,

---

[15] Гельман В. Я. Региональные процессы в современной России. М., 2003. С. 120.

[16] Там же. С. 125.

[17] Гельман В. Я. Экономическая и социальная география Украины и Крыма. Симферополь, 2002. С. 107.

[18] Чекаленко-Васильева Л. Влияние регионализма на формирование внешней политики Украины // Этнические и региональные конфликты в Евразии. Кн. 2. Россия, Украина, Белоруссия. М., 1997. С. 183—184. (Из приведенного перечня исключен Крымский экономический регион, перешедший в марте 2014 г. под юрисдикцию России. — *Ред.*).

электоральных и иных оснований районирования украинского территориального пространства.

Непростая история освоения территории Украины привела к образованию целого ряда самобытных историко-культурных областей. Различные в природном, этническом, религиозном, языковом отношении, эти области описаны в ряде работ Р. Ф. Туровского[19].

А. В. Мальгин в качестве ключевого выделяет культурно-исторический подход, в соответствии с которым различаются: Закарпатье (Предкарпатская Угорская Русь), Галиция (Червоная Русь), Северная Буковина, Волынь, Полесье, Подолия, Правобережье, Левобережье (Малороссия, Гетманщина), Северщина, Слобожанщина, Новороссия, которая, в свою очередь, делится на Причерноморье, Нижнее Поднепровье (Запорожье), Таврию и Донбасс[20]. Критерием для такого деления служат этнографические или политические факторы, которые в прошлом предопределили субъектность тех или иных территорий, различия в характере населения, специфику освоения или политическую зависимость от других пространств.

Еще один вариант районирования территории Украины предлагает А. Р. Никифоров[21]. В его основу тоже положены этнокультурно-исторические критерии. Он выделяет: Малороссию (территория, примерно соответствующая землям, отошедшим к России в 1686 г.), Слобожанщину (зона активной колонизации конца XVII — первой половины XVIII вв.), Северное Причерноморье (зона активной колонизации во второй половине XVIII—XIX вв.), Правобережье (земли, вошедшие в состав Российской империи в результате разделов Польши), Галицию, Северную Буковину, Закарпатье (три последние области были некогда частью Австро-Венгрии, а в период между мировыми войнами — соответственно Польши, Румынии и Чехословакии). При этом Северное Причерноморье и Слобожанщина составляют единую этнокультурную и историческую зону — Новороссию, а Галиция и Северная Буковина — Западную культурно-историческую зону. Правобережье и — в значительной степени — Малороссия являются буферным пространством, разделяющим эти зоны, сферой их культурной и политической экспансии[22].

Анализ социокультурных и демографических показателей по всем административным областям Украины провела Э. Г. Задорожнюк, обосновав деление на регионы и субрегионы и предложив свою модель межрегионального взаимодействия[23]. В результате исследования (в данном случае этнического фактора) автор

---

[19] Туровский Р. Ф. Региональная идентичность в современной России // Российское общество: становление демократических ценностей. М., 1999; Он же. Политическая регионалистика.

[20] Мальгин А. В. Указ. соч. С. 123. (В районировании автора был упомянут также Крым, который он рассматривал как часть Новороссии. — *Ред.*)

[21] Никифоров А. Р. Геополитический смысл Украины // Русский геополитический сб. № 4. М., 2000. С. 75—90. (В районировании автора был упомянут также Крымский полуостров, близкий, по его мнению, Северному Причерноморью, но обладающий рядом этнических и культурно-исторических особенностей. — *Ред.*)

[22] Там же. С. 89—90.

[23] Задорожнюк Э. Г. Украина: Восток, Запад, Центр как ось консолидации (вторая половина 1990-х гг.) // Регионы и границы Украины в исторической ретроспективе. М., 2005.

отмечает, что русское население в регионах Украины росло быстрее, чем украинское, вплоть до конца 1980-х гг. Количество украинцев в целом по стране с 1979 по 1989 г. выросло на 2,4%, русских — на 8,3%[24].

Что касается национального состава населения Украины, то по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 г., подавляющее большинство здесь составляют украинцы — 77,8% совокупного населения[25]. Доля русского населения, по данным переписей 1989—2001 гг., неизменно увеличивается с запада на восток и с севера на юг[26].

Важным фактором политической регионализации Украины является этнолингвистическое многообразие — результат длительного исторического развития. Несмотря на количественное доминирование украинцев, одна из основных особенностей языковой ситуации — несовпадение в полной мере языковой идентичности с этнической, хотя официальные результаты переписи не являются главными показателями в этом отношении[27]. На территориальное распределение языковых предпочтений населения влияет упомянутое увеличение доли этнических русских с запада на восток и с севера на юг.

Проблема региональных языковых предпочтений на Украине рассмотрена в работах: В. Г. Городяненко, Т. С. Гузенковой, Э. Г. Задорожнюк, С. С. Савоскула, М. Н. Губогло, В. А. Тишкова и других исследователей[28]. Анализ языковой ситуации подтверждает существование территориально-языковой поляризации населения, а статистические данные фиксируют наличие языковых различий между регионами Украины.

Ключевым моментом актуализации тенденций регионализма является региональная идентичность, которая так или иначе является частью социальной идентичности личности. При этом одним из наиболее важных представляется вопрос соотношения региональной, этнической и общегражданской идентичности в структуре социальных связей общественного организма, то есть существуют ли на сегодняшний день оформленные региональные идентичности, выступают ли они в качестве сложившихся самосознаний и велика ли степень их укорененности в обществе[29]. Как правило, региональная идентичность сосуществует с чувством государственной принадлежности, хотя уровень приоритетов может разниться. В любых условиях она базируется на существенных особенностях регионов, сосуществующих в рамках одного государственного организма[30]. Поэтому, помимо осознания себя членом собственной территориальной

[24] Задорожнюк Э. Г. Указ. соч.

[25] http//ukrcensus.gov.ua/rus//results/general/nationality

[26] Там же.

[27] Мальгин А. В. Указ. соч. С. 219.

[28] Задорожнюк Э. Г. Указ. соч. С. 21—22; Савоскул С. С. Этнополитические ориентации и гражданская идентичность населения Украины // Вестн. Евразии. № 2. 2002; Губогло М. Н. Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. М., 2003; Тишков В. А. Этнология и политика. М., 2003.

[29] Городяненко В. Г. Языковая ситуация на Украине // Социологические исслед. 1996. № 9; Гузенкова Т. С. Украина, Белоруссия, Россия — вместе или врозь? // Новая Евразия. Вып. 10. М., 2000.

[30] Мальгин А. В. Указ. соч. С. 200.

группы, необходимо существование региональной общности, сформированной на основе многих параметров, отличающих этот регион от соседних.

Как отмечают исследователи территориальной идентичности Н. А. Шматко и Ю. Л. Качанов[31], она так или иначе связана с отождествлением себя с определенной территориальной общностью. Предполагается, что для каждого индивида при фиксированном наборе образов территорий механизм идентификации постоянен. Многое зависит от условий социализации и положения (не только социального, но и географического) конкретного индивида[32].

При этом отдельное значение имеют вопросы актуальности различных компонентов региональной идентичности, как то: лингвистический, конфессиональный, географический и т. п. в рамках комплекса тех чувств, на которых они базируются, то есть одним из ключевых для региональной идентификации выступает представление о территориальных связях различного характера. С другой стороны, в условиях глобализующегося мира региональная идентификация становится дополнительным фактором дифференциации политического пространства. Поэтому формирование региональной идентичности — зачастую управляемый процесс, его природа зависит как от государственных интересов стратегического управления территориальным развитием, так и от интересов региональных элит.

Большой научный интерес представляют работы С. С. Савоскула, в которых использованы данные массового опроса украинского и русского населения в 1999 г. Согласно его выводам, степень причастности к гражданству Украины в различных регионах неравнозначна: наиболее значительна доля лиц, полностью осознающих себя гражданами Украины, в Западном регионе, наименее — в Восточном[33]. Так что показатели гражданской идентичности тесным образом связаны с этнической идентичностью.

Подводя итог проведенному исследованию, отметим, что региональный фактор имеет особую значимость в жизни современного украинского общества. Это обусловлено различными социокультурными ориентациями населения и соответствующими региональными предпочтениями.

Различия исторической судьбы отдельных украинских территорий, культурные и этнолингвистические особенности регионов несомненно влияют на осознание внутригосударственных различий и некоторые аспекты региональной идентичности.

Будущее Украины как «государства регионов» во многом зависит от выбора оптимальной формы государственного устройства и эволюции модели нациестроительства. Наиболее резко территориальная неоднородность политической жизни Украины проявилась после обретения суверенитета. Особую актуальность регионалистские явления приобретают в периоды проведения референдумов, президентских и парламентских выборов. При этом в противостоянии политических сил наблюдается отчетливая динамика, проявляющаяся в обостре-

[31] Шматко Н. А., Качанов Ю. Л. Территориальная идентичность как предмет социологического исследования // Социологические исслед. 1998. № 4. С. 94—101.

[32] Там же. С. 98—100.

[33] Савоскул С. С. Указ. соч. С. 58.

нии регионального разделения электорального поля. Касаясь вопроса преемственности в региональных предпочтениях, отметим, что существовавшая на протяжении всего периода независимости динамика сохранилась и в период парламентских выборов 2006 г. Более того, их региональная раскладка почти целиком совпала с итогами голосования по регионам в ходе президентских выборов 2004 г.

Данные о регионально-политической структуре украинского электората подтверждают тезис о глубине социокультурных и этнокультурных особенностей и различий между Востоком и Западом Украины. Многие материалы свидетельствуют, что эти различия доходят вплоть до противопоставления; и даже если это — устойчивый стереотип, было бы упрощением относиться к нему как к предрассудку или предубеждению, основанному на недостатке информации или исторических аналогиях. Напротив, значимость этого различия весьма существенна и многогранна. Украинскому языковому пространству, несмотря на количественное домирование украинского этноса, присуще несовпадение в полной мере языковой идентичности с этнической. Однако, если языковая биполярность и дальше будет расцениваться радикально настроенными украиноязычными сторонниками независимости Украины как препятствие для сохранения суверенного государства, то в исторической перспективе это вполне может стать катализатором для возникновения региональных конфликтов. Усиление унитаристских тенденций в этих условиях может способствовать эскалации напряженности, препятствовать естественному процессу децентрализации.

Особенно ярко региональные различия в предпочтениях проявляются во внешнеполитических ориентациях населения Украины (в вопросе о вступлении в НАТО, интеграции в ЕС и т. п.), в связи с чем регионализм и региональный фактор на Украине интересуют нас и с точки зрения способности России выступать системообразующим фактором на постсоветском пространстве.

В связи с изложенным очерком развития региональных тенденций на Украине рубежа тысячелетий возникает закономерный, важный как с научной, так и с практической точек зрения, вопрос о том, насколько процессы регионализации свойственны современным государствам, типичное ли это явление или некая аномалия. Здесь уместно обратиться к мнению известного американского футуролога О. Тоффлера, автора популярных работ о тенденциях развития человечества в постиндустриальную эпоху. Отметив, что в мире набирают силу транснациональные финансово-промышленные корпорации (что стало уже совершенно очевидным), Тоффлер замечает, что «вместе с этим набирает скорость и противоположная тенденция: сдвиг от национального к "меньше чем национальному"». В качестве примера «меньше чем национального» он называет экономику таких регионов, как Кюсю в Японии, Шотландия — в рамках Соединенного Королевства, Квебек, Техас и Нью-Йорк — в Северной Америке. «Мы видим, — пишет Тоффлер, — что региональная экономика стала такой же крупной и сложной, какой была национальная экономика несколько десятилетий назад». (В термин «национальная» он вкладывает не этнический, а этатистский, государственный смысл.). Примечательно и то, что Тоффлер рассматривает регионализм в экономике как почву для развития тенденций «регионализма в культуре

— начиная с поэзии и национальной кухни и кончая, разумеется, политикой»[34]. Весьма показательно, что все упомянутые им регионы (кроме Кюсю) отнюдь не моноэтничны по составу населения. Регионализация и этническое/этнокультурное воспроизводство в наш век — это сложно сочетающиеся взаимозависимые процессы интегративного характера, которые не исключают, а взаимно дополняют друг друга. Можно констатировать, что восток Украины, с его мощным сырьевым и производственным потенциалом, развитой экономической и социальной инфраструктурой, изначально полиэтничным составом населения, сложившейся и выраженной историко-культурной спецификой, вполне правомерно рассматривать тоже как один из «меньше чем национальных» регионов, способных органично вписаться как в этнокультурные, так и в государствообразующие структуры своей страны.

