Научно-издательский центр «Социосфера»
Пензенская государственная технологическая академия
Факультет бизнеса Высшей школы экономики в Праге
ПФ НОУ ВПО «Академия МНЭПУ»

ЭТНОГЕНЕЗ И РАННЯЯ ИСТОРИЯ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Материалы международной научно-практической конференции

Пенза – Прага

5–6 апреля 2010 года

УДК 930
ББК 63.3(4)

Э 92 Этногенез и ранняя история народов Евразии: материалы международной научно-практической конференции 5–6 апреля 2010 года. – Пенза – Прага: ООО Научно-издательский центр «Социосфера», 2010. – 167 с.

Редакционная коллегия:

Волков С. Н., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Пензенской государственной технологической академии;

Дорошин Б. А., кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Пензенской государственной технологической академии;

Кашпарова Е., доктор философии, научный сотрудник кафедры психологии и социологии управления Высшей школы экономики в Праге.

В сборнике представлены научные статьи соискателей, аспирантов, преподавателей вузов и практических работников, в которых рассматривается круг вопросов, связанных с ранними этапами исторического развития народов Евразии и относящихся к их антропологии и этнической истории, материальной и духовной культуре, общественным отношениям и политогенезу, эволюции семейно-брачных отношений.

УДК 930
ББК 63.3(4)

© ООО Научно-издательский центр «Социосфера»
© Коллектив авторов

Содержание

А. Ю. Сурина. Единство культурного пространства древней Евразии в исследованиях Юрия Николаевича Рериха……5
К. В. Белоусов. Эволюция гиперборейской гипотезы в современной науке…….....16
С. Н. Волков. К проблеме поиска этнокультурных корней славян (гиперборейское начало)…….....20
Г.-Р.А.-К. Гусейнов. К этногенезу кумыков по геногеографическим данным…….....…23
А. М. Тюрин. Генохронологическое датирование евреев гаплогруппы E1b1b1…….....…27
М. А. Дёмин. Некоторые особенности хозяйства и быта протоцивилизации бронзового века урало-казахстанских степей…….....29
Т. Т. Курчатова. Особенности материальной культуры народа саха…….....36
С. В. Кольчугина. Хозяйственная деятельность древней мордвы на материалах топонимики Пензенского края….....…40
Е. Д. Жукова. Башкирский национальный женский костюм…...…43
Р. Н. Шабнов. О некоторых сходствах религиозно-мифологических представлений населения приуральской «Страны городов» с ведийскими и авестийскими…….....….....47
П. В. Хрущёва. Дискуссия о природе культа лингама в шиваизме….....52
Е. А. Куликова. Представления древних китайцев о мироздании….....62
А. Ю. Большакова. Мифопоэтическое и архетипическое: к проблеме становления духовных традиций и практик….....63
Б. А. Дорошин. Мифологический аспект семантики хоронима «Россия» как отражение архетипа Самости….....71
Е. А. Куликова. Языческие верования и культы славян.....…82
М. А. Антипов. Традиции взаимопомощи как аспект общественных отношений древних славян…….....…85
М. В. Суменкова. Алкогольные обычаи и привычки древних русичей…….....89
Х. Э. Гасанова. Этические проблемы средневекового Востока...…91
М. А. Бутаева. Национальные традиции исламского мировоззрения….....94

С. Е. Ковалёва. Обращение к этнокультурным традициям в контексте проблем формирования нравственного социального потенциала экранными средствами….....….....99
Д. С. Василина. Национальная культура республики Башкортостан в образовательном процессе…….....102
А. А. Абдулалиев. Музыкальный фольклор в этнической истории азербайджанцев (на примере трудовых песен)….....105
В. М. Амельченко. Попытка дешифровки Фестского диска..……112
К. Я. Аббасова. Об особенностях формирования языков народов Кавказа как знаковых систем…….....127
А. В. Сурба. К проблеме изучения семантики и генезиса волынок Восточной Европы…….....129
Н. В. Шиманский. Эволюция средневековых речевых знаков в музыкально-речевые…….....134
Б. Г. Нугман. Политогенез кочевого мира…….....141
И. Ю. Кураев. Социальная мобильность на фоне эволюции семейно-брачных отношений…….....149
Ш. Э. Кулиева. Проблемы семейных отношений в истории социальной мысли…….....151
И. Г. Дорошина. Особенности семейных отношений в татарских семьях…….....157

ЕДИНСТВО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА ДРЕВНЕЙ ЕВРАЗИИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ЮРИЯ НИКОЛАЕВИЧА РЕРИХА

А. Ю. Сурина
Николаевский государственный университет им. В. А. Сухомлинского, г. Николаев, Украина

Summary. In article researches of the outstanding orientalist Jury Roerich, devoted to a problem of the unities of cultural space of ancient Eurasia are discussed. J. Roerich was one of the founders of nomadistik – sciences about the nomadic cultures, which became in XX century one of the most actual directions of a historical science. J. Roerich's participation in Centerasiatic expedition of Roerich's family 1923–28 has caused many discoveries in this direction. In article J. Roerich describe point of view on ethnogenesis of Eurasian people of the antiquity, stated by him from a position of "Eurasians" – historical school of the beginning of XX century. Also here stated J. Roerich opinion concerning a problem of search of an ancestral home ancient Indo-European people. Leaning on facts archaeology and linguistics, J. Roerich offered a hypothesis about existence of an Indo-European ancestral home on huge territory from Carpathians in the West up to Tan-Shan in the east.

Keywords: Jury Roerich, nomadic cultures, unities of cultural space, animal style, Indo-European ancient homeland.

До начала XX века историческая наука очень мало внимания уделяла изучению роли кочевых народов и кочевых империй в истории Евразии, их значение недооценивалось, внимание исследователей сосредотачивалось в основном на изучении и анализе более цивилизованных оседлых культур и государств. В XX веке исследование особенностей кочевых культур – *номадистика* – стала в исторической науке одним из самых актуальных направлений. Это было вызвано особенностями духовной атмосферы начала XX века: время духовных исканий Серебряного века, время невиданной социальной активности и революций пробудило в ученых того времени желание найти аналоги подобных трансформаций в прошлом. Эпохи великого переселения народов, империй Чингисхана и Тамерлана стали предметом пристального изучения, тем самым включив в поле научных исследований тему Востока, контактов Востока и Запада, их взаимовлияний. Поиск в таком направлении уводил в далекое прошлое, стало очевидным, что единство культурного пространства Евразии уходит корнями в каменный век.

Одним из видных ученых первой половины XX века, работавших в таком направлении, был Ю. Н. Рерих – востоковед, индолог, санскритист, тибетолог, монголовед, кочевниковед, евразиец – человек с блестящим образованием и удивительными лингвистическими способностями. Его книги в России стали издаваться только сейчас, в конце XX века, поэтому многое из его наследия до сих пор недооценено и попросту неизвестно.

Как старший сын в семье Н. К. и Е. И. Рерих, Юрий Николаевич участвовал в Центрально-Азиатской экспедиции 1923–28 гг. и имел возможность исследовать самые отдаленные кочевые цивилизации Тибета и Монголии. Владение множеством восточных языков и диалектов давало ему возможность глубоко проникать во внутреннюю жизнь изучаемых народов, что придавало его исследованиям уникальный характер.

Передвигаясь по маршруту Центрально-Азиатской экспедиции, Рерихи смогли убедиться в огромном влиянии кочевых культур на этногенез Евразии, на мировой исторический процесс в целом. Экспедиция провела уникальные изыскания и собрала огромный фактический материал по археологии, этнографии, антропологии, религии, фольклору, лингвистике народов регионов, пройденных экспедицией. После экспедиции, обобщая собранный материал, Юрий Николаевич написал свои главные произведения «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета» (1930), «По тропам Срединной Азии» (1931), фундаментальный труд «История Средней Азии» (2-я пол. 30-х гг.). Несмотря на то, что труды эти в России были изданы с полувековым опозданием, они удивляют масштабами проведенных исследований, широтой охвата событий и особым методологическим подходом, свойственным произведениям всей семьи Рерихов. Эту методологию «…можно назвать *синтезом*: в исследовании доминирует идея *целого*, части вписываются в него, выявляются закономерности их развития, взаимодействия, обозначаются ритмы функционирования этой системы…. Видение целого требует от исследователя умения находить аналогии, причинно-следственные связи, действующие как на внутреннем, так и на внешнем уровне…» [2. С. 10]. Стратегией исследования Юрия Николаевича Рериха является поиск культурного единства как важнейшего фактора развития данного региона и исторической интеграции мира в целом. Доминирование целостного, панорамного взгляда на историю позволяет выявлять многочисленные историко-культурные параллели, которые делают труды Ю. Н. Рериха незаменимым источником в развитии такого современного междисциплинарного направления науки, как кросс-культурные ком-

муникации. Кроме того, подобная методология на несколько десятилетий опередила методы современной синергетики, которая занимается исследованием многих процессов с позиций синтеза, с позиций исследования целого как сложной динамической системы.

«История Средней Азии» – это колоссальная панорама географического, климатического, исторического, культурного прошлого Средней Азии, охватывающая период со времен палеолита до конца 14 века. Географически Ю. Рерих включает в понятие Центральной Азии области более широкие, чем это обычно принято. К внутреннему району Средней Азии, указанному Рихтгофеном, он добавляет соседние переходные и периферические, этнически и культурно родственные области, к которым относятся Западный Туркестан, Южный и Восточный Тибет, область верховий Желтой реки, западные окраины Маньчжурии, пространства Юга России вплоть до Северного Причерноморья, Южной Сибири, Кавказа, Ирана, Афганистана, северо-запада Индии. Ключевым в исторических трудах Юрия Николаевича становится тезис: «Степь – начало объединительное». «Великие кочевые империи, – писал он, – колоссальные по замыслу и занимаемому географическому пространству, остаются и поныне почти не исследованными… Единственными вещественными памятниками этих народных сдвигов являются многочисленные группы курганов или могильников, разбросанных на всем протяжении Русско-Азиатских степей, этой несравненной колыбели кочевого быта» [4. С. 42–43]. С его точки зрения именно степной пояс Евразии на разных исторических этапах играл роль соединительного звена между странами Востока и Запада и оказывал сильное влияние на формирование культуры России. Просторы этих степей, протянувшихся почти сплошной полосой от Карпат на западе до Большого Хингана на востоке, на протяжении многих веков служили жизненной основой и ареалом кочевых культур скифов, гуннов, тюрков и монголов. На протяжении огромного временного промежутка со времен палеолита до XIV века ученый выделяет некие «волны» активности в той или иной части региона, которые проявлялись в виде периодических миграций или завоеваний, в результате чего постепенно формировался пестрый узор азиатских и европейских культур. Таким подходом Ю. Рерих опережает «теорию пассионарности» Л. Гумилева. Он был концептуально близок *евразийцам* – представителям геополитической и историософской школы, которую возглавила в эмиграции в 20-е годы XX века тройка выдающихся русских ученых и мыслителей – географ П. Н. Савицкий, историк Г. В. Вернадский, лингвист Н. С. Трубецкой. Юрий Николаевич был знаком с ними и разделял их

мнение о России как о самобытном географическом, историческом, экономическом, культурно-психологическом ареале, отличном как от Европы, так и от Азии, но при этом развивающемся в сложном взаимодействии и с Европой, и с Азией [1. С. 6–17]. Ю. Н. Рерих и Л. Н. Гумилев были яркими представителями того направления мысли евразийцев, которое признавало важную роль кочевого мира в мировой истории. Такое мнение в корне противоречило господствующей позиции как европоцентристской историософии XVIII–XIX веков, так и китайской историографии, для которых, понятие «кочевник» и «варвар» были синонимами. В западной исторической науке до сих пор еще превалирует мнение об отсталости и малой значимости кочевых племен в истории, кочевые народы описываются грубыми и кровожадными разрушителями культурного мира средневековья. Такое одностороннее видение истории Центральной Азии искажает общую картину мировой истории, где роль кочевых народов принижена и не оценена должным образом. Аналогичные оценки были характерны и для советской исторической науки, идеологизированно и однобоко излагавшей события, например, монгольского вторжения на славянские земли. Монголы описывались как поработители, надолго затормозившие развитие славянского региона. Такая точка зрения наиболее распространена и сегодня. Ю. Н. Рерих и Л. Н. Гумилев уже в начале XX века излагали иной взгляд на эту проблему. Они не видели в истории «неполноценных» этносов или «отсталых» народов», а считали все народы равноценными, исполняющими свою историческую миссию в соответствии с естественными причинами и многоуровневыми законами, которые в своих высших аспектах связаны с жизнью космического пространства. Современная историческая наука накопила уже достаточно фактов, доказывающих, что высшая форма кочевой цивилизации – империя монголов – имела разветвленную систему права, развитые дипломатические отношения, проводила административные реформы. Для нее были характерны удивительная веротерпимость и умение вбирать в себя достижения покоренных народов. Жизнь ее была полна напряженными событиями. Знаменательно, что организующей идеей, движущей становлением как империи Александра Македонского, так и империи Чингисхана, является стремление к созданию единого мира не для избранного народа, но поиск способа формирования некоего всемирного «целого». В условиях того времени для этого использовались военные походы, но задача мыслилась значительно шире простого захвата территорий. «В Ясе ярко выражено стремление к установлению вселенского мира, который мыслился как *Pax Mongolica* над культурным миром того

времени», – писал Ю. Н. Рерих [6. С. 671]. Современной науке еще предстоит в полной мере оценить исторический смысл и значение кочевых империй как формы политической и социальной организации.

Еще одним важным аспектом исследований Ю. Н. Рериха был поиск прародины индоевропейских племен. Обращаясь к этой проблеме, он делает краткий обзор гипотез, существовавших тогда по данному вопросу. Он упоминает версию германской школы, которая помещала прародину «индогерманцев», как их называли в этой традиции, в современной Германии и Балтике; версию о Дунайском бассейне (Питер Джайлс), южнорусских причерноморских степях (Отто Шрадер); Восточном Туркестане (Зигмунд Фейст); Западной Сибири (Дж. де Морган, Вильгельм Брандштейн). Сам Ю. Рерих, анализируя археологические артефакты территории Центральной Азии, высказывает гипотезу о прародине индоевропейских племен, связывая ее с территорией от Карпат на Западе до Тянь-Шаня на Востоке вдоль всего степного пояса (Галицко-Дунайский бассейн, южнорусские степи, урало-оренбургские степи, Семиречье и горно-степные пастбища Западного Тянь-Шаня) [6. С. 94–95]. Каковы же эти артефакты?

На первом этапе – *палеолита* – археологические данные обнаружили единство способов производства орудий труда из камня, кости, рога в отдельных стоянках, разбросанных на огромной территории от северной оконечности степного пояса, Южной Сибири, Восточной Монголии, периферических областей Восточного и Западного Тибета. Юрий Николаевич пишет о глубокой древности заселения доисторическим человеком среднеазиатских областей и о том, что «на всем этом необъятном пространстве бродили его кочевые и полукочевые племена и сообщества» [6. С. 69]. Он также указывает на то, что установленная для Западной Европы хронология палеолита не может считаться подходящей для каменного века Сибири и Средней Азии, поэтому при употреблении названий западноевропейских каменных индустрий (мустьерская, ориньякская, солютрейская, мадленская и т.д.) с ними не связывается определенная хронология, а лишь отмечается сходство типов каменных орудий, найденных на указанной выше территории, с типами орудий западноевропейского палеолита [6. С. 73]. Таким образом, некоторые признаки сходства локальных культур проявляются уже на самом древнем временном промежутке, где отмечается существование обширной зоны распространения каменных орудий палеолитической эпохи вдоль северной и восточной периферии Средней Азии, захватывающей Южную Сибирь, Баргу, Восточную Монголию и периферические области Восточного и Западного Тибета.