Что до попыток нациестроительства на моноэтничной основе, то национальное государство как феномен давно уже исчерпало свои возможности и принадлежит истории (хотя примеры моноэтничных государств очень трудно отыскать даже на заре Нового времени). Поэтому попытки этнизации нациестроительства на Украине в XXI в. выглядят глубоким анахронизмом и едва ли будут иметь перспективу. Адекватный же учет региональной специфики в нациестроительстве, напротив, вполне отвечает настоящему моменту.

Таким образом, существование внутри страны регионов, обладающих ярко выраженной спецификой, а чаще — внутренней целостностью, — объективная реальность, которую необходимо учитывать как фактор, определяющий, быть может, главные направления жизни украинского общества.

[34] Тоффлер О. Прогнозы и предпосылки // Социологические исслед. 1987. № 5. С. 120—121.

О. Е. Казьмина

Русская Православная Церковь в современном российском обществе: плоды и вызовы религиозной свободы

Сфера научных интересов С. П. Полякова была, как нам всем известно, весьма широка. Это и этнология Средней Азии, и этнологическое источниковедение, и различные аспекты этноконфессиональных исследований, включая его любимую тему — бытовой ислам. Именно в религиоведческой тематике наши с ним интересы пересекались. Довольно долгое время мы даже читали совместный лекционный курс студентам кафедры этнологии МГУ. Это был курс «Мировые религии», в котором С. П. Поляков читал раздел «Ислам», А. А. Никишенков — «Буддизм», а автор данной статьи — «Христианство». Сергей Петрович всегда дарил мне свои труды, посвященные религии, и с интересом относился к моим работам этноконфессиональной направленности. Часто, идя вместе к метро после вечерних занятий, мы обсуждали недавние публикации друг друга. Для меня всегда были очень ценны и значимы иногда строгие, иногда ироничные, но всегда очень доброжелательные замечания и комментарии Сергея Петровича. Готовя в сборник, посвященный памяти С. П. Полякова, данную статью, я пыталась представить, какие бы он задал мне вопросы, на что бы предложил обратить большее внимание. Впрочем, некоторые из тем, затрагиваемых в этой статье, мне доводилось обсуждать с С. П. Поляковым.

В современной России сложилась принципиально новая религиозная ситуация. Она сильно отличается не только от советской, но и от досоветской, хотя оба эти предшествующие периода оказали на нее определенное влияние.

Одна из специфических особенностей, унаследованных от досоветского периода, — это тесная связь религиозной и этнической идентичностей, исторически характерная для религиозной ситуации в России. В результате этой связи религия воспринималась не столько как личное дело, сколько как сила культурной традиции.

Специфика насильственной советской секуляризации также оказала влияние на новую религиозную ситуацию. Советская секуляризация принципиально отличалась от секуляризации в западных странах. На Западе секуляризация несла с собой так называемую приватизацию религии: смещение религии из общественной сферы в личную, ценность личного религиозного выбора[1]. В Советском Союзе религия считалась не личным делом, а чуждой или даже вра-

[1] Wilson B. Religion in Secular Society. London: Watts, 1966. P. 14.

ждебной идеологией. Кроме того, в ситуации, когда у людей практически не было возможности получить не только религиозное образование, но и элементарные религиозные знания, религия сохранялась прежде всего на уровне обычаев и обрядов как часть этнической культуры и традиции, что также препятствовало приватизации религии и парадоксальным образом сохраняло, хотя и в латентном состоянии, связь религии и этничности и культурную составляющую религии.

Новая постсоветская реальность принесла свободу Русской Православной Церкви (РПЦ), как и всем другим религиозным организациям, одновременно поставив много вызовов, суть которых в целом — как совместить преимущества религиозной свободы с особенностями, унаследованными от прошлого. Одновременно надо отметить, что, несмотря на увеличившееся религиозное разнообразие, на протяжении всего постсоветского периода РПЦ оставалась организацией, с которой в той или иной степени связывало себя подавляющее большинство населения. По оценкам самой церкви, в 2009 г. от 60 до 80% российского населения считали себя православными[2].

Анализируя религиозное развитие в постсоветской России и ответы Русской Православной Церкви на вызовы времени, можно выделить три периода: начало — середина 1990-х гг., конец 1990-х — середина 2000-х гг., вторая половина 2000-х гг. — настоящее время. Каждый из этих периодов может быть рассмотрен по нескольким критериям: отношение РПЦ к религиозной свободе и миссионерской деятельности, отношение государства к религии и церковно-государственные взаимоотношения, концептуальная динамика религиозного законодательства, изменения в коллективной культурной идентичности и место религиозной идентичности в ее иерархической структуре, привлечение концепции прав человека и ее понимание религиозными организациями.

В данной статье будет показано, как в каждый из выделенных периодов менялись ответы РПЦ на вызовы, связанные с увеличившимся религиозным разнообразием и соревновательностью в религиозной сфере.

Первый период характеризуется последовательным нейтралитетом государства ко всем религиозным организациям, интенсивной миссионерской деятельностью разных религиозных организаций, оборонительной позицией РПЦ по вопросу прозелитизма.

В 1990-е гг. религия начала восстанавливать свои позиции в российском обществе. Люди радовались открытию церквей и монастырей, оживлению религиозных традиций и возвращению религиозных праздников, возможности открытого исповедания религии. Для этого периода было характерно разочарование в государственных институтах и высокий уровень поддержки населением религиозных организаций. Особенно высоким был престиж РПЦ. По социологическим опросам, рейтинги Церкви сильно опережали рейтинги президента, парламента и правительства[3]. Однако среди прочих новых особенностей в 1990-е гг. появи-

[2] Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на архиерейском совещании 2 февраля 2010 г. (http://www.patriarchia.ru/ db/text/106151.html) (20.05.2010).

[3] См., напр.: White S. and McAllister I. The politics of religion in postcommunist Russia // Religion, state & society. No. 25 (3): 1997. P. 235—252; Тульский М. Роль церкви в жизни

лась проблема прозелитизма. Сам термин «прозелитизм» в России вплоть до 1990-х гг. был почти неизвестен. Прозелитизму просто не было места в религиозной ситуации предшествовавших периодов. В начале XX в. в Российской империи существовала иерархия религиозных организаций: в зависимости от соотношения их прав и привилегий, с одной стороны, и ограничений — с другой. Верхушку этой иерархии венчала Русская Православная Церковь (тогда она именовалась Российской Православной Церковью), имевшая статус государственной. Она имела многие привилегии, которых не было у других религиозных организаций, вместе с тем ее деятельность строго контролировалась и регулировалась государством. Членство в РПЦ оберегалось государством: переход из православной церкви в другие деноминации (пусть и христианские) запрещался законом. Обращение же в православие было не просто открыто для всех российских подданных, но и всячески поощрялось. Переход из одной инославной христианской конфессии в другую был затруднен, хотя и не исключался. Переход из любой христианской конфессии в нехристианскую считался нелегальным. Лишь Православная Церковь имела исключительное право проповедовать свое вероучение. Православное миссионерство было очень распространено, но направлено на нехристианские группы, прежде всего на последователей традиционных народных верований. Прозелитизм среди православного населения был практически невозможен. Понятно, что религиозная практика не всегда полностью соответствовала официальным нормам. Среди русских были, например, малочисленные группы католиков, хотя католицизм официально воспринимался как религия лишь определенных живших в Российской империи этнических групп, прежде всего поляков. Были среди русских и отдельные обращения в баптизм, хотя изначально баптистские миссионеры могли проповедовать только среди расселенных в России немецких протестантов. Но, несмотря на эти и им подобные исключения, проблема прозелитизма в целом не стояла на повестке дня в религиозной сфере. Приход религиозной свободы в России обычно связывается с изданием в 1905 г «Указа об укреплении начал веротерпимости». Он сделал менее жесткой существовавшую иерархию религиозных организаций и улучшил положение инославных конфессий, в том числе допустив переход из православия в инославие. Однако период религиозной свободы оказался недолгим и закончился после большевистской революции 1917 г. Сразу после революции на Русскую Православную Церковь, ассоциировавшуюся с прежним режимом, обрушились жестокие преследования. А к концу 1920-х гг. антирелигиозные гонения коснулись уже всех религиозных организаций. В таких условиях у людей осталось очень мало возможностей открыто исповедовать свою веру, не говоря уже о возможностях миссионерства. Возможным было только распространение атеизма. Навязывание атеизма в советское время, кстати, очень подходит под современное понимание прозелитизма. Оно включало и идеологический нажим, и психологическое давление, и различные ухищрения и приманки. На протяжении советского периода были времена более жестких и менее жестких гонений на религию, но к концу этого периода большинство людей имело тот или иной опыт антирелигиозной социализации.

российского общества // Независ. газ. 2000. 9 авг.

На этом историческом фоне одной из характерных особенностей религиозной ситуации начала 1990-х гг. стало резкое увеличение религиозного разнообразия. Религиозному плюрализму способствовало как настроение населения, открытого всему новому, так и новое религиозное законодательство. Закон «О свободе вероисповеданий», принятый в 1990 г., давал практически неограниченную религиозную свободу. Кроме того, хотя в России не было традиции считать религию личным делом человека, Закон 1990 г. базировался на идеях личного религиозного выбора, индивидуальных религиозных прав, приватизации религии и нейтрального отношения государства ко всем религиозным организациям. Этот закон, поставив все религиозные организации в абсолютно равные условия, способствовал также ослаблению традиционной для России связи между религией и этничностью. В результате в начале 1990-х гг. наблюдалось появление многих новых религиозных организаций и интенсивная проповедническая деятельность различных западных христианских деноминаций.

Поскольку в России подавляющее большинство населения традиционно исповедовало православное христианство, но за коммунистический период многие отошли от религии, перед РПЦ в начале 1990-х гг. встала непростая задача рехристианизации населения. Эта задача осложнялась условиями конкуренции. В деле рехристианизации Русская Православная Церковь оказалась не единственным действующим лицом. С ней конкурировали представители различных протестантских организаций. Римско-Католическая Церковь (РКЦ) также активизировала свою деятельность.

РПЦ была недовольна и даже испугана условиями соревнования и соперничества и заняла оборонительную позицию. За время коммунистического режима церковь, фактически «запертая» за церковной оградой, потеряла навыки миссионерской деятельности и приходской работы вне храма. Прибывшие же с Запада протестанты и католики, напротив, имели большой опыт в таких видах деятельности. К тому же РПЦ не ожидала возникновения подобного присутствия многих инославных христианских конфессий. Иерархи РПЦ принимали непосредственное и активное участие в разработке либерального Закона 1990 г. и не пытались включить туда статьи об особом положении РПЦ или о сдерживании деятельности других деноминаций.

Защищаясь от прозелитизма, Русская Православная Церковь попыталась обратиться к экуменическим настроениям христианских конфессий, подчеркивая, что экуменизм и прозелитизм несовместимы[4]. Когда же подобные заявления не принесли желаемых результатов, церковь стала непосредственно противостоять деятельности западных конфессий. В РПЦ в тот период возобладали изоляционистские тенденции.

Трения усугублялись и различиями во взглядах на критерии, отличавшие миссионерскую деятельность от прозелитизма. По мнению евангелических протестантов, любой человек, являющийся лишь «номинальным» христианином,

[4] Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Благовестие и культура: Докл. на Всемирной миссионерской конф. Салвадор, Бразилия, 24 нояб. — 3 дек. 1996 г. (Печатается по изд.: Церковь и время. 1998. № 1 (4). С. 15—34 // Православная миссия сегодня: Сб. текстов по курсу «Миссиология» / Сост. прот. Владимир Федоров. СПб.: Апостольский город, 1999. С. 36.)

даже если он был ранее крещен, может рассматриваться в качестве законного объекта евангелизации в любом регионе мира независимо от того, действует ли там другая христианская церковь, и этот регион будет считаться «законным миссионерским полем»[5].

Русская Православная Церковь, соглашаясь с тем, что каждый человек должен достичь личного контакта с Богом, полагала, что этот контакт постепенно становится все более крепким через таинства, церковные службы и т. п. Одновременно она подчеркивала, что большинство населения России (которая считается канонической территорией РПЦ) находится именно под ее духовным окормлением, поскольку они, или по крайней мере их родители, были крещены в Православной Церкви. Таким образом, Россия, с точки зрения РПЦ, не должна была рассматриваться как открытое поле для миссионерской деятельности других деноминаций. Как отмечал Патриарх Московский и всея Руси Алексий II на Архиерейском Соборе 1997 г., РПЦ рассматривает миссионерскую деятельность деструктивной, когда она направлена на лиц, крещенных в православии или связанных с православием исторически[6]. Свое мнение Церковь основывала на словах апостола Павла: «Я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Рим. 15:20). Таким образом, то, что евангелические деноминации рассматривали как законную и полезную миссионерскую деятельность, РПЦ расценивала как недопустимый прозелитизм.

В первой половине 1990-х гг. РПЦ чувствовала себя неуверенной в связи с появлением многих других конфессий, создававших условия конкуренции на миссионерском поле. Защищая свою позицию о недопустимости подобной конкуренции, она использовала не только теологические аргументы, но и зачастую обращалась к этническим и национальным чувствам населения, а также к историческим и культурным традициям. В отличие от начала 1990-х, к середине 1990-х гг. подобные обращения стали находить отклик и понимание населения. К этому времени в общем настроении населения произошли существенные изменения, и эйфория по поводу западных ценностей заметно убавилась. Усилились более националистические чувства и интерес ко всему традиционному, в том числе к традиционной религиозности. Исторически типичная для России взаимосвязь этнической и религиозной идентичности, несколько ослабшая в начале 1990-х гг., к середине этого десятилетия вновь усилилась. Связывая себя с Русской Православной Церковью или с другими традиционными конфессиями, люди обычно выражали не только свое религиозное мировосприятие, но также и этническое и национальное самосознание.

К середине 1990-х гг. позиция РПЦ становится более активной: деятельности других конфессий, воспринимавшейся как инославный прозелитизм, Церковь противопоставляет свою миссионерскую работу. Архиерейский Собор 1994 г. принял

---

[5] Witte J., Jr. Introduction // Proselytism and Orthodoxy in Russia: The new war for souls / Ed. by J. Witte, Jr., M. Bourdeaux. Maryknoll (New York): Orbis Books, 1999. P. 21.

[6] Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Архиерейскому собору в Москве. 18—23 февр. 1997 (http://www.sedmiza.ru/index.html?sid=50&did=40&p_comment=&call_action=printl) (20.02.2005).

определение «О православной миссии в современном мире»[7]. Вскоре после этого был создан Миссионерский отдел Московского Патриархата. В 1995 г. была утверждена «Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви»[8]. В документе подчеркивается, что миссия присуща самой природе Церкви и всегда составляла главнейшую обязанность церковных людей, поскольку это исполнение заповеди Господа Своим ученикам: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча соблюдать их всё, что Я повелел вам» (Мф. 28:19—20)[9]. В концепции были сформулированы формы и методы миссионерской деятельности в современном российском обществе. С 1996 г. стали регулярно проходить Всецерковные миссионерские съезды.

Для второго периода развития религиозной ситуации было характерно упрочение позиций РПЦ в обществе и государстве, усиление корреляции между религией и этничностью, политизация религии, возросший изоляционизм РПЦ по отношению к западным христианам.

В этот период РПЦ хотела покровительства со стороны государства и она его получила. Принятый в 1997 г. закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» изменил условия деятельности РПЦ, включая возможности для миссионерской работы. Закон нес философию увязывания религиозной жизни с историческим и культурным контекстом и таким образом усиливал позиции конфессий, исторически действовавших в России.

Из-за сильной связи между религиозной и этнической идентичностью в этот период сложилась ситуация, когда другие конфессии воспринимались сквозь призму этничности. В результате у РПЦ сложились более дружественные отношения с так называемыми традиционными религиями России (которые воспринимались как «религии наших соседей», «религии народов, издавна живущих в России»), чем с инославными христианскими конфессиями (которые воспринимались как «другие», «чужие», «конкуренты»). Именно с «традиционными религиями» страны (к этой категории стали, кроме РПЦ, относить ислам, буддизм и иудаизм) РПЦ в конце 1990-х гг. стремилась поддерживать отношения и сотрудничать в первую очередь. В декабре 1998 г. по инициативе Русской Православной Церкви глáвы и представители этих четырех конфессий создали Межрелигиозный совет России, орган для работы в области межрелигиозного сотрудничества. Что же касается отношений РПЦ с западными христианскими конфессиями, они в конце 1990-х — начале 2000-х гг. были достаточно напряженными. Основным препятствием для их улучшения РПЦ считала прозелитизм.

В 2000 г. Церковь принимает «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»[10]. В этом документе была определена деятельность Церкви в

[7] О православной миссии в современном мире. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви // Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 29 нояб. — 2 дек. 1994 г. Москва: Документы, доклады. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1995. С. 175—177.

[8] Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Православная миссия сегодня: Сб. текстов по курсу «Миссиология». С. 11—16.

[9] Там же. С. 11—12.

[10] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информ. бюл. Отд.

разных сферах и отражены ее взгляды на различные проблемы, стоявшие перед обществом. Появление такого документа свидетельствовало о том, что Церковь не просто формулирует свое мнение по конкретным вопросам, но и стремится занять активную позицию и оказывать влияние на общество.

С конца 1990-х гг. крупные протестантские миссионерские мероприятия ушли в прошлое. В общественном дискурсе, отражавшем межконфессиональные отношения, термин «прозелитизм» с конца 1990-х гг. стал чаще связываться с дебатами между РПЦ и Римско-Католической Церковью по поводу деятельности католиков в России. Конфессии, сильно различающиеся своими учениями, оказались более изолированными друг от друга в сферах своей деятельности, в то время как достаточно близкие (православие и католицизм) оказались в большем соперничестве. Номинальному православному легче обратиться в католицизм, чем в деноминацию, более далекую по вероучению, тем более что по социальным вопросам позиции РПЦ и РКЦ часто были схожими.

В обсуждении прозелитизма с католиками, равно как и со всеми другими оппонентами, постоянным аргументом РПЦ было положение о канонической территории. Оно базируется как на теологических основаниях православного учения, так и на тесной связи между религиозной принадлежностью и национальной и этнической идентичностью. Как подчеркивал патриарх (тогда еще митрополит) Кирилл, «каноническое предание неразделенной Церкви сформулировало очень важный принцип: в одном городе — один епископ, то есть в одном городе, или говоря шире, в одном месте — одна Церковь»[11].

Основные позиции Католической Церкви в этих спорах сводились к представлению о ее вселенском характере, особом статусе Петрова служения и, следовательно, к обоснованию католической миссионерской работы в мире[12]. Католическая Церковь настаивала, что она против прозелитизма, понимаемого как переманивание верующих из одной конфессии в другую с использованием недопустимых средств. В то же время подчеркивалась миссионерская природа христианской Церкви, которая требует от каждого христианина быть миссионером: православный верующий должен нести православное свидетельство, а католик — католическое[13]. РПЦ в таких заявлениях видела попытку обоснования католической миссионерской деятельности на территории России.

По поводу католического свидетельства в России РПЦ заявляла следующее: «Римско-Католическая Церковь, как и другие Церкви, призвана благовествовать о Христе, однако ее миссия должна быть направлена на тех, кто в силу своих национально-культурных корней принадлежит к традиционно католической

внеш. церковных связей Московского патриархата. 2000. № 8. С. 5—105.

[11] Православие и инославие — продолжающийся диалог. Ответы председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на вопросы участников интернет-конференции портала «Лютеранство в России» (www/mospat.ru /text/publications/id/7575/html) (01.08.2005).

[12] Католичество в России. Субкультура или контркультура? Круглый стол в редакции интернет-портала «Религия и СМИ». 23 дек. 2003 г. (http://www.religare/ru /analitics7799.html) (17.12.2004).

[13] Там же.

пастве, а не на людей, имеющих православные корни и тем более крещенных в Православной Церкви»[14].

На протяжении конца 1990-х — начала 2000-х гг. обе церкви неоднократно заявляли, что они призывают к христианскому единству, братскому диалогу и осуждают прозелитизм, понимаемый как давление на совесть. В то же время проблема прозелитизма оставалась одной из самых острых в отношениях РПЦ с РКЦ. И связано это было с разным пониманием рамок миссионерской деятельности и разным определением границ между миссионерством и прозелитизмом. На рубеже веков наблюдалось усиление напряженности в отношениях между двумя церквами. Оно достигло пика в 2002 г. и было обусловлено реорганизацией католической структуры в России: учреждением четырех католических епархий на территории России, объединенных в отдельную церковную провинцию. РПЦ восприняла это как одну из форм прозелитизма. Проблема прозелитизма оставалась главным препятствием для потепления отношений между Русской Православной и Римско-Католической Церквами и в последующие годы.

Третий период ознаменовался дальнейшим усилением позиций РПЦ. В это период было восстановлено единство с Русской Православной Церковью за границей.

Был также принят знаменательный документ об отношении РПЦ к концепции прав человека. На протяжении всего постсоветского периода при обсуждении разных вопросов религиозной ситуации нередко вставала проблема прав человека вообще и религиозных прав человека в частности. В начале 1990-х гг., в условиях конкуренции между религиозными организациями, неправославные деноминации, отстаивая возможности миссионерской деятельности, часто обращались к концепции прав человека. РПЦ тогда занимала оборонительную позицию, и это могло выглядеть как неприятие ею идеи прав человека. Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г. и возникшее в связи с ним представление о традиционных религиях критиковались оппонентами опять-таки часто с позиций концепции прав человека, что также могло создать впечатление о ее отторжении Русской Православной Церковью. Лишь в 2006 г. РПЦ, наконец, обнародовала свое видение концепции прав человека и свое отношение к возможностям ее реализации в секуляризованном обществе. В докладе на X Всемирном Русском Народном Соборе, предшествовавшем принятию «Декларации о правах и достоинстве человека», Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (нынешний патриарх) с удовлетворением отметил, что юридическое закрепление в 1991 г. прав и свобод человека в качестве нормы общественных отношений в России открыло возможности для свободной деятельности РПЦ и других религиозных организаций[15]. Права человека, подчерк-

[14] Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. 18 февр. 1997 г. Ч. 11. Межконфессиональные и межрелигиозные отношения. Участие в деятельности международных христианских организаций // Журн. Московской Патриархии. 1997. № 3. С. 59.

[15] Права человека и нравственная ответственность. Выступление Митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на X Всемирном Русском Народном Соборе «Вера. Человек. Земля. Миссия России в

нул митрополит Кирилл, служат благу и потому, что они провозглашают борьбу с различными злоупотреблениями, унижениями и злом, которые совершаются в обществе против личности[16]. Однако одновременно он отметил, что порой концепцией прав человека прикрываются неправда, оскорбление религиозных и национальных ценностей, а в комплекс прав и свобод человека постепенно интегрируются идеи, противоречащие не только христианским, но и вообще традиционным моральным представлениям о человеке. Именно поэтому, по его мнению, тема прав человека выходит за пределы только политической области и заставляет Церковь дать ответы на вопросы, связанные с правами человека[17].

Что же касается собственно Декларации, то в ней проводилась главная мысль о том, что «человек как образ Божий имеет особую ценность, которая не может быть отнята»[18]. Эта ценность, указывается в документе, должна уважаться каждым из нас, обществом и государством. Представление о ценности человека дополнено в декларации идеей о достоинстве личности: совершая добро, личность приобретает достоинство[19]. Ценность — это то, что дано, достоинство — это то, что приобретается[20]. Именно в понимании достоинства концепция РПЦ расходится с принятой Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 г. Всеобщей декларацией прав человека, в которой констатируется: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах»[21]. Исходя из понимания человеческого достоинства, Декларация РПЦ утверждает, что «права человека имеют основанием ценность личности и должны быть направлены на реализацию ее достоинства»[22]. Соответственно содержание прав человека должно быть прочно связано с нравственностью. «Отрыв этих прав от нравственности означает их профанацию, ибо безнравственного достоинства не бывает»[23]. Церковь обращает также внимание на категорию «религиозные права человека». Имеется в виду не просто право на свободу вероисповедания, а право взгляда на мир с позиций своей религиозной и культурной традиции, причем и здесь подчеркивается важность не личного религиозного выбора, а коллективной религиозной идентичности. Выработка православной концепции прав человека не ограничилась принятием Декларации. В 2008 г. были приняты «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»[24]. В этом документе дальнейшее развитие получили взгляды Церкви на человеческое достоинство и связь достоинства с ответственностью.

XX в.». 2006 (http://www.mospat.ru/center.php? page=30688&newwin=l&pm=l) (06.01.2007).

[16] Там же.

[17] Там же.

[18] Декларация о правах и достоинстве человека // Журн. Московской Патриархии. 2006. № 6. С. 77.

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] Всеобщая декларация прав человека. Принята и провозглашена резолюцией 217 А (П1) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 дек. 1948 г. (http://www.un.oig/russian/documen/declarat /declhr.htm) (20.08.2006).

[22] Там же.

[23] Там же.

[24] Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека (http://www.mospat.ru/center.php?page=41601&newwm=l&phn=l) (10.07.2008).

Подчеркивается также, что Церковь различает свободу выбора и свободу от зла (или свободу от греха). При этом отмечается, что свободный выбор теряет свою ценность и смысл, если обращается ко злу[25]. Церковь также считает, что общество ответственно за создание таких механизмов, которые восстанавливали бы гармонию человеческого достоинства и свободы[25]. Поэтому в документе подчеркивается, что «недопустимо вводить в область прав человека нормы, размывающие или отменяющие как евангельскую, так и естественную мораль»[25]. Особый упор опять делается на коллективные религиозные права.