Еще более явным становятся эти признаки на этапе *неолита*. Ю. Н. Рерих отмечает, что неолитические стоянки Средней Азии и сопредельных с нею областей Сибири и Китая весьма многочисленны, возможно потому, что климат в то время в Средней Азии был мягче нынешнего. Исследователями стоянок в Восточном Туркестане отмечалось их типологическое сходство их находок с неолитическими изделиями Палестины, Египта и Центральной Индии. А расписная керамика, найденная Ф. Бергманом в районе хребта Куруктанг, имеет сходство с керамикой поздненеолитических поселений на территории китайских провинций Гансу и Хэнань. В период позднего неолита через всю среднеазиатскую область пролегал пояс расписной керамики. Юрий Николаевич называет «отдельные звенья этой цепи» – Триполье, Анау, Кельтеминар, Яншао [6. С. 80]. Подробно останавливаясь на описании культур городищ Анау I, II, III, IV в Туркменистане, он отмечает сходство их керамики с неолитической керамикой Триполья, Анатолии, Кипра. В южных городищах Анау III и IV были обнаружены женские фигурки и каменные печати-цилиндры, напоминающие печати Мохенджо-Даро и Хараппы. Городища Анау долго считались изолированным оазисом неолитической культуры среднеазиатского мира, хотя и допускалась их связь с трипольской культурой и родственной ей культурой Галичины и Дунайской области. Но вот шведским археологом И. Андерсеном был исследован ряд богатейших неолитических поселений на крайней периферии среднеазиатского мира, в местечке Яншао провинции Хэнань. Андерсеном были найдены многочисленные прекрасно обработанные каменные орудия и расписная керамика, напоминающая далекие Анау и Триполье [6. С. 82]. Это открытие значительно расширило границы распространения родственных неолитических культур.

Еще одним звеном в цепи неолитических культур Средней Азии является кельтеминарская культура, располагавшаяся между Аральским морем и Восточным Туркестаном. Она имеет много общих черт с южносибирсими неолитическими культурами, особенно с афанасьевской. К периоду позднего неолита относятся также варианты расписной керамики андроновской, хвалынской, абашевской, катакомбной, срубной культур. В этих культурах обнаруживается сходство в погребальных обрядах, типах захоронения, военном снаряжении, бытовой утвари.

В степном поясе Центральной Азии в этот период складывается одна из самых ранних форм мировой цивилизации – скотоводческое кочевое хозяйство. Здесь был приручен верблюд, дикая овчарка, горный баран и, самое главное, верховой конь. Неолитические пле-

мена степного пояса становятся конными кочевниками. Как пишет Ю. Рерих, «…массовое появление коня, боевого и рабочего, около середины III тыс. до н. э. вызвало настоящий международный переворот, повлекший за собой изменения не только в военной тактике, но даже в государственном строе и быте народов Древнего Востока» [6. С. 79]. Подытоживая детальные описания неолитических и палеометаллических культур, открытых и исследованных в его время, Ю. Рерих делает вывод о том, что в течение всего III и первой половины II тыс. до н.э. на всем пространстве Средней Азии и смежных с нею областей, от Карпат на западе до Китая на востоке, существовало большое количество таких культур. Установить принадлежность их к той или иной этнической группе на тот момент было трудно. Совершенно неизвестными оставались также исторические события, разыгрывавшиеся в пределах северного степного пояса. Можно только предполагать, что эти события к концу III тыс. до н.э. вызвали набеги конно-кочевых племен на северные границы культурных государств Древнего Востока. Эпоха конца III – начала II тыс. до н.э. была временем больших народных сдвигов. «Новые пришельцы из северного степного пояса явились причиною широкого расселения малоазийских, или яфетических, племен, в процессе которого этруски и баски ушли далеко на запад, а племя бурушасков оказалось на востоке, на далеком Каракоруме» [6. С. 93]. Таким образом, к периоду расцвета первых могучих оседлых цивилизаций древнего мира – то есть к концу III тыс. до н. э. – относится первая волна великого переселения индоевропейских кочевых племен в направлении Малой Азии, Ирана, Месопотамии. Древние восточные державы покоряются их превосходству в боевых навыках и снаряжении, в результате смешений появляются новые этносы индоевропейцев – касситы, лувийцы, хетты, митанни. «Многочисленные погребения Луристана содержат богатый погребальный инвентарь, имеющий много общего с талышскими и другими кавказскими находками. Часто встречающиеся изображения в «зверином стиле» позволяют сблизить луристанские древности с древностями северного степного пояса» [6. С. 97].

К периоду 1900–1500 годов до н. э. относится вторая волна переселений: крупные миграции арийцев из Туркестана в Афганистан и Индию. Эти события вошли во все учебники древней истории как приход ведийской культуры в Индию и смена исчезнувших земледельческих центров хараппской цивилизации. «Продвижение этих арийских племен должно было происходить постепенно и в течение значительного периода времени» [6. С. 102]. Во времена Юрия Николаевича ни одно археологическое открытие Индии не могло быть

отнесено к эпохе арийского нашествия. Среди находок оседлой хараппской культуры не было никаких следов арийского нашествия. Считается, что арийское переселение в Северную Индию следует отнести к эпохе более поздней, чем эпоха Мохенджо-Даро и Хараппы. Это был приток свежих сил, новых богов «Ригведы», следующий виток эволюции.

Около 1000 г. до н. э. новая волна арийской миграции заложила основу преобладания иранских племен в степях Юга России, включая северное Причерноморье. Она же дала толчок формированию и расцвету державы Ахеменидов, Парфянскому царству, Кушанской империи, Согдианы. Как в северном Причерноморье, так и в центральноазиатских областях в VI–V веках до н. э. происходил значительный рост торговых центров усиливался экономический и культурный обмен между отдаленными регионами, распространялись прогрессивные формы хозяйствования и государственного правления. Древние империи существовали сравнительно недолго, но успевали за это время передать потомкам новое качество культуры и цивилизации.

В северном Причерноморье важным фактором развития стали скифские государственные образования. К VI веку до н. э. здесь установилась гегемония этих ираноязычных племен. В Центральной Азии их называли саками, влияние сакской кочевой культуры распространялось от Монголии и Алтая до Тянь-Шаня и Памира. Сравнивая кочевые культуры западных и восточных регионов, Ю. Н. Рерих высказывает мнение о принадлежности их к разным этническим группам, но, тем не менее, к одной культуре, имеющей общие черты, – культуре кочевников северного степного пояса. Через посредство сильных греческих полисов – колоний северного Причерноморья – скифы вели активную торговлю, налаживали культурные связи с греческим миром и через него со странами Древнего Востока, а также непосредственно с центральноазиатскими районами. Скифы и саки принесли с собой в степи юга России искусство «звериного стиля», которое было общим для всех кочевых народов Центральной Азии. Этот стиль, давший высокохудожественные образцы мирового уровня, сильно повлиял на декоративно-прикладные искусства и народные промыслы на многих последующих этапах развития данных регионов, например на русский народный «звериный» узор на книжных заставках и вышивках, «звериную» орнаментику в искусстве кочевников северного Тибета [6. С. 170]. В 80-е годы 20 века эти заключения Ю. Рериха подтвердились раскопками казахских археологов сакского кургана Иссык близ Алматы и подводными исследованиями киргизскими учеными озера Иссык-Куль [3. С. 78–97].

Искусство ранних кочевников, пронизанное мотивами «звериного стиля», является, пожалуй, главным свидетельством общности кочевых культур древней Евразии. Произведения искусства в зверином стиле были хорошо известны историкам со времен раскопок древних скифо-сибирских курганов Солоха, Толстая могила, Чертомлык и других, сокровища которых (золотая бляха «олень», золотая застежка «львица» и пр.) составляют теперь золотую коллекцию Эрмитажа. Ю. Рерих, благодаря своему участию в Центральноазиатской экспедиции своей семьи, исследовал следы добуддийских кочевых племен Тибета и также обнаружил в их искусстве явные признаки «звериного стиля». Его знаменитая работа «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета» посвящена описанию 1) захоронений, 2) мегалитов и 3) предметов «звериного стиля», обнаруженных экспедицией в Тибете. Юрий Николаевич, тщательно изучив особенности современных ему кочевников южного и восточного Тибета – племен няронг-ва, чанг-па, хор, панак и толок, – подтвердил предположения некоторых западных ученых о том, что предки нынешних тибетцев когда-то населяли территории в верхнем течении реки Хуанхэ (западный Китай) и лишь потом заселили Тибетское нагорье. Какая-то часть этих племен со временем откочевала на юг, где перешла к земледелию, что стало началом зарождения теократической культуры Тибета.

Рис. 1–2. Предметы в «зверином стиле», найденные экспедицией семьи Рерихов в Тибете

Однако кочевое движение тибетцев происходило не только на юг, но и на запад. Ю. Рерих предполагает, что нынешние маршруты буддийских паломников проходят по древнему миграционному пути от Нагчу через Намру до горы Кайлас. Возможно, что именно этим путем искусство в зверином стиле кочевников Центральной Азии достигает Западных Гималаев и сопредельных с ними территорий. В экспедиции Юрий Николаевич определил ареал географического

распространения звериного стиля среди тибетского населения. По его мнению, центром звериного стиля когда-то являлся Западный Хор или Нуб-хор – огромная территория, которую издревле населяли кочевые племена, объединенные в пять племенных союзов. Среди местного хорского населения члены экспедиции обнаружили немало предметов, относящихся к звериному стилю: бегущих оленей, антилоп, птиц, фантастических животных. Эти изображения вполне сопоставимы со скифско-сибирским звериным стилем. Ю. Рерих считал, что они могут служить доказательством древних связей между кочевниками Тибета и Центральной Азии. Более поздние культуры – буддийская тибетская и китайская – не смогли окончательно стереть принципы древнего искусства кочевников тибетских племен. Юрий Николаевич считал, что в распространении звериного стиля в Тибете огромная роль принадлежит древним иранским и палеоазийским племенам. Сведения о контактах между древним Тибетом и Ираном содержатся в историографических трактатах Сыма Цяна и некоторых других источниках. Иранские племена явились в древности проводниками звериного стиля на Тибетское нагорье. Следы этого влияния в форме орнаментов члены экспедиции обнаружили на многих предметах тибетского обихода, на клинковом оружии [7. С. 34–39].

Центральноазиатская экспедиция Рерихов обнаружила в Тибете немало ценных памятников кочевого прошлого. Кроме предметов звериного стиля были детально описаны *захоронения*, обнаруженные в северном Тибете, которые Юрий Николаевич отнес к типу каменных захоронений, хорошо известных в Северной Монголии, Трансбайкалье и на Алтае. Он предположил, что тибетские захоронения принадлежат племенам с ярко выраженной продолговатой формой головы, которые, по его мнению, однотипны с захоронениями в Урянхае и в степях под Минусинском. При этом ученый отмечает, что в сравнительном описании древних кочевых захоронений сделаны лишь первые шаги, дальнейшие археологические экспедиции должны продолжить эту работу. И он намечает границы региона, где, по его мнению, должны проводиться такие изыскания.

Экспедицией были описаны также мегалиты, обнаруженные в северном Тибете, – менгиры, группы из трех менгиров (отдельный тип тибетских мегалитов), кромлехи, алинементы. Юрий Николаевич писал, что памятники добуддийского периода в Тибете можно найти по всей стране, но особенно часто – на границе и на высокогорье. Центральноазиатской экспедицией Рерихов были открыты мегалитические сооружения в районе великих озер к северу от Трансгималайской горной цепи. Это были первые находки такого рода в районе се-

вернее Гималаев. Подробно описывая мегалиты в До-ринг, Ю. Рерих сравнивает их с известным комплексом в Карнаке во Франции.

Экспедицией подробно были исследованы также наскальные рисунки добуддийского периода в Тибете. Некоторые из них, «изображающие в большинстве случаев сцены охоты и фигуры горных козлов, следует отнести к древним шаманским культам почитания огня тюрко-монгольскими племенами; они могут принадлежать к тому же времени, что и аналогичные рисунки, найденные в Южной Сибири, Монголии и Русском Туркестане» [2. С. 55].

Указывая на то, что по многим вопросам древней истории Средней Азии пока нет единства точек зрения, Ю. Рерих отмечает, что достижение этого единства возможно только при тесном сотрудничестве археологов и филологов-лингвистов, потому что многие артефакты, обнаруженные археологами, могут получить удовлетворительное объяснение, если обратить внимание на сравнительные исследования древних языков и диалектов [6. С. 93].

Своими исследованиями Юрий Николаевич Рерих погрузил нас в удивительное прошлое кочевых племен, сохранивших до сегодняшнего дня свидетельства единого эстетического и духовного пространства необъятных просторов Центральной Азии. Им были очерчены и предопределены многие направления изысканий в данном географическом ареале, некоторые из которых уже осуществились, а некоторым осуществиться еще предстоит.

Список использованной литературы

1. Зелинский, А. Н. Сквозь пространство и время / А. Н. Зелинский // Культура и время. – № 3. – 2002. – С. 6–17.
2. Плоских, В. М. Мир кочевников: исследования Ю. Н. Рериха по истории Центральной Азии / В. М. Плоских, Е. В. Троянова // Рерих, Ю. Н. История Средней Азии. – В 3 т. – Т. 1. – М.: Международный Центр Рерихов, 2004. – 470 с., илл.
3. Плоских, В. Проблемы древней цивилизации Иссык-Куля / В. Плоских // Единое образовательное пространство XXI века. – Бишкек, 2003.
4. Рерих, Н. К. Сердце Азии / Н. К. Рерих. – Минск, 1991.
5. Рерих, Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии. Сборник статей / Ю. Н. Рерих. – М.: Международный Центр Рерихов, 2002. – 128 с., с илл.
6. Рерих, Ю. Н. История Средней Азии / Ю. Н. Рерих. – В 3 т. – Т. 1. – М.: Международный Центр Рерихов, 2004. – 470 с., илл.

7. Федотов, А. В. Добуддийский Тибет в работе Ю. Н. Рериха «Звериный стиль у кочевников Северного Тибета» / А. В. Федотов // Культура и время. – 2002. –№ 4. – С. 34–39.

ЭВОЛЮЦИЯ ГИПЕРБОРЕЙСКОЙ ГИПОТЕЗЫ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

К. В. Белоусов
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. In article the brief characteristic of essence and the status in a modern science Hyperborea hypotheses is given. Various estimations of this hypothesis are resulted. The summary of works of researchers – supporters of the given hypothesis is considered.

Keywords. Hyperborea, Indo-Europeans, homeland, mythology, idea of the center.