Во вторую половину 2000-х гг. проблема прозелитизма, хотя и не получившая разрешения, отступает на задний план. Это способствовало улучшению отношений между РПЦ и РКЦ. Акценты в них сместились. Церкви стали подчеркивать общность позиций по социальным проблемам, вопросам морали и духовности, а не разногласия по поводу прозелитизма.

В этот период РПЦ расширила свою миссионерскую активность. В 2007 г. была принята «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви»[26]. Концепция уточнила формы и методы миссионерской деятельности на новом этапе и отметила важность работы с молодежью. В этом документе РПЦ подчеркивает, что она делает различие между миссией и прозелитизмом и дает следующее определение: «Под прозелитизмом принято подразумевать любую прямую или косвенную попытку воздействовать на религиозность человека другого вероисповедания с целью склонения к вероотступничеству через какую-либо "приманку", путем обмана или утаивания правды, использование неопытности и незнания личности, нужды и т. п. Прозелитизм отличается от миссионерства нарушением духовно-нравственных законов и норм, в том числе свободы человеческой воли»[26]. Таким образом, указывается, что в случае прозелитизма смена религиозной принадлежности происходит не в результате свободного выбора, а путем определенных ухищрений. Данное РПЦ определение прозелитизма сходно с определениями других христианских конфессий, в частности с определением прозелитизма, которое еще в 1961 г. было предложено Всемирным Советом Церквей.

Во второй половине 2000-х гг. РПЦ также активизировала диалог с западными христианскими деноминациями. При контактах с католиками и протестантами РПЦ стала подчеркивать общность позиций в области поддержания мира и решении социальных проблем, солидарность в отстаивании традиционных христианских ценностей и сохранении христианской морали и духовности. Таким образом, РПЦ отказалась от былого изоляционизма и стала подчеркивать необходимость общих действий с западными христианами. Примечательна, например, встреча митрополита Илариона (Алфеева) в 2011 г. с пасторами Пресвитерианской Церкви США, представляющей собой весьма консервативное крыло протестантских евангеликов. Во время этой встречи митрополит Иларион подчеркнул важность стратегического союза православных христиан, католиков и традиционных протестантов в отстаивании истинных христианских ценностей. Он подчеркнул: «Наша теология различается, но мы имеем схожие пози-

[25] Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека…

[26] Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви (http://www.patriarchia.ru/db/text/ 220902.html) (10.06.2008).

ции в моральных вопросах»[27]. Таким образом, наметилось сближение с западными христианскими конфессиями, стоящими на достаточно консервативных социальных позициях при одновременном подчеркивании цивилизационной противоположности секуляризованному западному обществу.

РПЦ пытается оказывать влияние и на межрелигиозные отношения в более широком контексте. Так, в 2006 г. Московский патриархат стал организатором Всемирного саммита религиозных лидеров, на который съехались более ста глав и представителей религиозных общин из различных стран. Участники форума призвали всех верующих планеты уважать и принимать друг друга, невзирая на религиозные, национальные и иные различия. В последнее десятилетие стало более активным сотрудничество Русской Православной Церкви и отчасти других религиозных организаций с государством в области развития совместных социальных программ, сохранения мирового культурного наследия, противодействия распространению псевдорелигиозных структур.

В этот период РПЦ интенсифицировала свою собственную миссионерскую деятельность за границей и на протяжении последних лет открыла несколько храмов в неправославных странах. В 2009 г. во Франции была основана первая семинария РПЦ за пределами постсоветского пространства.

Одновременно РПЦ смягчила свои оценки миссионерской деятельности западных христиан в России в 1990-е гг. В них стало подчеркиваться, что далеко не все протестантские деноминации вели агрессивную прозелитистскую деятельность на территории России. Стало признаваться, что даже в 1990-е гг. РПЦ имела конструктивные отношения с некоторыми протестантскими организациями во Всемирном Совете Церквей, проводила с ними совместные социальные программы, а гуманитарная помощь России от этих организаций шла через РПЦ[28].

Таким образом, даже представленный короткий анализ показывает, что позиции РПЦ по поводу религиозного разнообразия, межконфессиональных отношений и прозелитизма на протяжении постсоветского периода сильно менялись: от оборонительной позиции к активизации деятельности внутри и за пределами страны и к стремлению играть более активную роль в жизни российского общества. Одновременно следует сказать о достаточно консервативных теологических и социальных позициях, о важной идентификационной составляющей в православной религиозности и о тесной сопряженности религиозной и этнической идентичности, характрной для религиозной ситуации в России. Сама Церковь признает особую значимость именно культурной составляющей религии. Одной из важнейших задач, стоящих перед Церковью, патриарх Кирилл назвал возобновление связи русского народа с православными духовными и культурными традициями, от которых народ был насильственно отделен[29].

---

[27] Цит. по: Качкар Л., Тараненко С. Американские страсти Митрополита Илариона (http://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/03/01/amerikanskie_strasti_mitropolita_ilariona/) (15.09.2013).

[28] Ответы заместителя председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата игумена Филиппа (Рябых) на вопросы корреспондента агентства «Благовест-инфо» 26.06.2010 (http://www.patriarchia.ru/db/text/1187607.html) (02.07. 2010).

[29] Интервью Патриарха Кирилла греческой газете «VIMA». 05.03.2010 (http://www.patriarchia.ru/db/text/l 165090.html) (28.06.2010).

А. А. Матусовский

Немецкоязычные путешественники и натуралисты в истории изучения этнографии индейских племен тропических лесов и саванн Южной Америки

Предлагаемая статья представляет собой первую часть задуманного автором историографического очерка о вкладе немецкоязычных авторов в изучение индейских племен тропических лесов и саванн Южной Америки. Она посвящена немецкоязычным исследователям XVI — 60-х гг. XIX вв.

Почти все описанные ниже источники являются нарративными. Вычленение из них этнографической составляющей дает яркую картину жизни различных индейских племен, чья культура ко времени проведения немецких и австрийских экспедиций в Южную Америку находилась на стадии разложения первобытно-общинного строя. Многие источники требуют детального изучения, что, однако, не входит в задачи автора.

Особого внимания заслуживают описания быта индейских племен восточного побережья Бразилии — ботокудов, пури, камакан, каме, коропо, короадо, — в начале XIX в. еще сохранявших традиционную культуру, а к настоящему времени практически полностью аккультурированных. Благодаря путевым заметкам немецких и австрийских путешественников и натуралистов первой трети XIX в. сегодня мы располагаем ценными материалами о традиционной культуре этих племен.

XVI век

Первым немецкоязычным автором, оставившим достаточно подробные сведения о местном населении Нового Света, является Ганс Штаден. В середине XVI в. он совершил в составе экспедиций испанских и португальских конкистадоров две поездки в Южную Америку. Его письменное наследие содержит весьма подробные сведения об индейцах Бразилии.

Во время второго посещения недавно открытых земель Штаден был пленен индейцами тупинамба, обитавшими на восточном побережье Бразилии. В Европу он смог вернуться 1555 г. Из плена его вызволило французское судно.

В 1557 г., при финансовой поддержке Иоганна Дриандера из Марбурга, Г. Штаден опубликовал воспоминания о пребывании в индейском плену[1]. Его

[1] Staden H. Warhaftige Historia und Beschreibung einer Landtschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen. Marpurg, 1557.

книга богато иллюстрирована гравюрами, изображающими как этапы его путешествия, так и быт индейцев тупинамба.

Г. Штаден описал различные стороны жизни тупинамба: институт верховного вождя («короля»)[2], планировку поселений[3], украшения[4], способы добывания огня[5], обустройство ночлега[6], ловлю рыбы с помощью лука и стрел[7]. Рассказал о земледелии тупинамба, отметив важную роль маниока в системе их питания[8].

Самая большая глава книги Г. Штадена посвящена обычаям каннибализма у тупинамба[9].

XVII век

В 1638 году немецкий принц Йоханн Мориц фон Нассау-Зиген организовал экспедицию в Бразилию, продолжавшуюся несколько лет. В число ее участников входил немецкий натуралист Георг Маркграф, написавший по возвращении (в соавторстве с коллегами по экспедиции — Виллемом Писо, Франсом Постом и Альбертом Экхоутом) уникальный для своего времени естественно-исторический труд (на латинском языке) — «Historia Naturalis Brasiliae» — о природе и населении Бразилии[10].

За три года, проведенные на восточном побережье Бразилии, Г. Маркграф совершил несколько путешествий в глубь страны, в районы между реками Риу-Гранди на севере и Сан-Франсиску — на юге. Осуществил обширные астрономические и ботанические исследования, вел метеорологические наблюдения. При жизни Г. Маркграф не успел обработать все свои записи, многие из них были подготовлены к печати и изданы другими людьми, бóльшая часть математических и астрономических материалов оказалась, к сожалению, утраченной.

В «Historia Naturalis Brasiliae» перу Г. Маркграфа принадлежат несколько глав, посвященных индейцам восточного побережья Бразилии, их традициям, быту и языку[11]. В заметках немецкого натуралиста упомянуты индейцы тупинамба, тобахара, петигуара, тапуия, с примечанием, что они разнятся по группам и языку[12].

Г. Маркграф умер в Анголе от тропической лихорадки.

---

[2] Ibid. Cap. XXVIII. (В оригинальном издании книги Г. Штадена нумерации страниц нет. Это не позволяет дать точную ссылку на тот или иной участок текста. Однако повествование разбито на главы — «Cap.», — дающие возможность ориентироваться в тексте.)

[3] Ibid. Cap. V.

[4] Ibid. Cap. XVI.

[5] Ibid. Cap. VI.

[6] Ibid. Cap. VII.

[7] Ibid. Cap. VIII.

[8] Ibid. Cap. XI.

[9] Ibid. Cap. XXIX.

[10] Pisonis G., Marcgravi G. Historia Naturalis Brasiliae. Amstelodami, 1648.

[11] Ibid. P. 260—263, 268—271.

[12] Ibid. P. 268.

До обретения независимости странами Южной Америки (в первой четверти XIX в.) посещение их было обусловлено получением специального разрешения правительств Испании и Португалии — в чьем колониальном владении эти страны находились, — которое «почти невозможно было получить»[13]. Этим во многом объясняется, почему в XVIII в. немецкоязычные натуралисты не изучали внутренние области южноамериканского материка («голос немца едва был слышен»)[13].

XIX век

В начале XIX в., хотя после открытия Нового Света Колумбом минуло уже триста лет, европейцы лишь начали знакомиться с внутренними областями Южной Америки. На протяжении первой половины этого столетия в глубь южноамериканского материка отправлялись многочисленные экспедиции — не только немецкие, но также французские и английские. Их цели были во многом схожи: в их основе лежал интерес к естественной истории континента. Отчеты путешественников полны ярких описаний дорожных приключений, подробных географических, зоологических и ботанических наблюдений.

Но записи, сделанные европейскими натуралистами XIX в., представляют огромный интерес и для этнолога-американиста, ибо их отчеты содержат ценный материал о культуре индейских племен, с которыми они вступали в контакт.

Экспедиция Александра фон Гумбольдта в Южную Америку в начале XIX века

В 1799—1804 гг. немецкий естествоиспытатель и путешественник Александр фон Гумбольдт вместе со своим помощником, французским ботаником Э. Бонпланом, совершил путешествие в Америку, во время которого посетил Венесуэлу, Колумбию, Чили, Перу, Бразилию, Кубу, Мексику и Соединенные Штаты Америки. В Южной Америке А. фон Гумбольдт побывал в Каракасе, Картахене, Боготе, Кито, Лиме, Гуаякиле, исследовал окрестности Каракаса, вулканы, окружающие Кито, поднялся по реке Магдалене до города Онда.

Наибольший интерес для этнолога-американиста, занимающегося этнографией индейцев тропической и экваториальной полосы Южной Америки, представляют материалы, собранные А. фон Гумбольдтом на восточном побережье Венесуэлы (в июле — ноябре 1799 г.)[14] и во время путешествия в глубинные районы этой страны, по рекам Ориноко — Атабапо — Рио-Негро — Касикьяре (март — июль 1800 г.)[15].

---

[13] Пёппинг Э. Через Анды к Амазонке. М., 1960. С. 3.

[14] Гумбольдт А. Путешествие в равноденственные области Нового Света в 1799—1804 гг. Остров Тенерифе и Восточная Венесуэла. М., 1963.

[15] Humboldt A. von. Tagebuch für Orinoko. Berlin, 1966; Гумбольдт А. фон. Второе открытие Америки. М., 2012.

В экспедиционных отчетах А. фон Гумбольдт упоминает несколько индейских племен, населявших восточные области Венесуэлы, которые он посетил сам или о которых слышал во время путешествия: гуайкери, чайма, прибрежных карибов.

Об индейцах гуайкери (или гуайгери), встреченных им близ острова Коче, у венесуэльского побережья, немецкий натуралист сообщает, что это были рослые люди, ходившие обнаженными до пояса, что «их телосложение говорило о большой физической силе, а цвет их кожи был промежуточным между коричневым и медно-красным[16]» и что у них были пирóги, выдолбленные из цельных стволов дерева.

«Гуайкери относятся к числу тех цивилизованных индейских племен, которые живут на побережье острова Маргарита и в предместьях Куманы. После карибов из испанской Гвианы это самый красивый народ в Терра Фирме. Гуайкери пользуются многими привилегиями, потому что со времен завоевания они оставались верными друзьями кастильцев. Так, испанский король в своих посланиях называет их "своими дорогими благородными и верными гуайкери"»[16], — пишет А. фон Гумбольдт.

Название гуайкери было присвоено испанцами индейцам, населявшим остров Маргарита[17]. «Название этого индейского племени до завоевания Америки было совершенно неизвестно. Индейцы этого племени некогда принадлежали к народу гуарауно, обитающему теперь лишь в болотистой местности между рукавами Ориноко. Старики уверяли меня, что язык их предков был одним из диалектов гуарауно, но что вот уже сто лет, как он перестал существовать. В Кумане и на острове Маргарита нет ни одного члена этого племени, который умел бы говорить на каком-либо другом языке, кроме кастильского»[17].

В описании поездки по восточному побережью Венесуэлы, в окрестностях Куманы, констатируется, что «можно не сомневаться, что все дети индейцев крещены и занесены в приходские списки»[18].

Другим аборигенным народом, с которым А. фон Гумбольдт познакомился во время этой поездки, были индейцы чайма. Все посещенные им чайма жили в окрестностях христианских миссий. Немецкий путешественник наблюдал, как дети чайма выкапывали и ели многоножек и сколопендр[19]. По его сведениям, молодые чайма вступали в брак в 13—14-летнем возрасте[20]. А. фон Гумбольдт оставил ряд наблюдений, касающихся политической организации чайма, живших в миссии[21].

А. фон Гумбольдт — один из первых исследователей, сделавших попытку упорядочить и классифицировать виденные им индейские племена. Однако его классификация лишена какой-либо научной системы и скорее напоминает общее сравнительное описание: «гауйкери не похожи внешностью на индейцев

[16] Гумбольдт А. фон. Второе открытие Америки… С. 187.
[17] Там же. С. 198.
[18] Там же. С. 199.
[19] Там же. С. 201.
[20] Там же. С. 259.
[21] Там же. С. 259—260.

чайма и карибов»[22]. «Несмотря на тесные связи, по-видимому, объединяющие американские народы, как принадлежащие к одной и той же расе, отдельные племена все же отличаются друг от друга ростом, более или менее смуглым цветом кожи и взглядом, выражающим у одних спокойствие и мягкость, у других — зловещую смесь грусти и свирепости»[22].

Интересны сравнения индейских племен немецким натуралистом, имеющие отношение к таким критериям, как «культурность» — «дикость»: «В настоящее время существует резкое различие между гуайкери, племенем искусных и культурных рыбаков, и теми дикими гуарауно с реки Ориноко, которые подвешивают свои хижины к стволам пальмы морития»[23]. А. фон Гумбольдт подмечает, что концентрация разрозненных бродячих индейских групп и племен вокруг христианских миссий способствует распространению среди них земледелия[22].

Попыткам систематизации этнографических данных, собранных во время путешествия по восточному побережью Венесуэлы, посвящена целая глава сочинения А. фон Гумбольдта: «Строение тела и нравы индейцев чайма. Их языки. Париагото, встреченные Колумбом»[24]. В ней он дает краткую историко-этнографическую справку об индейцах восточного побережья Венесуэлы, характеризует типы их хозяйственной деятельности, антропологический облик, языки.

По завершении работ на восточном побережье Венесуэлы, А. фон Гумбольдт отправился на юг, в глубь страны. В бассейне реки Апуре он встретился с индейцами яруро (япуин), жителями льянос (тропических саванн) бассейна реки Ориноко; он охарактеризовал их как охотников и рыболовов, описал их антропологический облик[25]. Подметил взаимозависимость между географическими особенностями различных территорий и типом хозяйствования у населяющих их индейских племен. Так, гуамо, ачагуа, гуаибо и отомаки, населяющие область льянос, склонны к «бродяжничеству»[26]; «…в горах близ Оринокских порогов племена пиароа, маку и макиритаре отличаются склонностью к земледелию… На горных хребтах среди непроходимых лесов человек вынужден осесть и возделывать маленький клочок земли. Земледелие там не требует больших забот, между тем как в стране, где нет других дорог, кроме рек, охотник ведет тяжелую, полную невзгод жизнь»[27].

Немецкий путешественник повествует о «карибах из Панапаны»[27], однако идентифицировать их этническую принадлежность затруднительно. Быть может, он имел в виду индейцев таманака или каринья — карибоязычные народы, жившие к востоку от его основного маршрута.

Разбирая услышанные им на Ориноко космогонические предания индейских племен о большом всемирном потопе, А. фон Гумбольдт решительно отвергает попытки связать эти предания с христианским учением; он подмечает

[22] Гумбольдт А. фон. Второе открытие Америки… С. 187.
[23] Там же. С. 198.
[24] Там же. С. 328—357.
[25] Там же. С. 177.
[26] Там же. С. 184—185.
[27] Там же. С. 185—186.

присутствие этого мифологического сюжета у многих первобытных народов[28].

А. фон Гумбольдт описывает многие стороны повседневной жизни индейских племен бассейна Ориноко: сбор черепашьих яиц, позволяющий полнее представить систему и цикличность их хозяйствования[29], изготовление растительной краски для раскраски тела[30], приготовление и употребление галлюциногенного порошка ниопо (йопо)[31], обычай умерщвления одного из близнецов при рождении[32], полигинию[33], геофагию[34]; он приводит сведения об индейцах марибитана и гуайка[35], салиба[36], атуре[37], майпуре (майпури)[38], абани, куирупа, парении и кабре (кавере)[39], чирикоа[40], курасикана[41], парека и пиароа[42], гуайпунаби (гуайпуньяве)[43], поймисано, эчинави и парагини[44], ачиригото и паюро[45], пасимонале, манива и черувичахена[46], поиньяве[47], амуйсана[48], гуахарибо[49], гуайнаре[50], макиритаре[50], аривириано, паудакото, вира, аригуа и паравена[51], корото[52], дурямунди[53], маку[54], таманак[55], отомак[56].

Его перу принадлежит историко-этнографическая записка об индейцах — обитателях бассейна реки Атабапо (левый приток верхней Ориноко) и бассейна верхнего течения Рио-Негро[57]; в ней прослежена этническая история региона;

[28] Гумбольдт А. фон. Второе открытие Америки… С. 203—205.
[29] Там же. С. 205, 207—213.
[30] Там же. С. 222—224.
[31] Там же. С. 433—434.
[32] Там же. С. 256—257.
[33] Там же. С. 403—404.
[34] Там же. С. 431—433.
[35] Там же. С. 241, 407, 408.
[36] Там же. С. 238, 248, 249, 250.
[37] Там же. С. 254, 288, 421—422.
[38] Там же. С. 254, 299—301.
[39] Там же. С. 254.
[40] Там же. С. 255, 311.
[41] Там же. С. 255, 256, 416.
[42] Там же. С. 255—256.
[43] Там же. С. 254, 298.
[44] Там же. С. 337.
[45] Там же. С. 369.
[46] Там же. С. 373.
[47] Там же. С. 381, 408.
[48] Там же. С. 383.
[49] Там же. С. 407, 408, 410.
[50] Там же. С. 408.
[51] Там же. С. 410.
[52] Там же. С. 412.
[53] Там же. С. 414.
[54] Там же. С. 416.
[55] Там же. С. 424.
[56] Там же. С. 430, 431, 433, 436.
[57] Там же. С. 317—321, 340—341.

выделяются «отдельные ветви, на которые делится большая семья карибских племен»[58], рассматриваются расовые отличия аборигенных групп[59]; упоминаются пережитки каннибализма у племен гуайпунаби (гуайпуньяве), кабре, манитивитано, парени, дарикавана, пучиринави[60]; рассказывается о культе злого духа Иолокиамо[61]; о совместном проживании представителей трех-четырех племен в деревнях на реке Касикьяре[62].

А. фон Гумбольдт провел несколько дней в христианских миссиях — Эсмеральда (на Верхней Ориноко), где наблюдал процесс изготовления яда кураре[63] и танцы местных индейцев[64], и Нуэстра-Сеньора-дель-Сокорро-дель-Кари (в низовьях Ориноко), населенной карибами (вероятно, речь идет о каринья. — *Авт.*), и описал их быт и антропологический облик[65].

Немецкие и австрийские экспедиции первой трети XIX века в Бразилию

В 1815—1817 гг. принц Вид-Нёйвида Максимилиан организовал экспедицию в Бразилию. Он пригласил участвовать в ней немецких ученых-натуралистов: орнитолога Георга Вильгельма Фрейрейсса и ботаника Фридриха Зело. Экспедиция посетила юго-восточное и восточное побережье страны.

Г. Фрейрейсс и Ф. Зело вместе с принцем Максимилианом побывали у ряда индейских племен области тропических лесов к северу от Рио-де-Жанейро. Позднее они продолжили исследования отдельно от экспедиции Максимилиана. Ф. Зело совершил большое число поездок по южным областям Бразилии и Уругваю, собрал большую коллекцию местных растений. Г. Фрейрейсс изучал флору и фауну Бразилии.

В 1815 г. Бразилия, являясь фактически колонией Португалии и сохраняя унию с ней, получила статус королевства. В 1817—1818 гг. эту страну посетила австрийская экспедиция, организованная императором Австрии Францем I по случаю свадьбы его дочери, эрцгерцогини Марии Леопольдины Австрийской и кронпринца Бразилии, Дона Педру (впоследствии — император Бразилии Педру I).

В состав экспедиции вошли несколько австрийских и немецких ученых-натуралистов. К числу первых принадлежали: врач и ботаник Иоганн Кристиан Микан, зоолог Иоганн Баптист Наттерер, препаратор Доминик Зохор, художник и ботаник Томас Эндер, ботаник Хайнрих Шотт, врач, минералог и ботаник Иоганн Баптист Эмануэль Поль, ботаник и художник Иоганн Бухбергер. Не-

[58] Гумбольдт А. фон. Второе открытие Америки… С. 380, 453—454.
[59] Там же. С. 408, 410.
[60] Там же. С. 317, 334, 360, 378, 379, 380, 381.
[61] Там же. С. 354.
[62] Там же. С. 381.
[63] Там же. С. 393—395.
[64] Там же. С. 398—399, 402.
[65] Там же. С. 449—450, 452.

мецкие участники были представлены зоологом Иоганном Баптистом Риттером фон Шпиксом и Карлом Фридрихом Филиппом фон Мартиусом. В экспедиции участвовал также ботаник Джузеппе Ради — итальянец. Целью экспедиции было выявление материалов и ресурсов, могущих представлять интерес для торговли с Европой, а также поиск полезных растений и животных, пригодных для выращивания и разведения в климатических условиях Центральной Европы[66].

Вначале ученые-натуралисты разбились на две группы (первую составили И. фон Шпикс и К. фон Мартиус, вторую возглавили И. Микан и И. Наттерер) и в 1817—1818 гг. проводили изыскания в окрестностях Рио-де-Жанейро и других местах на восточном побережье Бразилии, где в том числе встречались с индейцами ботокудо, пури, каме, коропо и короадо. В 1818 г. И. Микан, Д. Ради, Т. Эндер и И. Бухбергер вернулись в Европу. В 1821 г. австрийское правительство приостановило финансирование экспедиции, и Бразилию покинули И. Поль и Х. Шотт. И. Наттерер и Д. Зохор продолжили исследования за свой счет. Д. Зохор, серьезно заболев, скончался в Мату-Гросу (1826), тогда как И. Наттерер продолжал экспедиционную деятельность вплоть до 1835 г.

И. фон Шпикс и К. фон Мартиус в 1819—1820 гг., окончательно отделившись от австрийской группы, совершили самостоятельное путешествие в глубинные области Южно-Американского материка, в бассейн Амазонки. С целью охвата большей территории они выбрали два самостоятельных маршрута: И. фон Шпикс поднялся вверх по Амазонке до границы с Перу, и, кроме того, совершил плавание из Манауса вверх по Риу-Негру (левый приток Амазонки). К. фон Мартиус исследовал бассейн другого крупного левого притока Амазонки — Жапуры.