Гиперборейская гипотеза относит прародину индоевропейцев, а в некоторых трактовках – и других народов, к Крайнему Северу. На сегодняшний день большинством специалистов она характеризуется как устаревшая или необоснованная, поскольку фактически лишена подкрепления достоверными вещественными источниками и плохо согласуется с господствующими научными парадигмами. С другой стороны, именно эта гипотеза выгодно отличается от ряда иных тем, что опирается на мощный пласт древних текстов, свидетельствующих в её пользу, хотя и оцениваемых некоторыми учёными как проявления характерных для самых разных культур утопических представлений об окраинных народах.

Развитие гиперборейской гипотезы в рамках современной науки открыла книга американского исследователя В. Уоррена «Найденный Рай, или колыбель человечества на Северном полюсе» (Бостон, 1893), выдержавшая десять изданий. Автор, обобщивший и проанализировавший в своей книге малоизвестные современникам факты, утверждал, что первоначальные истоки человеческой цивилизации следует искать не на Юге, не в Малой Азии или Африке, а в районе Арктики, где в доисторические времена были благоприятные климатические условия для природного развития. Гипотеза Уоррена вызвала противоречивые отклики, и большинство оппонентов сошлось на том, что такая смелая идея требует дополнительных подтверждений.

Новые аргументы в её пользу высказал индийский учёный Б. Г. Тилак в своей книге «Арктическая родина в Ведах», вышедшей в 1903 году в Бомбее. Наряду с прочим, Тилак проанализировал с учётом новых открытий те места ведических гимнов, где воспевается период «мерцающего полумрака», именуемого Зарей (на санскрите – Ушас), которая бывает дважды в году и длится примерно 50–60 дней. Такие длинные «зори», сопоставимые с Северным сиянием, бывают только в Заполярье. Тилак указал также, что описываемое в «Ведах» движение солнца, при котором оно поднимается на максимальную высоту над горизонтом и некоторое время «стоит» на месте, прежде чем начинает спускаться, наблюдается летом вблизи полюса. Интересна и трактовка Б. Г. Тилаком некоторых мифологических образов. Сообщение о том, что каждый год змей сковывает воды, на его взгляд, символизирует образование льда. Поэтому неслучайно, что бог Индра освобождает их весной («и зашумели реки, побежали ручьи»). Сообщение о том, что в море ходят горы из хрусталя сопоставляется с ледяными торосами и айсбергами.

В 1910 г. вышла книга биолога Е. А. Елачича «Крайний Север как родина человечества». Приняв в целом гипотезу Уоррена – Тилака, он пришёл к выводу, что «человек разумный» (homo sapiens) появился в Европе с Севера под давлением наступающих ледников периода последнего оледенения.

Важное место в обосновании гиперборейской гипотезы отводится естественнонаучным (палеоклиматическим, геологическим, океанологическим) аргументам. Они свидетельствуют, что экстремально холодный климат не всегда был свойственен Крайнему Северу, а полярный «купол» планеты не всегда был покрыт океаном в той же мере, что и сейчас.

Ещё М. В. Ломоносов обращал внимание на «многие слоновые кости чрезвычайной величины в местах, к обитанию им не удобных, а особливо полуночных суровых краях сибирских и даже берегов пустозерских». Находки окаменелых тропических растений в приполярных областях могут быть свидетельством существования там в отдалённом прошлом жаркого климата.

А. Ф. Трешников установил, что подводные горные образования – хребты Ломоносова и Менделеева – 20–10 тысяч лет назад возвышались над поверхностью Северного Ледовитого океана, который тогда в силу мягкого климата не был полностью скован льдом.

Н. Ф. Жиров пришёл к выводу, что тёплое течение Гольфстрим не проникало далеко на север. Советскими учёными исследовалось дно Карского моря, и было доказано, что примерно 10–12 тысяч лет

назад течение вдруг словно прорвало некую преграду и хлынуло на север. По времени это совпадает с потеплением в Европе, когда начали таять ледники и стал повышаться уровень мирового океана – в среднем на 0,92 м за столетие. Предполагается, что с этим процессом и было связано затопление приполярных «гиперборейских» земель.

Е. П. Борисенков и В. М. Пасецкий в своей совместной книге «Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы» (М., 1988) утверждают, что в VIII–V тысячелетиях до н. э. температура на севере в январе не опускалась ниже 0 по Цельсию. А в VII–VI тысячелетиях среднегодовая температура к северу от условной линии Кольский полуостров – Урал – Байкал была на 5 градусов выше, чем к югу от неё. Такие условия не могли не способствовать развитию евразийской цивилизации, о чём свидетельствуют археологические раскопки в различных районах Европы, на Урале, в Сибири.

Огромный естественнонаучный, историографический, лингвистический, этнографический, мифологический и фольклорный материал собрал, обобщил и интерпретировал в качестве аргументов гиперборейской гипотезы её главный популяризатор в отечественной науке последних десятилетий философ В. Н. Дёмин. Являясь руководителем научно-поисковой экспедиции «Гиперборея», он активно занимался полевой изыскательской работой, результатом чего стали открытия на территории Русского Севера артефактов, которые гипотетически связаны с древнейшей цивилизацией и нуждаются в дальнейшем исследовании. Это, в частности, кубический камень огромных размеров, предположительно высеченный из скалы; несколько правильных пирамид в форме тетраэдров, напоминающих по форме египетские, только в миниатюре, также как усыпальницы фараонов, ориентированные точно на север и аналогичные обнаруженным вблизи Полярного круга в ряде стран Северной Европы; циклопический каменный комплекс, по оценке исследователя, включающий культовые и оборонительные кладки, а также остатки обсерватории.

Значительный вклад в развитие гиперборейской гипотезы внесла крупный отечественный индолог Н. Р. Гусева. Отдельную статью она посвятила родству санскрита с русским языком и привела убедительную сводку однокоренных слов («праматерь» – «праматрь», «твой – тва», «этот» – этат», «первый – пурва», «любить» – «лубх», «творить» – «твар», «переплыть» – «параплу», «чашка» – «чашака», «дева» – «деви», «дверь» – «двар», «дырка» – «дрька» и др.) Выступив ответственным редактором сборника «Древность. Арии. Славяне» (М., 1996), Н. Р. Гусева включила в него статью индийского учёного Д. П. Шастри «Связь между русским языком и санскритом»,

где тоже даются красноречивые языковые параллели. Так, «двести тридцать четыре» на санскрите будет «двишата тридаша чатвари», а фраза «То ваш дом, этот наш дом» – «Тат вас д'ам, этат нас д'ам». Н. Р. Гусева приводит и славяно-санскритские параллели в религиозно-культовой терминологии: «ведать» – «Веды», «огонь» – «Агни», «Велес» – «Вала», «Дажьбог» – «Дакша», «Индрик» – «Индра», «Лада» – «Лата», «Перун» – «Варуна», «Род» – «Рудра», «Сварог» – «Сварга», «Ярило» – «Яр» и др.

Значимыми доводами обогатила гиперборейскую гипотезу С. В. Жарникова – этнограф и искусствовед из северного русского города Вологда. Она следует отечественной традиции сравнительной культурологии (А. Н. Афанасьев, И. И. Срезневский, А. Журавский, В. А. Городцов, А. В. Миллер и др.) С. Н. Жарникова использовала целый ряд новых источников. Привлекая старинные карты, она составила впечатляющий список гидронимов русского севера, которые имеют прямые параллели с санскритскими словами: Ганга (река в Архангельской губернии) и Ганга (главная река в Индии), Дан (река в Усть-сысольском уезде) и дану (река в «Ригведе»), Индига (река в Мурманском уезде) и Инд (река в Индии), Кама (левый приток Волги) и кам (вода, счастье на санскрите), Сура (река Пинежского уезда) и сура (вода, текущий), а также многие другие.

Вологодская исследовательница попыталась локализовать и географически точно идентифицировать те места, о которых упоминается в «Ригведе» и «Авесте». Согласно ей, священные горы Меру (в индийском предании), Хара (в иранских источниках), и Рипейские горы (у древних греков) имеют один и тот же реальный прототип. Этим прототипом, по её мнению, являются Северные увалы, расположенные с северо-запада от Уральского хребта. Именно здесь, согласно описанию в древних текстах, находится водораздел бассейнов северных и южных морей, именно отсюда берут начало Северная Двина, Кама и Волга, и именно здесь можно наблюдать в зените Полярную звезду.

Список использованной литературы

1. Бонгард-Левин, Г. М. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история / Г. М. Бонгард-Левин, Э. А. Грантовский. – М.: Мысль, 1983.
2. Гусева, Н. Р. Арктическая колыбель? / Н. Р. Гусева // Родина. – 1997. – № 8. – С. 81–83.

3. Гусева, Н. Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов / Н. Р. Гусева. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
4. Дорошин, Б. А. Отечественная история. Электронное учебно-методическое издание / Б. А. Дорошин, Т. Ю. Новинская. – Пенза: Пенз. гос. технол. акад., 2007.
5. Жарникова, С. В. Архаические корни традиционной культуры русского севера / С. В. Жарникова. – М., Издательство МДК, 2003.
6. Жарникова, С. В. Золотая нить / С. В. Жарникова. – Вологда: Областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации, 2003.
7. Жиров, Н. Ф. Атлантида / Н. Ф. Жиров. – М.: Географгиз, 1957.
8. Жиров, Н. Ф. Атлантида: Основные проблемы атлантологии / Н. Ф. Жиров. – М.: Мысль, 1964.
9. Круглов, Е. А. Аристеева Гиперборея: «профанная» география или сакральный идеал? / Е. А. Круглов // Исседон: альманах по древней истории и культуре. Том II. – Екатеринбург: Уральский гос. Университет, 2003.
10. Тилак, Б. Г. Арктическая родина в Ведах / Б. Г. Тилак; пер. с англ. Н. Р. Гусевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001.
11. Уоррен, У. Ф. Найденный рай на Северном полюсе / У. Ф. Уоррен; пер. с англ. Н. Р. Гусевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.

К ПРОБЛЕМЕ ПОИСКА ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ КОРНЕЙ СЛАВЯН (ГИПЕРБОРЕЙСКОЕ НАЧАЛО)

С. Н. Волков
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. The article raises the issue of polygamous approach to assessing the ethnogenesis of the Slavs. The author suggests that the starting point for analysis may serve as Hyperborean theory.

Keywords: semiosphera, ethnicity, Hyperborea.

Этногенез в своей основе может пониматься как процесс глобального эволюционизма. Для многих народов, населяющих современный мир, знаковая семиосфера есть связующее звено между родственными народами прошлого и существующими этногруппами настоящего. Можно согласиться с мнением по поводу того, что «…наиболее глобальными явлениями подобного характера в евразийском ареале

следует считать перемещение ариев и индославов из приполярных областей в Европу, Сибирь, Индию, которое началось за 40 веков до н.э.» [5. С. 10]. Именно в семиотическом пространстве настоящего проявляется схожесть, к примеру, кельтов и славян, индоариев и скандинавов. Символическое восприятие способствует установлению невидимых связей между объектами окружающего мира в настоящем времени и прошлым (возможно, архаическим) мышлением народов планеты. Можно предположить, что древние символы закрепились в человеческом бессознательном. Для народов современной России образ медведя, к примеру, является своеобразным мифологическим символом. Проводя параллель между данной семантической фигурой в культуре россиян и значением символа «медведь» у кельтов, можно найти антропонимическое сходство через имя Артур. Артур, в переводе с кельтского, по некоторым исследованиям филологов означает «могучий медведь».

«Для древнего охотника медведь был грозным хозяином леса, от которого зависел не только промысел, но и все существование общины» [6. С. 258–263]. Такую интерпретацию можно увидеть у россиян, где в русских сказках медведь выступает тотемным персонажем, способствующим прохождению инициации для молодых членов житейской общины. Именно в лесной чаще медведь создает ореол некоего посвящения во взрослую жизнь оказавшейся в одиночестве Машеньке или другой героине, выгнанной из дома мачехой.

Кельты, и, в частности, их жрецы – друиды, способны видеть в медведе хтоническое существо, «…обитающее у корней мирового дерева. Он подолгу спит в своей пещере, что связывает его с потусторонним миром и одновременно с идеей воскресения вместе с природой» [6. С. 258–263]. Кельтский Артур, легендарный король бриттов, уходит, согласно повествованиям, в мир Авалона, где приобретает бессмертие.

Этногенез славян предполагается как выделение этноса из конгломерата индоевропейских племен. Поскольку в настоящее время не существует общепризнанной версии формирования славянского этноса, исследователи выдвигают различные варианты данного процесса. Например, в этногенезе славян могли принимать участие не только вышеприведенные кельты (исходя из множества примеров ономастического характера), но также арийцы, этруски, финно-угры и другие народы планеты. Например, русский славист С. Бернштейн указывает на две группы германских заимствований в языке славян.

1. Заимствование от готов в Днепровско-Днестровско-Балтийском регионе (II–V в.в. н.э.).

2. Заимствование от северогерманского и богемского языков (III–IV в.в. н.э.).

Можно найти термины различного характера в научной литературе по исследованию славян. «… Встречаются экономические термины: dulgu – долг, lihva – интерес, доход … Военные слова: hosa – набег (от готского «hansa» – отряд воинов) … названия экзотических животных osilu – осел и velbodu – верблюд, безусловно, произошли от латинского… … названия предметов домашнего обихода: от германского «tuna» – твердая изгородь, родственное английскому слову «town» – город, и «pila» – пила (режущий инструмент с зубцами) …» [2. С. 92–93].

Ч. Гордон высказывает гипотезу о взаимосвязи культуры скандинавов с культурой на берегах Черного и Балтийского морей [3. С. 250–251]. Р. Блок затрагивает тему о распространении культуры этрусков на территории от Африки до Скандинавии [1]. Безусловно, в таком хаосе воззрений невозможно определить единую точку отсчета для понимания этногенеза славян. Вероятно, следовало бы углубиться в историю планеты для определения исходных корней этноса. И в этом вопросе пунктом отправления можно считать «гиперборейскую теорию» В. Н. Демина. «Населяющие Россию народы (как впрочем, и подавляющее большинство других современных этносов) – прямые потомки древней цивилизации, именуемой гиперборейской, нордической, арктической, циркумполярной и т.п. <…> В произведениях античных авторов описывается древняя прародина человечества … легендарная северная страна…» [4. С. 326]. Семиосфера славянских знаков и символов расположена весьма близко к архаике легендарной Гипербореи. В данном печатном материале не представляется возможным проанализировать бесконечно большое семантическое соответствие топонимики, сакральной мифологии и других аспектов взаимоприкосновения славянского и северного этноначала. Ставится проблема к поиску первичных этнокультурных корней славянского этноса в традициях легендарной Гипербореи. Данный анализ может и должен быть построен, как видится, не только через лингво- семиотические измерения, но и через поиск самого доказательного фактора – артефакта. В связи с этим можно определить, что адекватное изучение этногенеза славянского народа требует междисциплинарного, полиметодологического и синтезированного подхода.