Участники австрийско-немецких экспедиций в Бразилию внесли значительный вклад в науку в области ботаники, зоологии, минералогии; они собрали богатые ботанические, зоологические и геологические коллекции, открыли и описали много новых видов животных и растений.

Для этнографической науки особую ценность представляют привезенные ими артефакты, характеризующие быт индейских племен тропических лесов и саванн Южной Америки.

В течение ряда лет бразильские коллекции австрийских экспедиций в Южную Америку экспонировались в так называемом бразильским Музее в Вене, став одной из ее главных достопримечательностей. Там же жила супружеская пара индейцев-ботокудов, привезенная в 1821 г. из Бразилии И. Полем. Женщина вскоре умерла, а ее мужа в 1824 г. отвезли обратно в Бразилию. По истечении срока аренды помещения, в котором располагалась экспозиция «бразильского Музея» (1836), выставка была закрыта. Часть ее экспонатов, прежде всего зоологических, погибла во время революции 1848 г. От этнографической коллекции уцелело более двух тысяч предметов, известных сегодня как «Собрание Наттерера». Они составляют основу собрания отдела народов Южной Америки венского Музея этнологии.

[66] Kann B. Die österreichische Brasilienexpedition (1817—1836) und ihre ethnographischen Ergebnisse. Wien, 2007. S. 21.

Некоторые из участников описанных экспедиций по возвращении опубликовали свои дневниковые записи, имеющие сегодня значение ценных источников по этнографии ряда индейских племен Бразилии.

В 1815—1817 гг. принц Вид-Нёйвида Максимилиан, вместе с Ф. Зело и Г. В. Фрейрейссом, совершил экспедицию в Бразилию, во время которой собирал и документировал сведения о местной флоре, фауне и населении. Особенно интересовали его птицы, коллекцию материалов о которых он собрал.

Материалы его экспедиции опубликованы в 1821 г.[67]

Во время экспедиционных поездок принц Максимилиан встречался с индейцами из различных племен — ботокудо, камакан (или мангойос), короадо, коропо, паташо и пури. Целая глава в его сочинении посвящена этнографическому описанию ботокудов[68], или, как тех раньше называли, айморес[69].

В местечке Вила-Нова-ди-Оливенса, уже более ста лет служившем центром иезуитской миссии, он познакомился с индейцами тупинамба. Аборигены эти уже утратили свою «оригинальность», отмечал он[70].

Этнографические сведения принца Максимилиана об индейцах камакан были собраны при посещении им нескольких деревень этого народа[71]. Он сделал попытку сравнить культуру этих индейцев — жителей сертанов (глубинные районы с засушливым тропическим климатом на северо-востоке Бразилии. — *Ред.*) с культурой индейских племен тропических лесов восточного побережья. Он отмечал, что индейцы камакан не пользуются гамаками, как племена лингва жерал (тупи), а спят на специальных настилах[72]. Жилище камакан, по его данным, представляет собой четырехугольную постройку со стенами из полосок древесной коры[73].

Принц Максимилиан пришел к выводу, что уровень культурного развития камакан был выше, чем их соседей — ботокудо и паташо, — поскольку они выращивали многие культурные растения и раньше вступили в контакт с европейскими колонистами[74]. Однако он продолжал называть их «дикими».

Не будучи профессиональным ученым, принц Максимилиан сопровождает свои описания частыми ссылками на предшественников и другие источники, что повышает ценность его труда.

Интересны обобщения в конце его работы, касающиеся некоторых индейских языков[75]. Он выделяет языки тупи, называя их «лингва жерал»[76]. Пишет, что, благодаря работам его предшественников, об этих языках собрано доста-

[67] Prinz Maximilian zu Wied-Neuwied Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817. Bd. 2. Frankfurt/M., 1821.
[68] Ibid. S. 1—70.
[69] Ibid. S. 87.
[70] Ibid. S. 82—83.
[71] Ibid. S. 142—143, 213—224.
[72] Ibid. S. 215.
[73] Ibid. S.133.
[74] Ibid. S.142.
[75] Ibid. S. 302—304.
[76] Ibid. S. 303.

точно много сведений[77]. Языки гуарани он причисляет к группе тупи, а языки карири (кирири)[77] и тапуйя[77] рассматривает как самостоятельные. Наконец, он приводит краткие словники из языков ботокудов (а также его краткую грамматику)[78], машакарис[79], паташо[80], малалис[81], маконис[82] и камакан[83], дополненные их переводами на немецкий язык.

В 1832—1834 гг., совместно со швейцарским художником Карлом Бодмером и княжеским охотником и препаратором Давидом Драйдоппелем, принц Максимилиан совершил экспедицию во внутренние области Северной Америки.

Экспедиция И. фон Шпикса и К. фон Мартиуса в Бразилию

В 1817 — первой половине 20-х гг. XIX в. немецкие натуралисты Иоганн фон Шпикс и Карл фон Мартиус занимались экспедиционным изучением различных районов Бразилии: в 1817—1818 гг. — ряда ее восточных областей (бассейн реки Сан-Франсиску, территорию современных штатов Сан-Паулу, Рио-де-Жанейро, Минас-Жерайс, Гояс, Баия, Пернамбуку, Пиауи, Мараньян), начиная с 1819 г. — долину Амазонки. Исследователи посетили ряд индейских племен: на восточном побережье Бразилии — пури, короадо, коропо и камакан; в Амазонии — мауэ, мура (пираха), мундуруку и тикуна; знакомились с отдельными сторонами культуры других племен, встреченных по маршруту их экспедиции.

Материалы их бразильской экспедиции опубликованы в трех томах. Первый из них был подготовлен к изданию совместными усилиями[84]. Но И. фон Шпикс вскоре умер (1826), не успев завершить научную обработку большей части привезенного материала, и последующие два тома К. фон Мартиус выпустил самостоятельно (в 1828[85] и 1831[86] гг.), разобрав в том числе и дневниковые записи И. фон Шпикса.

---

[77] Prinz Maximilian zu Wied-Neuwied. Op. cit. S. 303.
[78] Ibid. S. 305—318.
[79] Ibid. S. 319.
[80] Ibid. S. 320—321.
[81] Ibid. S. 321—323.
[82] Ibid. S. 323—325.
[83] Ibid. S. 325—330.
[84] Spix J. P. von & Martius C. F. Ph. von. Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. Königs von Baiern in den Jahren 1817 bis 1820 gemacht und beschrieben von Dr. Joh. Bapt. von Spix und Dr. Carl Friedr. Phil. Von Martius. Th. 1. München, 1823.
[85] Martius C. F. Ph. von. Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. Königs von Baiern in den Jahren 1817 bis 1820 gemacht von weiland von Dr. Joh. Bapt. von Spix und Dr. Carl Friedr. Phil. Von Martius. Th. 2, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Carl Friedr. Phil. Von Martius. München, 1828.
[86] Martius C. F. Ph. von. Reise in Brasilien auf Befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. Königs von Baiern in den Jahren 1817 bis 1820 gemacht von weiland von Dr. Joh. Bapt. von Spix und Dr. Carl Friedr. Phil. Von Martius. Th. 3, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Carl Friedr. Phil. Von Martius. München, 1831.

В первом томе помещены ценные этнографические сведения об индейцах короадо и пури, обитавших на восточном побережье Бразилии, к северу от Рио-де-Жанейро[87]; во втором — об индейцах камакан (юг штата Мараньян)[88] тимбира (?)[89]; в третьем томе приведены данные об индейцах Амазонии — как общие[90], так и по отдельным племенам, расселенным в бассейнах Риу-Негру, Жапуры, Солимойнса.

Позднее, использовав полевой материал и другие источники, К. фон Мартиус издал фундаментальный труд (в двух томах) об индейцах экваториальных и тропических лесов и саванн Южной Америки — «Очерки по этнографии и языкознанию Америки, особенно Бразилии».

В первом томе этого издания[91] приведен сравнительный анализ различных типов культуры, с обращением к ее материальным, социальным и духовным составляющим, сделана попытка дать общую картину их распространения.

Сочинение К. фон Мартиуса — одна из первых фундаментальных работ в немецкой этнологии. Многочисленные индейские племена Бразилии рассматриваются в нем как единая раса, обладающая общими антропологическими чертами; важным фактором, способствовавшим формированию этой отдельной расы, автор считал длительную историческую изоляцию[92]. Ценную сторону исследования составляет использование лингвистического принципа в качестве основы классификации описанных в нем народов. Есть в нем и недостатки; один из них — явно вольный подбор этнографических фактов (относящихся, к тому же, к весьма удаленным друг от друга регионам) при проведении сравнительного анализа.

К. фон Мартиус различает индейские племена, относящиеся к языковой семье тупи-гуарани: тупи приатлантических тропических лесов восточного побережья Бразилии[93], гуарани южных областей Бразилии[94], тупинамба восточного побережья Бразилии[95], северные[96], центральные[97] и западные[98] тупи.

Кроме тупи-гуарани, по языковому признаку объединены индейские племена группы же[99], аравакские[100] и некоторые карибские племена.

Прочие индейские племена Бразилии выделены в отдельную группу и — видимо, из-за недостатка информации — сгруппированы не по лингвистиче-

[87] Spix J. P. von & Martius C. F. Ph. von. Reise in Brasilien… Th. 1. S. 363—394.
[88] Martius C. F. Ph. von. Reise in Brasilien… Th. 2. S. 692—698.
[89] Ibid. S. 818—825.
[90] Martius C. F. Ph. von. Reise in Brasilien… Th. 3. S. 1181—1196.
[91] Martius C. F. Ph. von. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens. 1. Zur Ethnographie. Leipzig, 1867.
[92] Ibid. S. 2.
[93] Ibid. S. 170—183.
[94] Ibid. S. 183—188.
[95] Ibid. S. 188—194.
[96] Ibid. S. 194—200.
[97] Ibid. S. 201—211.
[98] Ibid. S. 212—221.
[99] Ibid. S. 257—260, 264—277.
[100] Ibid. S. 686—706.

скому признаку, а по географическому: индейцы, живущие в Мату-Гросу; вблизи реки Парагвай и вдали от нее; в провинциях Гояс, Пара и Алту-Амазонас, обитающие к югу от Амазонки; в бассейнах рек Шингу, Тапажос, Мадейра, Пурус, Журуа, Жутаи и Жавари; индейцы провинций Пара и Алту-Амазонас, обитающие к северу от Амазонки; между Риу-Негру на западе и Атлантическим побережьем; индейцы бассейнов рек Ваупес, Исаны, Риу-Негру, Жапуры, Напо, Исы и верхней Амазонки (Солимойнса).

Заслуживают внимания и многочисленные этнографические заметки К. фон Мартиуса — об отдельных индейских племенах южной, восточной, центральной, западной и северной Бразилии, об индейцах, населяющих бассейны рек Парагвай и Гуапоре, описания различных сфер их повседневной жизни, материальной и духовной культуры. Однако, несмотря на их ценность, эти этнографические экскурсы не вписаны в какую-либо аналитическую систему.

Уровень развития индейских культур, не затронутых европейским влиянием, К. фон Мартиус расценивал как очень низкий, находящийся на стадии «каменного века»[101].

Предложенная им классификация бразильских индейцев послужила прообразом более поздней системы, основанной на учете не только лингвистического, но и культурно-географического принципа.

Второй том[102] исследования К. фон Мартиуса содержит большое число таблиц слов и выражений из нескольких индейских языков, составленных на основе полевых данных и снабженных комментариями автора.

Австрийский натуралист, зоолог и путешественник Иоганн Баптист Наттерер совершил десять самостоятельных поездок в различные районы Бразилии: в окрестности Сан-Паулу и Рио-де-Жанейро, в провинцию Минас-Жерайс, в Амазонию, к границам с Боливией, Венесуэлой и Британской Гвианой. Эти поездки проходили в сложнейших условиях и серьезно отразились на здоровье ученого. Они продолжались 18 лет, в Европу И. Наттерер возвратился только в 1835 г.

В 1829 г. исследователь спустился по рекам Гуапоре — Маморе — Мадейра до Амазонки, после чего поднялся по Риу-Негру (Рио-Негро) до Сан-Карлоса-де-Рио-Негро, а также вверх по течению Риу-Бранку до границы с Британской Гвианой[103].

К сожалению, И. Наттерер не оставил никаких опубликованных материалов о своих исследованиях. Части его экспедиционных дневников, относящиеся к периодам с 5 октября 1822 по 5 апреля 1823 г., с 16 по 25 сентября 1823 г. и с 10 декабря 1830 по 2 января 1831 г., а также их недатированные фрагменты, письма и краткие словари различных индейских языков[104] в наши дни хранятся в архиве

[101] Martius C. F. Ph. von. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde… 1… S. 763.

[102] Idem. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens. 2. Zur Sprachenkunde. Wörtersammlung brasilianischer Sprachenn. Leipzig, 1867.

[103] Brasiliens Indianer. Museum für Völkerkunde Wien: Katalogteil / E. Becker-Donner, Ch. Feest, P. Kann. S. 4.

[104] Kann B. Von den österreichischen Naturforschern in Brasilien und den Resultaten ihrer Betriebsamkeit. Die österreichische Brasilienexpedition (1817—1836)… S. 105—106.

венского Музея этнологии[105] и являются ценными источниками для этнологов-американистов.

Судьба коллекций И. Натерра весьма трагична. Значительная часть их погибла в результате пожара в период революционных событий в Вене в октябре 1848 г. Сохранилась лишь небольшое число артефактов (с детальным описанием), относящихся к культуре нескольких десятков индейских племен[106]. Они составляют основу собрания отдела народов Южной Америки Музея этнологии в Вене.

В течение 1817—1818 гг. в австрийской экспедиции в Бразилию принимал участие натуралист и ботаник Иоганн Поль. Он оставил описание своего посещения внутренних областей Бразилии (1819—1820), опубликованное в двух томах. Первый том[107] был издан при жизни исследователя, второй — в 1834 г., уже после его смерти.

Перу И. Поля принадлежат записи, правда, скудные, о расселении различных индейских племен на территории провинции Гояс: шаванте, каяпо, шеренте, каража, пошоти (пошети), норогуаге, корти, арае, каноэйрос, апинайе, капепуши, темимбо, тапирапе, градау, тессемеду, амаду, гуаягуссу, порекамекран, короадо (кароа), короамерим, макамекран, куремекран, шакриаба[108]. Общую численность индейского населения этой бразильской провинции Поль оценивал в 50 тыс. чел.[109]

Представляют интерес и заметки И. Поля об истории провинции Гояс и о взаимоотношениях первых европейских поселенцев на ее территории с местными индейцами.

Отдельного упоминания заслуживает посещение ученым общины индейцев каяпо, находившейся под патронажем португальских властей[110]. И. Поль обнаружил, что, несмотря на деятельность христианских миссионеров, у индейцев этой общины сохранялись многие элементы их традиционной культуры. Он сделал описание некоторых танцев каяпо[111], составил краткий словарик слов их языка с переводом на немецкий язык[112].

Этнографическая коллекция, привезенная И. Полем из Бразилии (из бассейна реки Токантинс), в настоящее время составляет часть «Собрания Наттерера» в венском Музее этнологии[113].

---

[105] Kann B. Op. cit. S. 50.

[106] Ibid. S. 111—113.

[107] Pohl J. E. Reise im Innern von Brasilien. Auf allerhöchsten Befehl seiner Majestät des Kaisers von Österreich Franz des Ersten in den Jahren 1817—1821 unternommen und herausgegeben Johann Emanuel Pohl. Th. 1 Wien, 1832.

[108] Ibid. S. 319, 325, 337.

[109] Ibid. S. 325.

[110] Ibid. S. 399—406.

[111] Ibid. S. 400—402.

[112] Ibid. S. 447—448.

[113] Brasiliens Indianer. Museum für Völkerkunde Wien… S. 4; Kann B. Op. cit. S. 109—111.

Экспедиции братьев Шомбургков на Гвианское нагорье в 1830—1840-х годах

В 1835—1844 гг. немецкий натуралист и путешественник Роберт Герман Шомбургк вместе с братом Рихардом Морицем, ботаником-любителем, исследовал Гвианское нагорье (территория современной Гайаны, севера Бразилии и юга Венесуэлы). Во время этих экспедиций были собраны обширные коллекции географических, зоологических, ботанических и этнографических артефактов.

Первая экспедиция братьев Шомбургков (1835—1839) была организована Лондонским географическим обществом. Во время нее братья поднялись по реке Эссекибо, переправились через горы Серра-Акараи и обратно, проследили течение Рупунуни, левого притока Эссекибо, прошли вдоль южного склона Серры-Пакарайма, поднялись по реке Урарикуэра, правому притоку Риу-Бранку, достигли реки Падамо (правый приток Ориноко) и сплавились по ней до Ориноко. Достигнув Манауса (по рекам Касикьяре и Риу-Негру), немецкие натуралисты направились в верховья Риу-Бранку, вновь вышли к Эссекибо и оттуда к атлантическому побережью Британской Гвианы.

Оба брата написали несколько книг о своих путешествиях. Как источник по этнографии индейских племен Гвианского нагорья наибольшую ценность представляет труд Р. Г. Шомбургка[114]. В нем он описал быт прибрежных карибов Британской Гвианы, этнографические особенности, отличающие их от араваков, населявших побережье Атлантического океана[115].

Во время пребывания в саванне Рупунуни братья несколько раз вступали в контакты с индейцами макуши и вапишана. В сочинении Р. Г. Шомбургка упомянуты отличия языков вапишана (аравакская языковая группа. — *Авт.*) от языков индейцев карибской группы (например, макуши), дано описание традиционного жилища вапишана, особенностей их быта, материальной и духовной культуры[116], праздника Паивари[117].

Р. Г. Шомбургк приводит сведения, полученные от информаторов-индейцев, о племенах, населявших посещенные братьями районы в прошлом: паравилана (родственных вапишана)[118] и ароаках[119]. На основе этих — и других — данных (в том числе материалов А. фон Гумбольдта[120]) исследователь попытался выдвинуть гипотезу о причинах и направлении последующего расселения этих племен.

Упоминает он и о вымерших, некогда населявших бассейн реки Эссекибо племенах, таких как карибоязычное племя мусаро[121].

---

[114] Schomburgk R. H. Reisen in Guiana und am Orinoko während der Jahre 1835—1839. Nach seinen Berichten und Mittheilungen an die geographische Gesellschaft in London. Leipzig, 1841.

[115] Ibid. S. 44—45.

[116] Ibid. S. 84—87, 117, 118.

[117] Ibid. S. 108—109.

[118] Ibid. S. 351.

[119] Ibid. S. 352.

[120] Ibid. S. 352—353.

[121] Ibid. S. 122.

К сожалению, в сочинении Р. Г. Шомбургка многие из упомянутых племен обозначены как «карибы» или «араваки», что зачастую не дает возможности точно идентифицировать тот или иной этнос.

В Британской Гвиане, на границе тропических лесов и саванн, исследователь посетил деревню индейцев даури, описав их как племя, родственное атораи[122].

На реке Куювини (левый приток верхней Эссекибо) и на самой Эссекибо, немецкий натуралист общался с индейцами тарума; он подметил отличие их языка от языка соседних племен, привел данные о существовании на берегах Куювини пяти деревень тарума[123].

В верховьях Эссекибо Р. Г. Шомбургк посетил деревни индейцев ваи-ваи (войяваи — в его сочинении)[124]; он установил сходство их языка с языком макуши[125], указал на ряд черт, отличавших войяваи от индейцев тарума; дал краткую характеристику антропологического облика, украшений и оружия индейцев барокото[126].

От барокото он получил сведения о других индейских племенах, в частности аракутябо[127] и маопитьян[125].

У подножия гор Рорайма у Р. Г. Шомбургка имела место встреча с индейцами арекуна[128]; в одной из их деревнь ему довелось увидеть индейцев сарраконг, обитателей берегов Мазаруни (в Британской Гвиане), пришедших на праздник арекуна[129].

В сочинении упоминаются и другие индейские племена, в том числе населявшие север Бразилии: пуригото, оэваку[130], цапара[131], киришана[132], ваиямараи[133], каиявана[134], гуинау[135], маку[136]; приводятся описания антропологического облика, быта и украшений маионгконг[137] и мауицис[138].

Сообщается, что, несмотря на языковые различия, индейцы маионгконг и гуинау всегда проживали совместно в общих деревнях[139].

Немалый интерес представляют этнографические и путевые заметки, сделанные Р. Г. Шобургком на обратном пути, во время следования экспедиции по

[122] Schomburgk R. H. Reisen in Guiana und am Orinoko… S. 307.
[123] Ibid. S. 307—308.
[124] Ibid. S. 313.
[125] Ibid. S. 316.
[126] Ibid. S. 314.
[127] Ibid. S. 315—316.
[128] Ibid. S. 384, 385.
[129] Ibid. S. 385—386.
[130] Ibid. S. 402—403.
[131] Ibid. S. 402—403, 411.
[132] Ibid. S. 412.
[133] Ibid. S. 412—414.
[134] Ibid. S. 413.
[135] Ibid. S. 425.
[136] Ibid. S. 436.
[137] Ibid. S. 402—403, 449—451.
[138] Ibid. S. 403—404.
[139] Ibid. S. 430.

рекам Касикьяре и Рио-Негро. В них, между прочим, сообщается, что в Сан-Карлос-де-Рио-Негро, небольшой деревне близ слияния Рио-Негро и Касикьяре, обитали индейцы панибас, пурес, гуаричинас и цанибос[140].

В 1840—1844 гг. братья Шомбургки, по поручению британского правительства, занимались работами, связанными с демаркацией границы между Британской Гвианой, с одной стороны, и Венесуэлой, Бразилией и Нидерландской Гвианой (Суринамом) — с другой. В связи с этим они совершили ряд рекогносцировочных поездок во внутренние районы Британской Гвианы. Трехтомный отчет об этой экспедиции был опубликован в 1847—1848 гг. Р. М. Шомбургком. В первых двух томах можно найти информацию об индейских племенах тропических лесов и саванн[141]. Третий том целиком посвящен флоре и фауне Британской Гвианы. Некоторые маршруты этой экспедиции частично совпали с маршрутами первой экспедиции немецких натуралистов. Это дает возможность судить о некоторых изменениях, относящихся к жизни индейских племен, посещенных братьями Шомбургками дважды на протяжении нескольких лет.

В 1827—1832 гг. экспедицию в Южную Америку совершил немецкий натуралист Эдуард Пёппиг. Посетив в 1827—1829 гг. прибрежные и горные районы Чили и Перу, Пёппиг переправился через Центральную Кордильеру Перуанских Анд (1829), вышел к истокам Уальяги (правый приток Мараньона, одного из составляющих Амазонки) и, пройдя всю Амазонку до устья, достиг провинции Мараньян, на побережье Атлантического океана.

Путевые записи путешествия Э. Пёппига опубликованы в виде двухтомного труда. Во втором томе помещена информация этнографического характера об индейских племенах экваториальных лесов бассейна Амазонки[142]. Сочинение Пёппига переведено на ряд языков, в том числе русский (но в значительно сокращенном варианте)[143].

По данным Пёппига, в верховьях Уальяги в первой трети XIX в. проживали три индейских народа: чолон, шибито и ламиста[144]. Особого внимания заслуживает этнографическая записка о племенах верховьев Уальяги[145]. В ней приведены сведения об истории, численности, быте, обычаях, предметах материальной культуры и антропологическом облике индейцев региона.

Не менее ценны материалы о христианских миссиях, посещенные Пёппигом по пути следования: индейцев чолон[146] и шибито[147].

Э. Пёппиг подробно описал систему хозяйствования индейцев субэкваториальных лесов перуанского Орьенте (область, примыкающая к Перуанским Ан-

[140] Schomburgk R. H. Reisen in Guiana und am Orinoko… S. 478.

[141] Schomburgk R. Reisen in Britisch-Guiana in den Jahren 1840—1844. In Auftrag Sr. Mäjestat des Königs von Preussen. Th. 1. Leipzig, 1847; Th. 2. Leipzig, 1848.

[142] Poeppig E. Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonenstrome, während der Jahre 1827—1832. Bd. 2. Leipzig, 1836.

[143] Пёппиг Э. Через Анды к Амазонке. М., 1960.

[144] Poeppig E. Op. cit. S. 321.

[145] Ibid. S. 320—329.

[146] Ibid. S. 289.

[147] Ibid. S. 305.

дам с востока): продукты питания, земледелие[148], охотничьи навыки[149]. Сообщил важные сведения о расселении многих индейских племен[150].

Во время сплава по Мараньону и Амазонке, немецкому натуралисту довелось встретить различные индейские племена: кокама[151], агуано[152], кокамилья[153], орехон[154]; он зафиксировал различные проявления их культуры и быта[155], районы проживания.

В 1842 г. экспедицию на реку Шингу, правый приток нижней Амазонки, предпринял принц Пруссии Адальберт[156]. Он посетил иезуитскую миссию Табакуара (Тауакера), располагавшуюся на месте современного города Альтамира, в которой проживали индейцы таконхапез (такуняпе)[157] и журуна.

Путешественник поднялся по Шингу до деревни Пиранакуара (Пираносукуар) индейцев журуна[158], где провел несколько дней.

Численность журуна, живших в нескольких деревнях, он оценил в 2 тыс. чел.[159]

Он отметил особую роль луны в религии журуна, описал их праздники, приуроченные к периодам полной фазы луны[160], оставил сведения о предметах их материальной культуры (оружии[161], жилище[162]), быте и племенной организации[163], упоминание о сохранявшейся у них враждебности к белым[159].