Список использованной литературы

1. Блок, Р. Этруски. Предсказатели будущего / Р. Блок; пер. с англ. Л. А. Игоревского. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. – 189 с.
2. Гимбутас, М. Славяне. Сыны Перуна / М. Гимбутас; пер. с англ. Ф. С. Капицы. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. – С. 92–93.
3. Гордон, Ч. Арийцы. Основатели европейской цивилизации / Ч. Гордон, пер. с англ. И. А. Емеца. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. – С. 250–251.
4. Демин, В. Н. Гиперборейские тайны Руси / В. Н. Демин. – М.: Вече, 2006. – С. 326.
5. Курбатов, В. А. Тайные маршруты славян / В. А. Курбатов. – М.: Изд.-во «Алгоритм», 2006. – С. 10. – 384 с.
6. Ремизова, М. Медвежьи песни о кислых яблочках / М. Ремизова // Континент. – Париж; Москва, 2006. – № 2 (128). – С. 258–263.

К ЭТНОГЕНЕЗУ КУМЫКОВ ПО ГЕНОГЕОГРАФИЧЕСКИМ ДАННЫМ

Г.-Р.А.-К. Гусейнов
Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Россия

Summary. The article is devoted to the ground on autochtonal genesis of the Kumykian people on the East Caucasus by genegeographic analyse. To the base of this view-point put location of Prototurk original homeland on the east coast of Caspian Sea.

Keywords: Kumykian people, autochtonal genesis, Prototurk original homeland, East Caucasus, Caspian Sea.

Как известно, в отношении тюркоязычных народов, языки которых включаются в (пра)алтайскую общность, традиционно полагают, что они, в том числе кумыки, в Европе являются пришлым, с Алтая, этносом. Соответственно в основе связанных с кумыками этногенетических построений лежит утверждение о том, что данный народ сформировался на местном дагестанском субстрате. Однако ввиду того, что на языковом, историческом и антропологическом материале данная концепция не получила своего подтверждения и была, в сущности, опровергнута [5. С. 80–81], стали привлекаться и генетические данные. Ср. при гаплогруппах кумыков J1 – 25%, J2 – 20%,

R1b – 25%, G – 13% , R1a – 12% и J1 – 60%, R1b- 30 % у дагестаноязычных этносов «обращает на себя внимание отсутствие у исследованных кумыков тюркских гаплогрупп: C, Q, N, т.е. гаплогрупп, чаще встречающихся у тюрков, которые, как известно, сформировались в сев. Китае во второй половине I тыс. до н. э.» [4].

В принципе, если тюркизация дагестанцев имела место, то у кумыков должны были присутствовать в той или иной степени гены как тюрков, так и дагестанцев. Однако «в популяциях Кавказа преобладают линии ближневосточного происхождения» [6. С. 68], а привлечение и кумыкских данных свидетельствует о том, что «популяции Дагестана и популяции Передней Азии представляют собой единый генетический континуум». Однако популяции Дагестана не только обособляются от других регионов Северного Кавказа, но и не обладают внутренним единством. Об этом говорит то, что, наряду «с дифференциацией равнинных (тюркоязычных) и горных жителей», имеет место «относительно высокая дифференциация кумыков от остальных (таких же – Г.Г.-Р.) *автохтонных* групп». Кроме того, исследователями выявлена неродственность равнинных жителей (кумыков и караногайцев) Дагестана и его горных изолятов (андийцев, чамалинцев, багвалинцев) в то время, как лишь табасаранцы, лезгины, аварцы и даргинцы (другие народы Дагестана не исследовались) оказались взаимно родственными [7. С. 10, 21–22].

Речь, таким образом, идет, в конечном счете, о том, что кумыки являются автохтонами (коренными жителями), происходящими не с Алтая или из северного Китая, где «сформировались тюрки во второй половине 1 тыс. до н. э.», но, как и другие народы Дагестана, из Передней Азии. Поэтому у кумыков и не обнаруживается самый древний (неафриканский) C-маркер (см. выше) Y-хромосомы, характерный для неевропеоидных народов Юго-Восточной Азии, Австралазии, островов Тихого океана, Японии, Центральной и Восточной Азии, а также известный Y-хромосомному пулу америндов [6. С. 65], т. е. американских индейцев. Его отсутствие подчеркивает европеоидный генезис кумыков, и он обнаруживается, как и следовало ожидать, у караногайцев, но лишь 10% случаев, которые образовались в результате смешения тюркских и монгольских племен. Однако в 7 % случаев и у табасаранцев [7. С. 13, 14. табл. 4], что, в свою очередь, может свидетельствовать об участии монголоидного компонента в их этногенезе.

Соответственно не известна кумыкам и другая древняя гаплогруппа Q, отражающая, как полагают генетики, вместе с C-маркером «продвижение современного человека в эпоху палеолита на восток

Северной Азии», а затем в Новый Свет [6. С. 67, 68] (американские индейцы). Причем она, наряду с дагестаноязычными этносами, оказывается неизвестной и караногайцам [7. С. 14. табл. 4], предполагать в отношении которых какую-либо связь с собственно дагестаноязычными народами (см. выше) не приходится. Однако вместе с тем у караногайцев обнаружены отсутствующие у других народов Дагестана, включая кумыков, гаплогруппы N2 и N3 (ср. упомянутую выше гаплогруппу N), которые оказываются присущими, по данным Википедии, тюркоязычным алтайцам, башкирам, казахам, киргизам, чувашам, гагаузам, якутам, а также монголам. Этим, в принципе, устанавливается известная непосредственная связь ногайского (но не кумыкского) этноса, в первую очередь, с (восточно)тюркскими народами, чья прародина традиционно связывается с Алтаем.

В свою очередь, вышеупомянутая гаплогруппа J2, которая преобладает не только у кумыков и турок, но и азербайджанцев, свидетельствует о том, что предки указанных народов вместе с предками других народов Закавказья (армян, грузин) и Северного Кавказа (кабардинцев и осетин) [1] первыми продвинулись на Кавказ с территории Передней Азии и Ближнего Востока. На это указывает то, что у большинства собственно дагестанцев преобладает связанная в своем распространении с предками древних арабов(!) другая гаплогруппа - J1 [7. С. 18–22]. Последняя может свидетельствовать о сравнительно позднем их появлении в собственно Дагестане, ибо еще В. В. Бартольд [2. С. 109] предлагал обратить серьезное внимание на сообщение Ибн Саида о том, что жители Нагорного Дагестана произошли от смешения арабов и тюрок.

Именно эта гаплогруппа появилась позже, чем J2, которая в гораздо меньшей степени представлена у дагестанцев, возникла на востоке Передней Азии (Ирак и Иран) и проникла на территорию Дагестана с юга. Соответственно гаплогруппа J1 в меньшей степени известна у кумыков, что может свидетельствовать о пребывании их предков в пределах Дагестана и ко времени проникновения сюда арабов еще в 642/643 г., в то время как у других (недагестанских) народов Кавказа она представлена в гораздо меньшей степени. Именно высокая частотность гаплогруппы J используется для обоснования вышеупомянутого положения о том, что «популяции Дагестана и популяции Передней Азии представляют собой единый генетический континуум».

Как считают исследователи, гаплогруппа J, наряду с E, «отражает, вероятно, продвижение неолитических земледельцев с территории Ближнего Востока на северо-запад в Европу и на восток через

Среднюю Азию в период около 10 тыс. лет назад» [6. С. 67]. Именно тогда, в эпоху мезолита, в Дагестане [3. С. 30], западный Прикаспий был занят своими первонасельниками-тюрками – предками протокумыков, которые переселились из южного Прикаспия, смежного с юго-восточноприкаспийской областью северного Ирана и Средней Азии, где располагалась алтайская прародина [5. С. 80]. Таким образом, если предки кумыков (и азербайджанцев) продвигались в нынешние исторические области своего расселения по западному побережью Каспия, то, как было показано в предшествующем изложении, прочие будущие нахско-дагестанские народы двигались позднее с юга, с территории Закавказья, преодолевая высокогорье Северного Кавказа и Дагестана, где уже (см. выше сообщение Ибн Саида) к этому времени произошло смешение тюрок и арабов.

Список использованной литературы

1. 70 народов мира по 8 гаплогруппам Y хромосомы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www. genofond.ru.
2. Бартольд, В. В. География Ибн Саида // В. В. Бартольд. Сочинения.- М., 1973. – Т. VIII.
3. Гаджиев, М. Г. История Дагестана / М. Г. Гаджиев, О. М. Давудов, А. Р. Шихсаидов. – Махачкала, 1996.
4. Гусейнов, Г.-Р.А.-К. Желаемое – за действительное. Еще раз об этногенезе кумыков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www. kumukia.ru.
5. Гусейнов, Г.-Р. А.-К. Кумыки: протолингвоэтногенез / Г.-Р. А.-К. Гусейнов // Кумыкский энциклопедический словарь. – Махачкала, 2009.
6. Степанов, В. А. Эволюция и филогеография Y–хромосомы человека / В. А. Степанов, В. Н. Харьков, В. П. Пузырев // Вестник ВОГиС. – 2006. – №1. – Т. 10.
7. Юнусбаев, Б. Б. Популяционно-генетическое исследование народов Дагестана по данным о полиморфизме Y-хромосомы и ALU-инсерций / Б. Б. Юнусбаев. Автореф. дисс. … канд. биол. наук. – Уфа, 2006.

ГЕНОХРОНОЛОГИЧЕСКОЕ ДАТИРОВАНИЕ ЕВРЕЕВ ГАПЛОГРУППЫ E1b1b1

А. М. Тюрин
г. Оренбург, Россия

Summary. The times of most resent common ancestors (TMRCA) were calculated for clusters of haplotypes of the Y-chromosome haplogroupe E1b1b1. Results – 14-18 and 6 centuries AD, characterize Ashkenazi.

Keywords: Jewish, haplogroupe E1b1b1, TMRCA.

В последние годы форсированными темпами развиваются генетические исследования человека. Применительно к изучению его прошлого обособились три дисциплины: геногенеалогия, геногеография и генохронология, которые являются составными частями популяционной генетики. Они базируются на одном и том же массиве данных – генетических маркерах человека.

А. Алиев, автор публикации «О происхождении «еврейских» кластеров галогруппы E1b1b1 (M35)» [1] выполнил по базе данных E3b Cluster генохронологическое датирование общих предков (TMRCA) кластеров 37 и 67 маркерных гаплотипов линий гаплогруппы E1b1b1(M35) Y-хромосомы. ДНК-данные характеризуют евреев по мужской линии. Для четырех кластеров получены даты жизни их общих предков – 9–11 века, для других двух – 2–3 века н.э. Эти даты увязаны с историей евреев. Однако сегодня пока не решены некоторые важные методические вопросы генохронологического датирования. Главный из них – достоверное выделение кластеров гаплотипов, восходящих к общим предкам. По нашему мнению, автор названной публикации выполнил эту часть датирования некорректно. Поэтому он получил системно завышенные результаты. Мы эти же исходные гаплотипы разбили на кластеры другим способом. Соответствующие таблицы и исходные данные для датирования приведены в полном варианте нашего доклада [2].

Сегодня имеются массивы ДНК-данных (Adams S. M., Bosch E., Balaresque P. L., et al., 2008; Behar D. M., Thomas M. G., Skorecki K., et al., 2003; Hammer M. F., Behar D. M., Karafet T. M., et al., 2009), достаточно полно характеризующие евреев. Всего носителей гаплогруппы E среди коэнов – 7,0 %, израэлитов – 18,7 %. Это без их разделения на ашкенази и сефардов. Среди сефардов Испании 9,2 % носителей гаплогруппы E. Но носителей гплогруппы E1b1b1 среди коэнов и сефардов не выявлено. Среди израэлитов их 2,7 %. Данных

по левитам у нас нет. Таким образом, результаты датирования евреев гаплогруппы E1b1b1 характеризуют этапы формирования израэлитов ашкенази, самой многочисленной касты евреев.

Генохронологическое датирование евреев гаплогруппы E1b1b1 выполнено по 12 маркерным гаплотипам (DYS393, DYS390, DYS19, DYS391, DYS385a, DYS385b, DYS426, DYS388, DYS439, DYS389-1, DYS392, DYS389-2). Всего 240 гаплотипов. Скорость мутаций принята равной 0,002 на маркер на поколение. «Поколение» равно 25 годам. В гаплотипах линий E1b1b1*, E1b1b1a3*, E1b1b1c1* и E1b1b1c1a выделено 14 кластеров, 13 из них датированы. Общие предки 12 кластеров (94,4 % датированных) попали в период 14–18 веков н.э. Общий предок одного кластера – в 6 век н. э. Даты даны без учета погрешностей датирования. Результаты датирования пересчитаны в параметр, характеризующий количество тестированных евреев, датированные предки которых жили в конкретном веке (рис. 1).

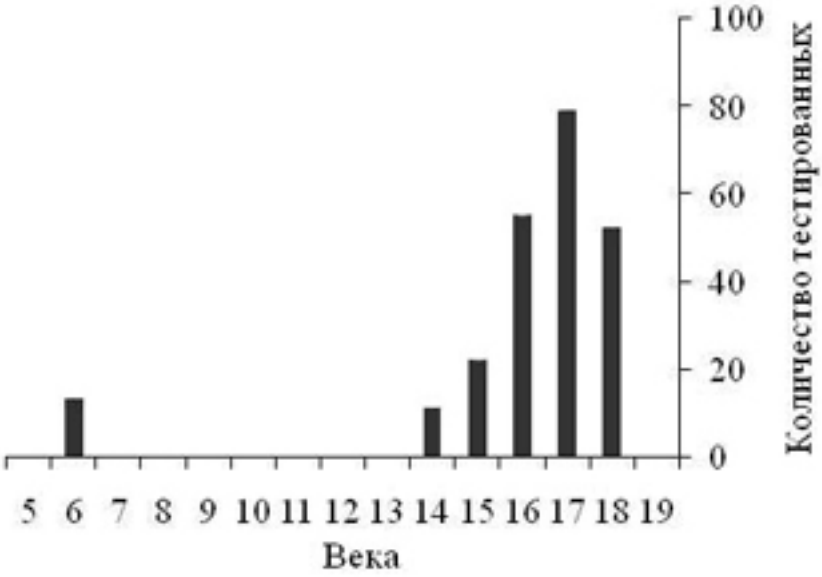


Рис. 1. Сводные результаты генохронологического датирования евреев гаплогруппы E1b1b1

По результатам датирования высказано следующее предположение. Начиная с 14 века с территории Византии, а затем Османской Турции существовало перманентное переселение некоторых соци-

альных групп на территорию Европы за пределы Балкан. Среди них были и носители рассмотренных линий гаплогруппы E1b1b1. Те из переселенцев, которые попадали в регион формирования, а затем проживания религиозно-этнической общности ашкенази, пополняли их общины. География линий гаплогруппы E1b1b1 такова, что вариант формирования кластеров от предков на территории Европы представляется маловероятным. Первичное формирование кластеров произошло на «родине» гаплогруппы E1b1b1, расположенной на территории Византии. Результат датирования общего предка кластера, попавшего в 6 век, пока не принят во внимание, поскольку не выполнен углубленный анализ (на основе формальных процедур обработки ДНК-данных) его достоверности.

Список использованной литературы

1. Алиев, А. О происхождении «еврейских» кластеров гаплогруппы E1b1b1 (M35) / А. Алиев // The Russian Journal of Genetic Genealogy (Русская версия). – Vol. 2. – № 1 (2010). http://rjgg.molgen.org/index.php/RJGGRE Popular Science Journals. http://rjgg.molgen.org/
2. Тюрин, А. М. Генохронологическое датирование евреев гаплогруппы E1b1b1. http://supernovum.ru/public/index.php?doc=136 Сайт Supernovum http://supernovum.ru Полный вариант доклада и результаты генохронологического датирования кластеров гаплогруппы E1b1b1 в табличном виде.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ХОЗЯЙСТВА И БЫТА ПРОТОЦИВИЛИЗАЦИИ БРОНЗОВОГО ВЕКА УРАЛО-КАЗАХСТАНСКИХ СТЕПЕЙ

М. А. Дёмин
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. In this article the comparative analysis of features of an agriculture and craft, ceramics, clothes, footwear, headdresses, ornaments, arms and transport is presented, the population Sintashta-Petrovka-Arkaim the culture known under the conditional name «the Country of towns», and Aryan peoples – ancient Iranians and Indians. The reasons of occurrence, disappearance and various estimations of a phenomenon of protocivilisation in the Ural-Kazakhstan steppes of a bronze age are considered.

Keywords: culture, agriculture, craft, ceramics, clothes, footwear, headdresses, ornaments, arms transport.

Образование так называемой «Страны городов» – группы укреплённых поселений рубежа III–II – начала II тыс. до н. э., остатки которых исследуются на юге Челябинской области, в прилегающих районах восточного Оренбуржья, Башкортостана и Северного Казахстана, было связано с освоением её населением осёдлого многоотраслевого хозяйства. Оно основывалось на отгонно-придомном скотоводстве, продолжении традиций рыболовства, некотором внимании к земледелию и почти полном отсутствии охоты.

При раскопках укреплённого поселения Аркаим были обнаружены множественные остатки хозяйственных объектов и инфраструктуры. Воссоздана оросительная система, включавшая головной арык, от которого тянулись грядки по 30–40 м в длину и по 2,5 м в ширину. Между последними располагались канавки, а в них росла трава, препятствовавшая испарению воды. При переполнении этих канавок вода сбрасывалась обратно в арык. Такая оросительная система занимала площадь 2–3 га. Обнаружены также остатки огородов, на которых выращивались лук, просо, туркменский ячмень.

Судя по найденным остаткам посуды, достаточно хорошо было развито гончарное дело. Для андроновской посуды характерно трёхчастное деление сосуда по вертикали. Некоторые горшки украшались налепными валиками и шишечками. Орнамент на сосудах был не только украшением – он имел магический характер, символизировал богатство, изобилие содержимого. В данные чертах видно сходство андроновской посуды с гончарными изделиями индоариев. На глиняной посуде сохранились многочисленные отпечатки растительных и шерстяных тканей.

Одежду в племенах андроновской культуры изготавливали из шерстяных тканей, меха и кожи, в качестве же застёжек использовали костяные пуговицы. Нитки для ткани пряли из шерсти животных и пуха. Женская одежда состояла из длинного прямого платья, с длинными и довольно широкими рукавами, доходившими до запястья, и с круглым вырезом горловины. Пояс, которым оно подвязывалось, украшался прикреплёнными к нему амулетами из просверленных зубов зверей. Разрез одежды вокруг шеи украшался стеклянным бисером, на грудь нашивали круглые бляхи. Одежда была окрашена органическим красителем в ярко-красные тона.

Стандартный набор украшений, которые носили женщины андроновской культуры, содержал пару серег или височных колец, бусы

на щиколотках, один-два браслета и несколько бляшек на груди. Парадный туалет включал пару височных колец, иногда в сочетании с серьгами, на голове в редких случаях была диадема в виде обруча, таковые же использовались и в качестве гривны. На шею одевалось нескольких рядов соединённых на концах бус и ремешков с бусами.

Подобные костюмы и украшения представлены и в данном «Авестой» описании иранской богини Анахиты, одетой в бобровую шубу и рубашку, подпоясанную богато украшенным поясом. У индоиранцев плетёный пояс был знаком принадлежности к социальной группе и завязывался определённым образом при обряде посвящения.

Женщины заплетали волосы в две косы, спускавшиеся ниже пояса. В косы вплетались низки бус с подвешенными продолговатыми бронзовыми бляшками. Такую же прическу до сих пор носят женщины на Памире и в некоторых районах Индии. В «Авесте» арии описываются как высокие светлокожие и светловолосые люди, чьи женщины белые и светлоглазые, с длинными светлыми косами. Причёска мужчин андроновской культуры неизвестна.

Обувь андроновцев представляла собой кожаные сапожки с высокими голенищами, без каблука, сшитые сухожильными нитками и обвязанные выше щиколотки шнурком с нанизанными бронзовыми бусами. Такая обувь употреблялась как мужчинами, так и женщинами по всему андроновскому ареалу. Сапожки – вполне возможно, именно этого типа – носили, согласно «Авесте», иранские божества Анахита и Вайю.

Головными уборами андроновцам служили вязаные шерстяные шапки с высоким коническим верхом, по покрою аналогичные колпакам. Именно колпак из кожи овцы, согласно «Авесте», входил в костюм зороастрийца.

Таким образом, костюм и украшения, женская причёска, головной убор, обувь, сближают племена андроновской культуры с индийцами и иранцами, и делают их облик разительно отличающимся от других этнических групп Азии.

Жители Аркаима успешно обрабатывали камень, знали секрет легирования. Из вулканических пород они производили молотки и наковальни для горячей и холодной обработки металлических изделий. Кремень и яшма служили материалом для наконечниов стрел и копий, а кварциты и базальты – для боевых топоров. Достижения жителей Зауралья в области металлургии, обусловленная его мощной медно-рудной базой послужили основой для быстрого хозяйственного освоения края.

Не что иное, как превращение Урала в центр металлургии и металлообработки, и способствовало, по мнению ряда исследователей, тому, что здесь возник очаг культурогенеза. Вблизи поселений синташтинского комплекса было несколько небольших, но легко доступных и богатых медных рудников. Население всех протогородов этой группы активно занималось металлообработкой. Отмечается её преемственная связь с Карпатским металлургическим районом, кризис и миграция жителей которого на восток была обусловлена растущей засушливостью климата.

На всех исследованных синташтинских крепостях найдены следы многочисленных пожаров и перестроек. Все центральные воинские могилы ограблены ещё в древности. Это свидетельствут о нестабильной обстановке в регионе. Именно необходимость защиты рудников, по мнению Е. Е. Кузьминой, обусловила начало возведения крепостей, каждая из которых в то же время являлась и производственным центром. Необходимость организации общественных работ для ссооружения укреплений, разработки рудников и обработки металла привела к выделению в общине социальной группы, которая выполняла функции организаторов и распространителей, осуществлявших обмен металла. Судя по всему, эта же группа выполняла и военные функции. В погребения знатных воинов наряду с оружием помещались инструменты и предметы, относящиеся к металлургии и металлообработке: куски руды и песты для их дробления, шлаки, литейные формы, наковальни, слитки меди. Это указывает на совмещение представителями данной социальной группы военных функций с производством и сбытом металла.

Успехи металлургии обусловили и значительный прогресс в создании новых вооружений. Именно в Южном Зауралье были найдены пока единственные в Северной Азии топоры-клевцы и древнейшие из дошедших до наших дней бронзовые стрелы.

В число археологических находок, сделанных на территории андроновской культуры, входят многочисленные остатки составных луков и втульчатых стрел. Таковые явились инновацией, принесённой индоиранцами на Передний Восток (царь Митанни Тушратта послал луки в подарок египетскому фараону Аменхотепу III, а три колчана с 90 стрелами – Аменхотепу IV). В более раннее время в Передней Азии на протяжении многих веков господствовали листовидные черешковые типы стрел. Судя по всему, втульчатые стрелы попали в этот регион с территории, где были изобретены – из евразийских степей. Они входили в колчаны воинов петровской эпохи, а в эпоху поздней бронзы распространялись скотоводческими племенами

в земледельческие оазисы юга Средней Азии. Окончательное развитие втульчатые стрелы получили у саков и скифов, во время своих переднеазиатских походов вновь познакомивших с ними Ближний Восток.

Ираноязычные народы долго сохраняли представление о божественном происхождении оружия. Квинт Курций Руф (История Александра, VII, 8, 17–18) изложил легенду о небесных дарах, ниспосланных сакам: «Для земледельцев – плуг и ярмо быка, для воинов – копье и стрела, для жрецов – чаша». Прямое соответствие этому обнаруживается в рассказе Геродота (История, IV, 5–7) о скифских царях, хранящих упавшие с неба в огне золотые дары: плуг, ярмо, секиру и чашу. Отзвуком этих легенд является распространённое у народов Кавказа нартовское сказание об упавшем с неба золотом оружии. Археологические реалии, отражающие формирование этих мифологических представлений о божественном оружии, ярко представлены в памятниках материальной культуры XVII – XVI вв. до н.э. степей Евразии.

На территории Южного Зауралья найдены древнейшие из сохранившихся до наших дней следы и остатки классических колесниц, имевших колёса со спицами. Эти и иные артефакты позволяют считать, что колёсный транспорт получил в андроновской среде значительное распространение. Найдены изображения повозок и колесниц на петроглифах Казахстана и Средней Азии и на андроновском сосуде, остатки колесниц, множество глиняных моделей колёс, костяных псалиев, скелетов и костей упряжных животных. Воссоздаются два типа экипажей: легкие одноосные колесницы, имеющие колёса со спицами и тяжёлые повозки с цельными колёсами. Ведические арии также пользовались грузовыми повозками двух типов: большой прочной четырёхколесной (indranasa) и более простой двухколесной с неподвижной осью (dksa), а также боевыми колесницами (ratha).

Наличие двухколёсных колесниц выявлено по отпечаткам и остаткам колёс в канавках, вырытых на дне могил, в могильниках Зауралья – в Синташте, Каменном Амбаре и др., а так же в Северном и Центральном Казахстане. В Сатане реконструирована прямоугольная рама кузова, найдены и костяные гвозди от спиц. В Синташте по данным раскопок восстановлено колесо диаметром 0,9–1 м предположительно с 10–12 спицами. Расстояние между колёсами на оси, очевидно, составляло 1,2 м. Эти раннеандроновские колесницы на данный момент принято считать древнейшими.

В обширном ареале степей от Микен до Казахстана археологи выделяют новокумакский хронологический горизонт. К нему отно-

сится целый пласт памятников Северного Казахстана и Урала, которые были открыты ранее Г. Б. Здановичем и определёны им как раннеандроновский петровский тип.

Колесничный комплекс представлен в петровских и синташтинских погребениях в полной мере: колесницы, захоронения двух коней и псалии. На Дону известна лишь одна находка колеса в Почаевском кургане, захоронения пар коней отсутствуют, вместо них в погребениях представлены лишь черепа и ноги животных, а также псалии. На Волге также известна пока лишь находка колеса в кургане в Утевке, там же и в Потаповке встречаются захоронения пар коней, но чаще всего – только черепа, ноги коней и псалии. Такое соотношение находок допускает предположение, что именно Урал был центром распространения колесниц и их культа.

В двадцати семи (14 % от общего числа) погребениях Урала обнаружены погребения коней, колесничные комплексы, следы колёс, псалии. Это большие, как правило, центральные могилы со сложными подкурганными сооружениями и захоронениям взрослых мужчин, при которых оставлены наборы вооружения, состоявшие из стрел, сложных луков, топоров, копий, кинжалов, булав. Вместе с оружием в этих погребениях обнаруживаются и орудия труда – тёсла, иногда стамески. Исходя из этого, можно сказать, что воины были одновременно и плотниками – мастерами, изготовлявшими колесницы.

Интенсивное развитие металлургии, распространение лёгких и быстрых боевых колесниц и формирование слоя вооружённых бронзовым оружием воинов-колесничих детерминировало социальные сдвиги. В андроновском обществе до этого времени не было особых признаков социальной дифференциации. Поселения состояли из больших, примерно одинаковых домов, предназначенных для многолюдных, неразделённых семей, инвентарь в захоронениях был также примерно одинаковым. Однако затем появились воины-колесничие, которые оставили свои племенные обязанности и связи и примкнули к воинственным вождям, которые повели их на ограбление других. Новое оружие из бронзы и быстрые колесницы позволяли этим отрядам совершать неожиданные набеги и нападения, убивать и рассеивать тех, кто решался оказывать сопротивление, захватывать добычу и угонять скот. Вскоре военизированная элита установила свой контроль над хозяйственными отношениями и мирным населением. Консолидируя родоплеменные общности под своей властью, она способствовала формированию более однородной этнической среды и образованию протоцивилизации с крупными укреплёнными посёлками.

На основе этих и других сведений и выводов о материальной культуре «Страны городов» и отражении в ней уровня развития общественных отношений её центральный памятник – Аркаим считается правомерным характеризовать как, во-первых, формирующийся город (квази- или протогород) а во-вторых – как центр государственности номового типа, находящегося на стадии формирования. Другие поселения XVIII–XVI вв. до н. э. Южного Урала можно оценивать аналогично – как систему формирующихся номовых государств, которые развивались в условиях степной экосистемы и имели множество существенных особенностей, предопределявших их существенное отличие от классических оазисных цивилизаций Древнего Востока.

Е. Е. Кузьмина, а также некоторые другие специалисты, отрицает предположение о том, что Аркаим был культовым центром. Согласно их точке зрения Аркаим – это рядовой поселок со следами производственной деятельности. По данным ряда более поздних исследований, численность населения укреплённых посёлков первоначально была завышена в несколько раз, следы имущественной стратификации в них не явственны, металлообработка ещё очень примитивна. То, что в погребениях воинов наряду с оружием найдены плотничьи и кузнечные инструменты, говорит об отсутствии ремесленной специализации. Обилие погребального инвентаря и богатые жертвоприношения животных отражают лишь высокий социальный статус воинов-колесничих. Сходной была и картина общественного строя ведических ариев – престижными являлись занятия войной, металлургией, плотничеством, ткачеством и поэзией. В связи с последним следует указать на то обстоятельство, что в андроновской культуре, в отличие от катакомбной и абашевской, не обнаружены жрецы-певцы, хотя в ней значительно ярче отражён культ коня и колесницы.

Таким образом, цивилизация в Урало-Казахстанских степях не сложилась. Это было обусловлено целым комплексом причин, в первую очередь, экологического характера. Тем не менее, петровско-синташтинско-аркаимские памятники являются убедительным свидетельством того, что степные народы не стояли в стороне от главной линии развития человечества. В сложных для общественного прогресса условиях степной экосистемы ими создавались уникальные материальные и духовные ценности. В качестве причины кризиса синташтинской культуры Г. Б. Зданович указал на чрезмерный рост численности населения «Страны городов» и усиление засушливости климата. В этих условиях местные поселенцы не могли обеспечивать

себя жизненно необходимой продукцией, поэтому большая их часть была вынуждена эмигрировать.

Некоторые археологические открытия позволяют говорить о миграции части степных племён с севера через Южный Урал в Среднюю Азию. Они, возможно, отражают ранний этап миграции ариев на юг. И. М. Дьяконов высказывал предположение о ранней миграции части индоиранцев с их европейской прародины и оседании их в Средней Азии. Та же идея была сформулирована Т. Барроу, который исходил из того, что в ведийском языке много лексики, заимствованной из языков аборигенов Индии, а в иранском языке она отсутствует. Это может означать, что иранцы сменили родственное индоиранское население, пришедшее ранее.