В первой трети XIX в. этнология в Германии и Австрии еще не оформилась в самостоятельную науку, однако ряд исследователей, такие как А. фон Гумбольдт, принц Максимилиан Вид-Нойвид, К. фон Мартиус, Э. Пёппиг, уже пытались, на основе анализа полевых данных, делать выводы о распространении индейских языков и о родственных связях между многочисленными индейскими племенами тропических лесов и саванн Южной Америки, проводить сопоставление антропологического облика аборигенных этносов, выявлять различные типы хозяйствования. Их усилия послужили основой для формирования в середине XIX в. Völkerkunde, особого направления в немецкой этнологической

[148] Poeppig E. Op. cit. S. 372—377.
[149] Ibid. S. 377—379.
[150] Ibid. S. 385—387.
[151] Ibid. S. 399, 401, 449—450.
[152] Ibid. S. 399—400.
[153] Ibid. S. 400, 401.
[154] Ibid. S. 415.
[155] Ibid. S. 450—453, 455—457.
[156] Adalbert, Prinz von Preußen. Reise Seiner Königlichen Hoheit des Prinzen Adalbert von Preußen nach Brasilien. Nach dem Tagebuche Seiner Königlichen Hoheit mit Höchster Genehmigung auszüglich bearbeitet und herausgegeben von H. Kletke. Berlin, 1857.
[157] Ibid. S. 620.
[158] Ibid. S. 663.
[159] Ibid. S. 682.
[160] Ibid. S. 670.
[161] Ibid. S. 680—681.
[162] Ibid. S. 682—683.
[163] Ibid. S. 683—685.

науке, занимавшегося изучением культуры народов внеевропейских стран. Немецкоязычные исследователи Южной Америки более позднего времени уже имели теоретическую этнологическую подготовку и могут быть причислены к первым этнологам. О них автор рассчитывает написать отдельную работу.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

АДАЛЬБЕРТ Хайнрих Вильгельм, **принц Пруссии** (Heinrich Wilhelm Adalbert von Preußen), 29. 10. 1811, Берлин — 06. 06. 1873, Карлсбад (Карловы-Вары), путешественник.

ГУМБОЛЬДТ Александр Фридрих Вильгельм Генрих фон (Alexander Friedrich Wilhelm Heinrich von Humboldt), 14. 09. 1769, Берлин — 06. 05. 1859, там же, немецкий естествоиспытатель и путешественник.

МАКСИМИЛИАН Александр Филипп, **принц Вид-Нойвид** (Prinz Maximilian Alexander Philipp zu Wied-Neuwied), 23. 09. 1782, Нёйвид (Нойвид) — 03. 02. 1867, там же, немецкий путешественник и натуралист, интересовавшийся зоологией и культурой аборигенных народов. Известен также под именами: Максимилиан Вид, Макс Вид, Максимилиан Вид-Нойвид; во время американских экспедиций использовал псевдоним Барон фон Браунсберг.

МАРКГРАФ Георг (Marcgraf Georg), 20. 09. 1610 г., Либштадт, Саксония — январь 1644 г., Сан-Паулу-ди-Луанда, Ангола, немецкий натуралист и путешественник.

МАРТИУС Карл Фридрих Филипп фон (Carl Friedrich Phillip von Martius), 17. 04. 1794, Эрланген — 13. 12. 1868, Мюнхен, немецкий натуралист, ботаник и путешественник. Иностранный член-корреспондент Петербургской Академии наук (с 1834 г.).

НАТТЕРЕР Иоганн Баптист (Johann Baptist Natterer), 09. 11. 1787, Лаксенбург (в пригороде Вены) — 17. 06. 1843, Вена, австрийский натуралист, зоолог и путешественник.

ПЁППИГ Эдуард Фридрих (Poeppig Eduard Friedrich), 16. 07. 1798, Плауэн — 04. 09. 1868, Варен (близ Лейпцига), немецкий натуралист, зоолог, ботаник и путешественик.

ПОЛЬ Иоганн Баптист Эмануэль (Johann Baptist Emanuel Pohl), 22. 02. 1782, Боэмиш-Камниц (Ческа-Каменице)— 22. 05. 1834, Вена, австрийский натуралист, ботаник и путешественник.

ШОМБУРГК Рихард Мориц (Richard Moritz Schomburgk), 1811—1891, ботаник-любитель, путешественник.

ШОМБУРГК Роберт Герман (Robert Hermann Schomburgk), 05. 06. 1804, Фрейбург (Унструт) — 11. 03. 1865, Берлин (Шёнеберг), немецкий натуралист и путешественник.

ШПИКС Иоганн Баптист Риттер фон (Johann Baptist Ritter von Spix), 09. 02. 1781, Хехштадт-на-Айше — 13. 05. 1826, Мюнхен, немецкий натуралист, зоолог и путешественник.

ШТАДЕН Ганс (Staden Hans), 1525 г., Хомберг (Эфце) — 1579 г., Вольфхаген (или Корбах), ландскнехт, моряк.

Об авторах

Абашин Сергей Николаевич, выпускник исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (1987), доктор исторических наук (2009). До 2013 г. работал в Институте этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. С 2013 г. — профессор ВР по социальной антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Азимова Нодира Хаитбаевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнологии Института истории АН Республики Узбекистан.

Арапов Дмитрий Юрьевич, выпускник исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (1966), доктор исторических наук (2005), профессор кафедры истории России до начала XIX в. исторического факультета МГУ, член Всероссийской ассоциации востоковедов.

Бабаджанов Бахтияр Мираимович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения АН Республики Узбекистан, автор более 120 работ, в т. ч. 14 монографий. Работы опубликованы в 12 странах мира.

Бобровников Владимир Олегович, выпускник исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (1987), кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, заведующий сектором Центра по изучению Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН. Ведет спецкурсы в Стэнфордском университете (США, Московское отделение, в 2002—2003, 2011), Высшей школе экономики (с 2005 г.).

Дубова Надежда Анатольевна, выпускница кафедры антропологии биолого-почвенного факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (1971), доктор исторических наук по специальности «антропология» (2003), ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Руководитель Сектора (группы) этнической экологии (с 2008 г.).

Заседателева Лидия Борисовна, выпускница исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (1955), доктор исторических наук (1997), профессор кафедры этнологии исторического факультета МГУ, специалист по этнологии славян, народов зарубежной Европы и Кавказа.

Зотова Наталья Александровна, кандидат исторических наук (2003), научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

Казьмина Ольга Евгеньевна, доктор исторических наук (2007), профессор кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, заместитель декана истфака МГУ по международному сотрудничеству.

Каландаров Тохир Сафарбекович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. миклухо-Маклая РАН.

Карлов Виктор Владимирович, выпускник исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (19?), доктор исторических наук (1992), профессор кафедры этнологии исторического факультета МГУ, специалист по этнологии народов Сибири.

Кульсариева Сабира Паридоновна, доцент кафедры археологии, этнологии и музеологии Казахстанского национального университета им. Аль-Фараби, г. Алматы.

Ларина Елена Игоревна, выпускница исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (1995), кандидат исторических наук (2000), доцент кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (2009), специалист по этнологии народов Средней Азии.

Малахова Татьяна, выпускница исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (2010), докторант Карлова университета (Чехия) и Высшей школы социальных наук (EHESS), Франция.

Матусовский Андрей Александрович, выпускник РГГУ (1994), кандидат философских наук (1999), автор и руководитель документального научно-популярного проекта «Малые народы мира». Научные интересы — этнография индейцев Амазонии.

Мокшин Николай Федорович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева, заслуженный работник культуры РСФСР, почетный член Русского географического общества, заслуженный деятель науки Республики Мордовия.

Наумова Ольга Борисовна, выпускница кафедры этнографии истфака МГУ им. М. В. Ломоносова (1977), кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

Ситнянский Георгий Юрьевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра азиатско-тихоокеанских исследований (Центральноазиатская группа) Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

Соловей Татьяна Дмитриевна, выпускница исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (19?), доктор исторических наук (2005), профессор кафедры этнологии истфака МГУ.

Туторский Андрей Владимирович, выпускник исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (2001), кандидат исторических наук (2004), доцент кафедры этнологии истфака МГУ, специалист по этнологии русского народа, прежде всего Севера европейской России.

Файзуллаев Мухидинджон, кандидат исторических наук, доцент, зав. кафедрой отечественной истории Худжандского государственного университета им. Академика Б. Гафурова, Республика Таджикистан.

Чвырь Людмила Анатольевна, выпускница кафедры этнографии истфака МГУ им. М. В. Ломоносова (19?), доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН.

Шевцова Анна Александровна, выпускница кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (2001), доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО Московского института открытого образования.

Шоинбеков Аловиддин Абдуллобекович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных наук Памирского филиала АН Республики Таджикистан (г. Хорог).

Ягафова Екатерина Андреевна, выпускница кафедры этнографии истфака МГУ им. М. В. Ломоносова (1992), доктор исторических наук (2006), зав. кафедрой истории и теории мировой культуры Поволжской государственной социально-гуманитарной академии (Самара). Автор более 60 работ, в том числе 4 монографий, 7 этнографических фильмов, участница российских и международных фестивалей этнографических фильмов, призер Российского фестиваля этнографических фильмов.

Содержание

От редакции 5
Ларина Е. И. «Тоска по солнцу Туркестана…» Вместо предисловия 7
Раздел первый. Портрет человека и ученого 16
Азимова Н. Х. Воспоминания о моем Научном отце 16
Ларина Е. И. Среднеазиатская этнография С. П. Полякова: наука и инструментальность 21
Мокшин Н. Ф. Яркий представитель школы С. А. Токарева 35
Соловей Т. Д. Личность и кафедра в контексте эпохи. (Памяти С. П. Полякова — педагога и ученого) 38
Туторский А. В. Размышления об источниковедении для этнографов (о методе двойной матрицы) и воспоминания о Сергее Петровиче Полякове 48
Файзуллаев М. Слово об учителе 57
Раздел второй. Мусульманский Восток: личность и общество 60
Абашин С. Н. Махалля в Ошобе 60
Азимова Н. Х. Обрядовая жизнь женщин и механизм ее регуляции (по материалам кишлака Миндон, Ферганской области 77
Арапов Д. Ю. Записки председателя Совнаркома Азербайджана Наримана Нариманова по национальному вопросу. Декабрь 1921 года 84
Бабаджанов Б. М. Кишлак Ходжавот: от советской модернизации к постсоветскому религиозному возрождению 91
Бобровников В. О. Гибридная религиозность в культах святых у мусульман Южного Дагестана: рутульский случай 122
Дубова Н. А. «Тысячелетняя давность долихокефалии туркмен» в свете новых данных 136
Зотова Н. А. Миграция из Таджикистана: практики повседневности 144
Каландаров Т. С., Шоинбеков А. А. Похоронно-поминальная обрядность у памирских народов: забота о живых или освещение пути умершего? 163
Карлов В. В. Мелкотоварное производство у народов Средней Азии как феномен советской эпохи 178
Кульсариева С. П. Баланс авто- и гетеростереотипов казахов из разных регионов страны как маркер внутриэтнических отношений 186
Ларина Е. И., Наумова О. Б. Материалы к антропонимике российских казахов 192
Малахова Т. Деятельность общественного движения «Мутакаллим» как новая форма женского религиозного лидерства в Кыргызстане 204
Ситнянский Г. Ю. «Забытая империя». Народ мангу и его отношения с киргизами и другими кипчакскими этносами 213
Чвырь Л. А. О христианско-мусульманских параллелях в культе святых (легенда о семи спящих отроках эфесских) 228

Шевцова А. А. Казахская демонология Ералы Оспанулы: иконография и этнография 249
Ягафова Е. А. Чуваши в Казахстане: история в цифрах и лицах 254
Раздел третий. Этнографические интересы коллег 254
Заседателева Л. Б. Современный украинский регионализм (1990-е годы — начало XXI века) 271
Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь в современном российском обществе: плоды и вызовы религиозной свободы 282
Матусовский А. А. Немецкоязычные путешественники и натуралисты в истории изучения этнографии индейских племен тропических лесов и саванн Южной Америки 293
Об авторах 311

ВОСТОКОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ:
Сборник научных статей, посвященный памяти профессора
Сергея Петровича Полякова

Компьютерная верстка и макет:
Мехедов Н. Л.

Подписано в печать 21. V. 2014.
Формат 60×90/16 Гарнитура Sylphaen.
Печать РИЗО. Уч.-изд. л. 24,5. Тираж 200 экз.

Ордена «Знак Почета»
Издательство Московского университета
12009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7

Отпечатано в отделе оперативной печати
исторического факультета МГУ
119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4,
МГУ им. М. В. Ломоносова