Первая волна мигрировавших андроновцев уже на новокумакском этапе достигла Зеравшана. Пока неизвестно, прошли ли они дальше и вступили ли в пределы Индии. Также не ясно, был ли их язык нерасчленённым индоиранским, или ещё на прародине их предки разделились на кафиров, индоариев и протоиранцев. Исходя из параллелей в религиозно-мифологических представлениях, культа коня и колесницы, выделившемся слое воинов-колесничих, общим наборам вооружений к XVII в. до н. э., культура отдельных индоиранских племен была ещё очень сходна.

ОСОБЕННОСТИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДА САХА

Т. Т. Курчатова
Якутский государственный университет им. М. К. Амосова, г. Якутск, Россия

Summary. People of Sakha had northern way of cattle – raising and house – breeding, which is characterized with long wintering, seasonal migrating and break up settling. All these peculiarities predetermined yakut settles and houses. Clothes of yakut men were not only warm and comfortable but they also protect them and they were decorated with different ornament which had cultural meanings.

Keywords: cattle – raising. Allaasy. Seasonal settles. Fur and leather clothes.

Якуты как народность сформировались на территории Центральной Якутии. Пришлые скотоводы произвели определенные из-

менения в хозяйственной жизни региона – привели с собой лошадей и коров, организовали сенокосно-пастбищное хозяйство в Якутии.

На территории Якутии сложилась уникальная материальная культура народа, имеющая в своей основе южносибирскую, тюркскую платформу, но существенно изменившаяся под влиянием автохтонной этнической среды, так и в связи с дальнейшим ее приспособлением к местной природной среде [3. С. 13].

В конце XIII в. предки саха имели развитую, приспособленную к арктическим условиям систему комплексного хозяйства, основой которого был северный вариант скотоводства и коневодства. Его отличительные особенности – раздробленность расселения, аласный (хуторской) тип хозяйствования, преобладание коневодства над разведением рогатого скота, длительная зимовка, особый режим сезонных перекочевок [1. С. 62].

Особенностью поселения народа саха являлось деление по сезонно-хозяйственному признаку: зимние «кыстык» и летние «сайлык», были еще и осенние жилища – «отор», где предки саха жили после окончания летнего сезона перед переходом на зимний, и весенние жилища – «саahыыр».

Одним из древних типов жилищ якутов является балаган. Это – невысокая, вытянутая в длину четырехугольная постройка из стоячих, несколько наклонных бревен, с плоской земляной кровлей. Для утепления стены обмазывали глиной, смешанной с коровьим навозом. Для этой же цели жилище окружали земляной завалинкой. Печь камельковая находилась на северной половине дома в углу. Вдоль стен располагались нары. Дверь выходила на восток. Юрты-балаганы XVII – начала XVIII веков обычно не имели окон. Единственное отверстие – оно же дымоход – делалось в середине постройки, где размещался очаг. Скот якуты держали прямо в юрте. Хлев – хотон – отделялся от жилой части только тонкой перегородкой.

Сезонным летним жилищем якутов являлся многоугольный (6–8) срубный дом – ампаар дьиэ. Нижние венцы сруба до 6–8 возводились вертикально, затем, постепенно суживаясь, переходили в земляную, слегка выпуклую крышу. Открытый очаг находился в центре жилища.

В летнее время большая богатая семья проживала в стационарной (не разборной) урасе. Считается, что ураса самая древняя форма якутских жилищ. Устройство урасы было несложно: длинные, наклонно поставленные жерди опирались на круглый остов – обруч. Столбы внутри урасы и лежащий на них обруч покрывались резным орнаментом, нанесенным якутским ножом. Ураса покрывалась бере-

стой. Изнутри их окрашивали в красновато-коричневый цвет отваром ольховой коры. Дверь делалась в виде берестяного занавеса, вышитого различными узорами. Для прочности бересту вываривали в воде, затем скоблили ножом верхний слой и сшивали тонким волосяным шнуром в полосы. Внутри урасы вдоль ее стен, также как и в других жилищах, сооружались нары (ороны). Посередине строения находился очаг. Пол был земляной. В берестяной урасе в жаркую погоду было прохладно.

Таким образом, с приходом на новое место жительства народ саха научился строить себе сезонные жилища в соответствии, прежде всего, с природными условиями – суровая зима и жаркое лето.

В XVII–XVIII вв. основным материалом для одежды были шкуры домашнего скота и лесного зверя. Летнюю и домашнюю одежду шили из ровдуги и кожи, зимнюю и нарядно-обрядовую из меха. Шкурки белки, зайца, соболя и лисы использовали в нижней промежуточной одежде, где мех располагали волосяным покровом внутрь. В верхней одежде мех соболя, рыси, лисы и бобра располагали покровом наружу. Шубы шили из длинноворсного меха лисы, песца, волка, росомахи, оленя и т. д. [8. С. 154].

К видам старинной наплечной одежды якутов относятся: рубахи из ровдуги и материи; пальто (сон) без подклада из шкур и с меховым подкладом, покрытые ровдугой или материей; короткая меховая дошка, типа куртки, из шкур домашних животных шерстью наружу; шубы ровдужные меховые, суконные; меховые дохи, тулупы [2. С. 31].

По фольклорным данным известно, что к числу самой древней верхней одежды якутов относилась шуба с орлом и шапка с рогами и султаном, а также сон-тангалай [5. С. 8].

Сон-тангалай (однобортная шуба, наподобие кафтана) с лировидными мотивами связана с культом лебедя. Одевала ее только замужняя женщина. Если невеста выезжала в дальний улус к жениху, по поверьям, она должна была оставлять через каждые девять олохов (остановок) Духу местности тангалай сон, чтобы избежать всяких неприятностей по дороге. Эта одежда применялась и как погребальная [6. С. 30].

Бууктаах сон – это шуба с меховой оторочкой. Ее одевали невеста, женщина при различных ритуалах, благословитель на ысыахе. Этот подбитый мехом сон шили из красного, черного и зеленого сукна или цветной парчи. На груди располагалось украшение – оберег, по бокам – набедренные украшения. Спину украшал узор на подобие сэргэ – коновязи.

Наиболее распространенными и общими для мужчин и женщин, богатых и бедных являлись шапки – меховые капоры с круглым верхом. Второй тип головного убора представлен шапками с двумя рожками. Шапки с рожками носились с поднятыми наушниками. Эти шапки одевались и зимой и летом. При всей общности мужские и женские шапки имели и существенные различия. Как правило, у мужских шапок отсутствовал вертикальный холм между рожками [4. С. 55].

По материалам шитья старинная якутская обувь делится на три вида: обувь из скотской кожи, обувь из оленьей и лосиной ровдуги и меховая обувь из конских, лосиных и оленьих камусов. Обувь можно также разделить на праздничную ровдужную обувь – изящный трапециевидный покрой, на кожаную обувь – слегка облегающую, на меховую обувь – прямоугольный, не облегающий.

Своеобразными видами одежды якутов XVIII века были натазники и ноговицы, которые заменяли брюки, но кроились отдельно и представляли как бы два самостоятельных вида одежды. Ноговицы, наколенники надевались на ноги от щиколоток до бедер или выше колен. Парными ровдужными шнурками спереди и сзади они привязывались за специальные металлические кольца или шнурки, пришитые на нижних краях натазников.

Все предметы одежды богато орнаментировали, орнамент включал в себя геометрические, растительные и зооморфные мотивы, иногда их комбинацию. Декор одежды якутов имел культовое значение и выполнял функцию оберега. Композиционная структура декора одежды диктовалась представлением якутов о вертикальном строении трех миров. Верхняя часть костюма представляла собой Верхний мир – круглые бисерные розетки и металлический диск («солнце») на головных уборах и нагрудных украшениях женщин. Плечевое изделие и рукавицы обильно украшались лирообразным орнаментом (стилизованный образ домашнего рогатого скота или растительный орнамент), что символизировало Средний мир. Украшения обуви символизировали Нижний мир – «древо жизни», корнями уходящее в землю.

Таким образом, одежда народа саха в традиционное время должна была соответствовать природно-климатическим условиям, быть прочной и практичной, т. е. удобной для выполнения самой разнообразной работы. Декор одежды соответствовал мировоззрению народа.

Особенности материальной культуры саха показывают приспособление народа к природным условиям, к окружающей среде, к соответствующей социальной жизни.

Список использованной литературы

1. Борисов, А. А. Старинное якутское хозяйство и общество / А. А. Борисов // Народ Саха от века к веку: очерки истории. – Новосибирск: Наука, 2003.
2. Гаврильева, Р. С. Одежда народа саха. Конец XVII середина XVIII века / Р. С. Гаврильева. – Новосибирск, 1998.
3. Гоголев, А. И. История Якутии. Якутск (Обзор исторических событий до начала XX в.) / А. И. Гоголев. – Якутск, 1999.
4. Константинов, И. В. Материальная культура якутов XVIII в. (по материалам погребений) / И. В. Константинов. – Якутск, 1971.
5. Носов, М. М. Художественные бытовые изделия якутов XVIII – начала XX веков / М. М. Носов. – Якутск, 1988.
6. Петрова, С. И. Традиционная одежда и мировоззрение наших предков / С. И. Петрова. – Якутск, 1999.
7. Серошевский, В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования / В. Л. Серошевский. – М., 1993.
8. Энциклопедия Якутии. – М., 2000.

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДРЕВНЕЙ МОРДВЫ НА МАТЕРИАЛАХ ТОПОНИМИКИ ПЕНЗЕНСКОГО КРАЯ[1]

С. В. Кольчугина
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. Given article is devoted to economic activities of ancient Mordvins in territory of the Penza edge. The basic source of the information here are traditionally archeological excavations, however they can and should be added by semantic researches.

Keywords: semantics, semiotics, toponymics.

В пензенском крае древняя мордва селилась с середины II в. н.э. в долинах рек Оки, среднего течения Волги, Цны, Мокши и Суры. Это была местность с плодородной землей, богатый густыми лесами, реки изобиловали рыбой. Вероятно, обилие лесов произвело неиз-

1 Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Архетипы в мифологических представлениях народов Поволжья», проект 09-03-28-303 а/в.

гладимое впечатление на пришлое население, что отразилось в массе топонимических примеров. В частности, можно привести следующие: Вертуновка (село в Бековском районе), Вирга (правый приток Атмиса, бассейн Мокши) – вирхьть значит «лес» (мордва-мокша), Липерка (озеро под Наровчатом) – от мордовского слова лепе (ольховое), Пичелейка (правый приток Няньги, бассейн Узы и Суры) – дословно «сосновая речка)», Поим (Правый приток Вороны, бассейн Хопра) – «Осиновка» и т.д. [5. С. 44, 46, 118, 120]. Все это наложило отпечаток на характер хозяйственной деятельности древней мордвы. Основным занятием жителей было лесное скотоводство, о чем свидетельствуют в основном археологические находки – большого количества костей домашних животных: лошадей, коров, свиней, овец [3. С. 349–350]. В местной топонимике обнаружено лишь одно свидетельство подобного занятия: название озера в Белинском районе – Учань-Ваяма – местная мордва-мокша переводит как «овцы утонули». Косвенно, правда, сюда можно отнести и имя Понура (правый приток Атмиса, бассейн Вороны) – на мордовском языке пона значит «шерсть» [5. С. 120, 154].

В конце I тысячелетия н.э. на первое место вышло земледелие. Находки сельскохозяйственного инвентаря в могильниках и поселениях мордвы до середины I тысячелетия н.э. крайне редки и носят единичный характер. До VI в. н.э. основными орудиями в земледелии были мотыжка и лесорубный топор, свидетельствующие о подсечно-огневом способе земледелия. Древняя мордва расчищала лесные массивы, сжигала древесину, обрабатывала освободившиеся от леса участки и занималась выращиванием на них сельскохозяйственных культур. Наиболее распространенными среди них были ячмень, рожь, полба, горох, просо, конопля [1. С. 60; 4. С. 489]. Места конопляных урожаев также фиксировались в народной памяти: Конитейка (левый приток Юлова, бассейн Суры), Мошля (правый приток Вороны, бассейн Хопра) – производные от мордовских слов кансть и мушко, обозначавших данное растение. [5. С. 81, 101].

После VI в. древняя мордва переходит уже к пашенному земледелию. По-прежнему развивалось скотоводство. Большим подспорьем в хозяйстве была охота, лесные промыслы и бортничество. Особенно много встречалось названий, связанных именно с последним промыслом. Так, правый приток Мокши назывался Медаевка, а правый приток Суры в ее верховьях – Метлей [5. С. 97]. По-видимому, эти названия происходят от мордовского медь («мед») и обозначают места хороших бортных урожаев. Это занятие являлось весьма почетным, что было обусловлено местом алкогольного напитка на основе

меда – пуре – в обрядовой культуре мордвы [2. С. 362]. С медовым промыслом связано обязательное фиксирование местонахождения липового леса (например, Пяша, правый приток Хопра) [5. С. 122]. Технология приготовления пуре была очень тонкой, основанной на брожении меда с зерновым солодовым суслом, сильно сдобренным хмелем. В результате малейшая неточность приводила к накоплению в напитке вредных сивушных спиртов, присутствие которых маскировалось приятным медовым ароматом. Чтобы этого избежать, необходимо было выдержать определенное время пуре только в липовых бочонках, поскольку именно это дерево хорошо адсорбирует вредные вещества [6. С. 94].

Топонимика обозначает и места сбора грибов (Фанговская лощина, торфянник в Земетчинском районе), и рыбной ловли (левый приток Хопра Колышлей), и географию охоты: на гусей – Каргалейка (правый приток Вада, бассейн Мокши), на белок – Урлейка (правый приток Веж-Няньги, бассейн Няньги, Узы и Суры), на лосей – Сярда (село в Белинском районе) [5. С. 71, 79, 152, 154].

Таким образом, топонимика Пензенского края представляет хозяйство древней местной мордвы многоотраслевым, в основе которого были земледелие, скотоводство и начавшееся отделяться от земледелия ремесло.

Список использованной литературы

1. Гошуляк, В. В. История Пензенского края: в пяти книгах. – Кн. 1 / В. В. Гошуляк. – Пенза, 1995. – 148 с.
2. Козлова, Т. А. Место традиционной пищи в обрядовой культуре мордвы / Т. А. Козлова //Социально-демографические проблемы Поволжья в этническом измерении: материалы Всероссийской научной конференции (г. Саранск, 22–23 мая 2007 г.). – Саранск, 2007. – С. 360–362.
3. Пензенская энциклопедия. – М., 1995. – 758 с.
4. Первушкин, В. И. Этническая история мордовского и татарского народов в составе Российского государства: на примере Пензенского края / В. И. Первушкин // Исторические записки: Межвузовский сборник научных трудов. – Вып. 5. – Пенза, 2001. – С. 494–520.
5. Полубояров, М. С. Мокша, Сура и другие…: Материалы к историко-топонимическому словарю Пензенской области / М. С. Полубояров. – М., 1992. – 199 с.
6. Похлебкин В. В. История русской водки / В. В. Похлебкин. – М., 2007. – 269 с.

БАШКИРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ

Е. Д. Жукова
Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, г.Уфа, Башкортостан, Россия

Summary. National costume is the most valuable monument of national art. Women's costume is diverse and has lots of detail. National bashkir costume allow us study culture of this nation.

Keywords: evolution of costume, organization of costume, cut, decoration, element of costume

Костюмы народов Башкортостана весьма условно можно разделить на три группы: связанные с тюркскими обычаями, претерпевшие сильнейшее влияние переселенческих культур и сохраняющие собственно местные традиции. Причем деление это не совпадает с этническим, так как даже у одной народности можно проследить различие в костюмах родов, проживающих на значительном удалении друг от друга.

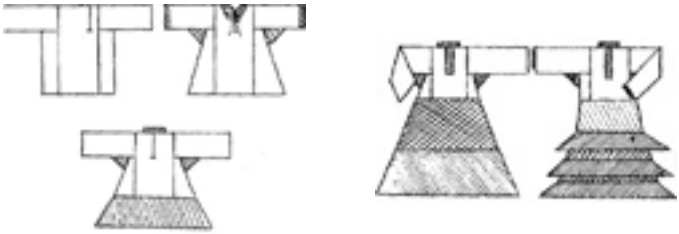


Рис. 1–2. Эволюция башкирского костюма

Башкирский национальный южноуральский костюм формировался на протяжении более десяти веков и впитал в себя особенности покроя верхней одежды кочевых народов южной Сибири и Центральной Азии.

Национальный башкирский костюм не однороден и не закончил свое формирование и в наши дни. Нас же в большей степени интересуют общие принципы организации этого костюма.

Одежда женщин у всех народов отличается богатством декоративной отделки. Основу башкирского женского костюма составляет нательное платье (кулдэк) с оборками, украшенное тканым узором и вышивкой. Оборки, манжеты, защипы на груди появляются на пла-

тьях лишь в начале XX столетия. Сохранившиеся старинные платья, находящиеся в коллекции Национального музея Республики Башкортостан, выполнены из беленого холста, украшены тканым узором и вышивкой. Они имеют целый стан, боковые клинья, широкие проймы, большие квадратные ластовицы. Отложной воротник обычно выполнялся из фабричной, более мягкой ткани (сатина, ситца), а нагрудный разрез скреплялся шнурком. Подол и рукава окаймляют красные полосы браного узора, а красный сатин воротника расшит счетной гладью. Способ сшивания деталей говорит о том, что платье изготовлено не менее полутора веков назад.

Туникообразный покрой одежды – самый распространенный в национальном костюме народов края. Самобытность каждого отдельного костюма складывается по мере развития этноса. Об этом свидетельствует и эволюция башкирского женского платья. В процессе его формирования к XVIII в. чуть ниже талии пришивается присборенный ситцевый или сатиновый подол, т. к. узкий домотканый холст не всегда позволял выполнить платье необходимой длины.

Рис. 3. Башкирский национальный женский костюм

Полная замена покупными тканями домашнего холста внесла новые коррективы в покрой. Линия шва, соединяющая юбку и верхнюю часть платья, перемещается на талию, а оборка сохраняется и развивается лишь как декор. Под платьем носили шаровары (ыштан) традиционного тюркского покроя. На платье надевался камзол, расшитый позументом и серебряными монетами. В северной части территории современного Башкортостана распространились расшитые фартуки (алъяпкыс). Своим появлением алъяпкыс обязан выполняемой по хозяйству работе, но постепенно он превращается в нарядный элемент одежды.

Женский камзол с одинаковым приталенным покроем распространен практически по всей местности проживания башкир. Отличается лишь его отделка.

Особое место в народном гардеробе башкирских женщин занимали распашные бишмэты (север) и елэны (юг) из однотонного сукна. Обычно они декорировались монетами, аппликацией и позументом. На более поздних образцах появляются «эполеты». Елэн и бишмэт имеют общие особенности покроя и относятся к тюркским традиционным прямоспинным покроям. Елэн более расклешен по подолу и удлинен почти до щиколоток.

Головной убор женщины прежде всего подчеркивал ее социальный статус, семейное положение. Девушки до замужества носили круглые шапочки (такыя), колпачки шитые и вязаные. Пожилые женщины поверх колпака ила стеганой шапочки (тупый) надевали хлопчатобумажный платок (яулык). В зажиточных семьях женщины носили высокие шапки из ценных мехов (камсат бурек). Убором молодых женщин служили яркие покрывала, белые вышитые. Самобытно выглядят шлемовидные шапочки с затылочной лопастью (кашмау). Их украшали по шлему коралловой сеткой и подвесками, лопасть расшивалась бисером и раковинами-каури. Доходящие до бровей подвески на шлеме скрывали половину женского лица, лопасть закрывала роскошные косы – дабы не служили соблазном. Кашмау как нельзя лучше иллюстрирует следование законам шариата в быту, определившим женщину как сосуд греха.

Одним из значимых элементов костюма женщин были нагрудники, прикрывающие разрез платья. Форма нагрудника в разных местностях не одинаковая от треугольного до округлого, от короткого до длинного, доходящего до бедер. Однако все они служат одной цели: оберегать от проникновения злых духов, а попутно прикрывать все ту же греховную суть женщины.

Украшения женщин (различного рода серьги, браслеты, перстни, накосники, застежки) изготавливались из серебра, кораллов, бисера, монет. Бирюза, сердолик, кораллы играли роль амулетов.

Довольно разнообразной была обувь. Сапоги носили и женщины и мужчины. Голенища таких сапог выполнялись из кошмы и пришивались к кожаному башмаку. Пяточки женских и детских сапог расшивались узором. Сапоги для девочек богато украшались аппликацией. Летом на шерстяные онучи надевали лыковые лапти или кожаные башмаки. Наиболее состоятельные люди имели мягкие кожаные сапожки, ичиги, одеваемые с калошами и башмаками. Валяная обувь у башкир появляется только с середины XIX в. в процессе перехода к оседлой жизни.

Традиционными цветами, использующимися в башкирской национальной одежде, являются природные красные, коричневые, желтые, зеленые. Синий, розовый, лиловый цвета тканей – ввозимые, а потому и менее распространенные.

Народный костюм – ценнейший памятник народного творчества. В единый художественный ансамбль национальной одежды включалось искусство кроя, узорного ткачества, вышивки, аппликации, обработки кожи, металла и многое другое. Костюм является и богатейшим материалом для изучения этноса, его связей с другими народами, что возможно проследить и на примере костюмов народов Урала.

Список использованной литературы

1. Багуманова, М. Башкирская национальная одежда / М. Багуманова // Ватандаш. – 1999. – № 9. – С. 67–72. – На башк. яз.
2. Клемент, Л. Его величество Костюм: [О нац. костюмах нар. Башкортостана] / Л. Клемент // Рампа. – 2002. – № 7/8. – С. 16–17.
3. Никонорова, Е. О некоторых особенностях башкирского женского костюма XV–XVIII веков / Е. Никонорова // Башкирский край. – Уфа, 1996. – Вып. 7. – С. 42–57.
4. Традиции башкирского народного искусства в современной одежде: Сб. статей / АН СССР, УрО БНЦ, Ин-т истории, яз. и лит., Мин-во культуры БАССР. – Уфа, 1988. – 104 с.
5. Шитова, С. Н. Башкирская народная одежда / С. Н. Шитова; отв. ред. Н. В. Бикбулатов. – Уфа: Китап, 1995. – 239 с.: ил.
6. Шитова, С. Н. Народная одежда и украшения // Башкирское народное искусство / С. Н. Шитова, Е. Е. Никонорова; под общей ред. С. Шитовой. – Уфа, 2002. – С. 269–357.

О НЕКОТОРЫХ СХОДСТВАХ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НАСЕЛЕНИЯ ПРИУРАЛЬСКОЙ «СТРАНЫ ГОРОДОВ» С ВЕДИЙСКИМИ И АВЕСТИЙСКИМИ

Р. Н. Шабнов
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. In article it is told about culture of «the Country of towns», reflecting model of a universe and the employee not economic, but to the ritual purposes. Arkaim located in the Chelyabinsk area is in detail described.

Keywords: «the Country of towns», Arkaim, mandala, mythology.

В Центральной Евразии приблизительно в III–II тысячелетиях до н. э. отмечается формирование мощного очага развития культуры. Известно, что границы его распространения охватывают Приишимье и Притоболье. Согласно выводам большинства специалистов главную роль в культурном подъеме играли индоевропейские, преимущественно индоиранские племена.

За центром этого очага культурогенеза закрепилось условное название «Страны городов». В настоящее время к нему относится территория Челябинской области, и отчасти – территории Оренбургской области, Башкирии и Казахстана. Этот район является территорией синтаншинской археологической культуры, но имеет ряд признаков других культур. Из этого можно предположить, что здесь происходило смешение различных этнических потоков населения. Именно здесь впервые за всю историю степей Евразии в крайне жёстких климатических условиях возникли небольшие, но тщательно спланированные поселения с мощными оборонительными стенами, оцениваемые частью исследователей как протогорода. Более двух десятков этих крупных поселений раскинулись почти на 400 км с севера на юг вдоль восточного склона Уральского хребта и на более 100 км с запада на восток. Достигнутое к данному времени состояние изучения археологических источников обусловливает возможность их датировки XVIII–XIX в. до н. э.

Протогорода располагались на расстоянии 40–70 км друг от друга на возвышенностях по берегам рек. Вокруг каждого из них имелась освоенная территория, радиусом около 20–30 км, в которой располагались неукрепленные поселки, стоянки скотоводов, рыболовов, медные рудники.

Данные археологии говорят о ярко выраженном религиозном характере культуры «Страны городов». Специфика мышления людей той отдалённой эпохи обусловливала то, что представляемая ими картина Вселенной должна выстраиваться в виде реальной модели и быть рядом, чтобы можно было осознавать своё место в мироздании, «вписывать» себя в него. Неслучайно характер многих памятников определяются не практическими, хозяйственными, а культовыми и ритуальными целями. Очевидно, синташтинская культура эволюционировала в направлении бесписьменной цивилизации, существование которых ещё в 1980 г. предполагал Ю. М. Лотман. Согласно ему, для них была характерна колоссальная архитектура, богатая ритуальная практика и мощный погребальный обряд – те признаки, которые в той или иной мере соответствуют культуре «Страны городов».

Наиболее известный из её объектов – укреплённое поселение (или протогород) Аркаим на юге Челябинской области состоял из двух вписанных одно в другое кольца мощных оборонительных стен, двух кольцевых улиц, припавших к стенам изнутри. Имелись и радиальные улицы, шедшие от центра к воротам. Центром поселения являлась площадка в форме слегка сплюснутого круга, окруженная кольцом жилых помещений. В поселении были также радиальные улицы, шедшие от центра к воротам. Кольца жилищ разделялись на сектора радиальными стенами – в плане они подобны спицам колеса. Стены эти были общими для каждых двух соседних помещений.

Целый ряд конструктивных особенностей позволяет характеризовать Аркаим как изощрённо сложное сооружение. Биофизик и астроархеолог К. К. Быструшкин, исходя их почвоведческих исследований, пришел к выводу, что оно создавалось по очень своеобразной технологии.

Аркаим был возведён не в несколько этапов, посредством сооружения пристроек, а сразу целиком, что свидетельствует о заблаговременно разработанном проекте всего комплекса, и заранее осуществлённом подробном вычислении и объёмов земляных работ, а также необходимой для строительства древесины. Весь грунтовый материал строители брали из большого, заранее очерченного круга, ничего принося и не выбрасывая вовне. Грунт снимался частями, а в качестве строительного материала использовался средний слой, богатый кальцием и аморфным гипсом, что придавало ему после высыхания большую твердость. Удивляет то, что объём грунта был, судя по всему, распределён до кубометра.

По мнению К. К. Быструшкина, Аркаим – это высокотехнологичный источник знаний об устройстве мира, причём очень сложный

для нашего понимания. Язык, с помощью которого в нём зашифрована информация – математика, геодезия, астрономия.

Все укреплённые центры располагались как бы на островах, а их планировка трансформировалась из овальной и яйцеобразной в круглую, а затем в прямоугольную и квадратную. Это соответствует космогоническим представления, запечатлённым в индийских «Ведах», согласно которым начало творению дали воды, из сгущения которых оформилось яйцо, примерно через год расколовшееся на две половины – небо (символизируемое кругом) и землю (символизируемую квадратом).

Первые исследователи Аркаима Г. Б. Зданович и И. М. Батанина ассоциировали его круговую планировку с принципом мандалы – одного из основных священных символов индийских религий. Слово «мандала» переводится как «круг», «диск», «круговой». Оно впервые встречается в «Ригведе», где использовано во множестве значений: «колесо», «кольцо», «страна», «пространство», «общество», «собрание». Мандала трактуется специалистами как модель Вселенной, «карта космоса». Вселенная моделировалась и изображалась в плане с помощью круга, квадрата или их сочетания. Аркаим и его жилища, где стена одного дома являлась стеной другого, вероятно, отражали «круг времени», в котором каждая единица определяется предыдущей и определяет последующую.

Создавая свои поселения, люди бронзового века, очевидно, совершали ритуал – они как бы заново творили Вселенную. Для жителей Аркаима главным символом, видимо, были круги, обозначавшие космические сферы. Круги опоясывали квадраты, соответствовавшие земле.

Такая круговая планировка крепости напоминает некоторые древние поселения Анатолии, Балкан, Подунавья и Украины. В связи с этим существенно, что родство древнеиндийского названия города-крепости – «пур» с древнегреческим «полис», германским «бург» и балтским «пиле», позволяющее допускать возможность их зарождения на индоевропейской прародине.

План синташтинских поселений с выделенным центром и двумя-тремя кругами вписанных стен соответствует индоиранской модели Вселенной, отражением которой была описанная в иранской «Авесте» вара – обитель праведников, противостоящая хаосу и силам смерти. Согласно мифу, вару создал культурный герой Йима по указанию бога Ахура-Мазды на прародине ариев. Она описывается как глинобитная крепость, служившая убежищем для людей, скота, растений и огня во время смертельных зим, снегопадов и наводнений.

Иранисты обратили внимание на некоторые особенности устройства вары, которые характеризуют её как сооружение, круглое в плане. Это позволяет сопоставить её с укреплёнными поселениями эпохи средней бронзы типа Синташты и Аркаима. По данным археологов, в Аркаиме могло проживать до 2500 человек, что довольно близко числу обитателей вары – 1900.

В «Авесте» так же упоминается о центральном круге вары, предназначенном для «огней ярких, пылающих и для семени». Аналогично этому в центре Аркаима находилась выровненная и уплотнённая площадь, остатки которой несут следы от длительно горевшего костра. Очевидно, эта площадь предназначалась для молений. Жилища вокруг неё принадлежали особой группе людей, которая в могла быть образно переосмыслена как «семя» – элита, из которой происходили жрецы и воины.

Второй круг вары был предназначен для людей, а третий – для скота. В Аркаиме второй круг жилищ занимали семьи свободных общинников. Скот содержался за пределами второго кольца оборонительных укреплений. Это нехарактерно для скотоводческих племён, обычно размещавших своё главное богатство – скот – в центрах посёлков. Но Аркаим был исключением – здесь главным богатством был человек, к физическому и духовному бытию которого здесь всё было приспособлено.

Схема авестийской вары просматривается не только в укреплённых поселениях рассматриваемой здесь культуры, но и в окружавших их погребениях, где в центре находится могила воина-колесничего, а по кругу, ограниченному рвом, размещены рядовые и детские могилы. Та же схема обнаруживается и в других местах, связанных с ариями или их влиянием: в планировке крепости Кишесу ближневосточного государства Миттани, в устройстве кургана Аржан, храмового комплекса Кой-Крылган-Кала (V в. до н. э.) в Хорезме и в других хорезмийских и бактрийских культовых сооружений.

Всё это позволяет допускать предположение, что при строительстве Аркаима и ему подобных объектов проектировалась и выверялась структура Вселенной и общества их создателей, а руководители строительства отождествляли себя с божественными персонажами, всё структурированное ими пространство как-бы насыщено одухотворенностью и символизмом.

При раскопках археологов поразило решение подачи воздуха в печь для выплавки меди из руды, которое заключалось в создании рядом с печами колодцев и использованием разницы режимов температуры и влажности, благодаря соединению их специальными ка-

налами – поддувами. Кузнецы у индоиранцев занимали особое положение и были связаны одновременно с кастой воинов и царской властью, а металлургия имела культовый характер.

На дне колодцев археологами были обнаружены черепа и копыта домашних животных, разложенные вдоль стенок и прикреплённые колышками. Перед погружением они были обожжены на огне. В индийской мифологии есть миф о рождении огня, в котором говориться: «Бог Агни родился из воды темной и таинственной». В связи с этим вероятно, что найденные останки – не что иное, как свидетельства жертвоприношений этому богу.

Несколько раз поселения «Страны городов» горели, что объясняется природными факторами, а в некоторых случаях, по ряду признаков, и стремлением самих жителей сжечь поселение и уйти, вероятно, из стремления обновить жизнь, обусловленного представлениями о цикличности бытия Вселенной.

Жители Аркаима были огнепоклонниками. Это роднит их с последователями зороастризма. Содержание и язык зороастрийской «Авесты» позволяют некоторым исследователям утверждать, что истоки её сюжетов лежат в волго-уральских степях. Той средой, из которой возник зороастризм, по некоторым признакам могла быть и «Страна городов». Важнейшей реформаторской идеей этой религии было утверждение главного бога – Ахура-Мазды – среди множества языческих богов. Зороастризм, с которым так или иначе связано становление всех мировых религий, прямо и опосредованно оказал громадное влияние на человечество.

В протогородах Зауралья действовал водопровод из деревянных труб, обмазанных глиной, и ливневая канализация. У жителей Аркаима было сложное, обусловленное религиозными верованиями, отношение к воде. Оно было различным к воде с неба, к воде для питья, к воде для приготовления пищи. Поэтому в каждом доме было по два – три колодца. Через каждые 30 м располагались ливневые водосбросы – колодцы для отвода ненужной воды. Перед каждым колодцем имелись очистительные сооружения: гребни из глины и дерева, канавки, в которых задерживалась грязь, чтобы окружающей среде возвращалась чистая вода. Такое отношение перекликается со словами «Авесты»: «Прежде чем омыть грязную вещь в воде, подумай о чистоте воды». Ливневая канализация перекрывалась мостовой.

Погребения совершались путем ингумации. Жители страны городов свято верили в переселение душ и существование «иного», подобного земному мира, о чем ярко свидетельствуют поза покойников, аналогичная позе эмбриона в материнском чреве, наличие в захоро-

нениях предметов бытового и ритуального обихода (керамические изделия, оружие, украшения).

Планировка могильников мало отличалась от планировки поселений. Те, кто при жизни обладал высоким статусом, выделяются размерами могил и наличием более престижных предметов в могилах. Очень интересным является отношение к мертвым, которое выражается например в поведении грабителей могильных предметов, никогда не трогавших свежие могилы, что перекликается с обычаями зороастрийцев и микенцев, воздававших почести мёртвым до определенного времени (пять лет у первых и до смешения тканей с грунтом у вторых) из-за представлений об остаточной телесности умерших и страха перед нею. Индоарийцы считали, что кости тленного тела в течении года восстанут и, одевшись бессмертной плотью, соединятся с душой на небе, и возможно поэтому предпочли обряд кремации для более быстрого обретения человеком единства с душой на небесах. Иранцы из-за сильного почитания огня не смели осквернить его таким действием и использовали метод выставления тел, заключавшийся в оставлении тела в пустынном месте до полного растерзания стервятниками, после чего собирали кости и хоронили.

Таким образом, архитектура «Страны городов», её жертвенные комплексы и погребения, многие другие элементы культуры отражают индоевропейские, и в частности, индоиранские мифы и традиции.

ДИСКУССИЯ О ПРИРОДЕ КУЛЬТА ЛИНГАМА В ШИВАИЗМЕ

П. В. Хрущёва
Уральский государственный лесотехнический университет, г. Екатеринбург, Россия

Summary. Apropos the origin and the nature of the cult of linga there exist the opposite points of view. Ontology, myth and art in the totality only make possible to comprehend the concept of linga – as sign, characteristic, phallus, essence, subtle body, cosmic substance, symbol of absolute reality.

Keywords: shaivism, linga cult, phallism, symbol, mythology.

Каменный лингам, являющийся объектом величайшей святости, более священным, чем любое антропоморфное изображение, на протяжении тысячелетий устанавливается в центре «святая святых» каждого шиваитского храма. Вертикальный камень, который «вырос

сам по себе» из земли (*svāyambhuva* – «самосуществующий»), считается наиболее священным среди лингамов. Лингамом может быть камень продолговатой формы, обкатанный водами реки или сделанный человеческими руками из дерева, камня, глины, драгоценных камней или металлов…

По всей Индии – от Кашмира до Каньякумари – распространен культ лингама, но исследователи до сих пор не пришли к единому мнению по поводу его происхождения и его природы. Нет единодушия по вопросу, был ли культ лингама изначально неарийским. Часть исследователей в почитании лингама видит фаллический культ, другая часть трактует лингам как символ или «тонкое тело» самого бога. Есть попытки объяснить происхождение культа влиянием формы буддийской ступы, которая появляется около V века до н.э., или конусообразного пламени.

Фаллическая версия культа лингама более известна, поэтому мы вначале сосредоточимся на противоположной позиции. Противники понимания лингама как фаллоса выдвигают следующие аргументы.

База, на которой устанавливается лингам, предназначенная для отведения воды, если и имеет сходство с женским органом, *yoni*, то случайное. Сток для воды, известный как *gomukha*, не является особенностью храмов Шивы. Его нефаллический характер подтверждается существованием и квадратного основания лингама, в котором заподозрить сходство с yoni затруднительно.

Образ Рудры со всей возможной полнотой описан в «Шатарудрии», гимне из «Тайттирия-самхиты» – одного из изводов «Черной Яджурведы» [ТС IV. 5. 1 – 11]. Одиннадцать частей этого гимна описывают Рудру заполняющим Вселенную, многочисленные области и уровни составляют грани его бытия. Но ни в одном из множества имен и атрибутов бога невозможно найти фаллических импликаций. Атхарваведа также не дает свидетельств в пользу фаллического характера Рудры. Гимны-заклинания и практики, относящиеся к плодородию и порождению, изобилуют в Атхарваведе и относящейся к ней вторичной литературе. Если бы Рудра был богом плодородия, он занимал бы в этих гимнах и практиках соответствующее место, но этого не происходит. Также и брахманы не делают намека на фаллический характер Рудры. Напротив, изначальный нефаллический характер его предполагается в конфликте с Праджапати [АйтБр III.33]. Ритуалы плодородия в брахманах встречаются [ШБр II.5.2.20], и авторы, не колеблясь, в связи с этими ритуалами указали бы на фаллические черты Рудры, если бы они существовали, учитывая враждебность Рудры другим богам.

Ранний этап формирования культа, весьма отдаленный от нас во времени, с трудом реконструируется на основе литературных источников, археологических раскопок и традиции.

Ригведа [РВ VII.21.5; X.99.3] пренебрежительно отзывается о тех, кто сделал фаллос (*śiśna*) своим богом. Они не допускались до ведических жертвоприношений, Индра убивал их. Отношение их к шиваитскому культу лингама неясно. Ссылки на почитание лингама находим в Махабхарате и Рамаяне. Рамаяна [VII.31.41] гласит, что Равана, куда бы ни шел, брал с собой золотой лингам. В Махабхарате иногда указывается ясно фаллический характер лингама [Мбх XIII.14.229]. Мудрец Упаманью, проповедник культа лингама [Мбх XIII.14.63], говорит об этой форме поклонения как о давно установленной традиции [XIII.14.134-35]. Детальное описание почитания лингама в данном контексте считается самым ранним литературным текстом, относящимся к этому культу.

Археологические находки в Мохенджо-Даро не позволяют сделать однозначного вывода о связи лингама с культом Пашупати. Маршалл, увидев на печати поднятый фаллос, сделал оговорку, что, возможно, это всего лишь украшение на поясе. Маккей также замечает, что неизвестно, как лингамы в те времена соотносились с почитанием Шивы.

Лишь несколько случаев почитания лингама можно датировать с некоторой определенностью. Лингам из Гудималлама (Андхра Прадеш), относимый к III в. до н.э., возможно, самый ранний из датируемых лингамов. Другой лингам, принадлежащий к реалистическому северному типу этого символа, находится в Лакнау, в музее.

Термины *liṅga* и *yoni* встречаются в Шветашватара Упанишаде [IV.11; V.2,4,5,16]. Были попытки интерпретировать их как указание на существование фаллического культа [10. С. 83]. Однако в Упанишадах слово *liṅga* обозначает «знак» или «характеристику», иногда [ШвУп I.13; МайтриУп VI.10.19] – «тонкое тело», на чем ниже мы остановимся подробнее.

Часто предполагают, что как культ лингама, так и культ Шивы вообще имеет неарийское происхождение. В классических тамильских текстах Санги фигурируют в основном Шива, Субраманья, Кришна. Частые упоминания в тамильской литературе о Шиве и его сыне Муругане заставили ученых предположить, что Шива – дравидийский, или, по крайней мере, неарийский бог, который позднее был идентифицирован с арийским богом Рудрой. Элмор полагает: «Дравидийские боги обычно связаны с Шивой. Характер почитания Шивы является более дравидийским, чем почитание Вишну. Очень

вероятно, что сам Шива – туземное божество» [5. С. 81]. Подобный взгляд разделяется многими учеными [20. С. 51; 9. С. 231; 7. С. 75].

Если Шива – неарийское божество Южной Индии, и он связан с фаллизмом, можно ожидать, что в ранней тамильской литературе мы найдем тому свидетельства. Однако в ранних текстах на тамили Шива описывается антропоморфным, восседающим на быке, с тремя глазами и с Гангой. Восьмирукий, он сидит под баньяном, покрывает тело пеплом, носит полумесяц, одет в шкуру тигра, в руке его – череп. Половина его тела занята Умой. Он разрушитель трех миров, танцор. Его местопребывание – Гималаи. Ссылки на лингам или фаллизм отсутствуют как в литературе Санги, так и в эпосе. Лишь сочинения более позднего времени говорят о почитании лингама (*Tevāram* и *Tirumantiram* Тирумулара), что можно объяснить влиянием пуранических и других близких к ним концепций.

Учение Упанишад, с которыми у шайвизма всегда была близкая связь, предлагает почитателям Шивы идею медитации на некоторый внешний символ, ассоциирующийся с богом, ибо сам бог мыслится как трансцендентный для чувственного восприятия. Трудно определить, что за символ подразумевался, на этот счет нет свидетельств. Бхатт [2. С. 231] предполагает, что для древних индийцев, привыкших к жертвоприношениям, символ был связан с жертвоприношениями, с конусообразным пламенем Агни, *yūpastambha* (сходство лингама и йупы очевидно). Со временем условная репрезентация была закреплена в качестве символа для медитации и поклонения; поскольку символ (*liṅga*) применялся особенно часто в связи с медитацией на Шиву, термин *liṅga*, изначально означавший «символ, применяемый для медитации на любого бога», был ограничен в своих коннотациях и стал означать «символ для почитания Шивы». Так *liṅga* и *śivaliṅga* стали синонимами. Однако со временем слово *liṅga* («символ» или «символ Шивы») был смешан с омонимом *liṅga* («фаллос»). Независимый фаллический культ слился с культом Шивы [5. С. 81].

Шиваиты, по свидетельству древних текстов, всегда воспринимали лингам не как концепцию фаллоса, а как *pratīka*, образ или форму божества. Незримо Шива присутствует в лингаме. Великий Бог известен в своей форме лингама [Мбх VII. 172. 86–90]. Ритуалы предполагают присутствие Шивы в лингаме, и вовсе не предполагают в нем ни фаллос вообще, ни фаллос Шивы. «Лингам представляет собой лишь средство сделать невидимого бога присутствующим для почитателя» [19. С. 208]. Иногда *liṅga* имеет антропоморфические черты, вписанные или вырезанные на лингаме (*liṅgodbhava*) – символе, а не фаллосе. В семье вирашайвов на шею новорожден-

ного ребенка вешают нательный лингам в серебряной оправе. Такой «лингам представляет душу носящего, которая не отлична от Шивы, божественности» [17. С. 179]. Не столь очевидно, но неизменно лингам находится в сердце йогина [КурП II.11.94, 98]; в Южной Индии лингам воздвигается на месте кремации саньясина [13, 1:58–61].

Можно ли считать Шиву богом плодородия? Взывают ли к Шиве во время свадьбы или в случае бесплодия? В эпосе и пуранах Шива получает множество имен и эпитетов, но никогда его не называют дарующим потомство. Лишь в нескольких историях говорится, что Шива даровал потомство своему почитателю, но в качестве обычного дара, наряду с другими. В пуранах лингам часто понимается как фаллос, но и они не упоминают ритуалов с фаллическим подтекстом, нигде не описываются в связи с почитанием лингама ритуалы плодородия. Если бы лингам действительно имел фаллический характер, такие ритуалы существовали бы. Махабхарата и пураны единодушно утверждают присутствие Шивы в лингаме. Агни Пурана в главе 70 описывает ритуал внесения присутствия Шивы в лингам (*sānniddhya*). Когда описывается ритуал, относящийся к лингаму, перечисляются его плоды; ни один из них не имеет фаллического характера.

Отсутствие фаллических черт в сегодняшнем почитании лингама сторонники фаллической версии его происхождения объясняют развитием цивилизации и чувства благопристойности. Но отчего пураны и другие тексты, приняв фаллическую трактовку символа, колебались бы в принятии также и фаллических элементов ритуала? Нет причин полагать, что фаллические элементы ритуала, связанного с лингамом, были заменены иными, поскольку религиозная традиция Индии отличается непрерывностью и строгой преемственностью в практиках. Индуизмом ассимилировались новые элементы, но полного искоренения ряда практик и замещения их другими не наблюдалось. Следовательно, если фаллизм изначально был связан с культом лингама, он не мог из него со временем полностью исчезнуть, и можно было бы ожидать, что предположительный изначальный фаллический характер почитания лингама будет отражен в литературе и ритуальной традиции шайвизма.

Возможно, ответственность за предполагаемую связь фаллизма с почитанием лингама несет сближение шиваизма с шактизмом (которое произошло в доэпические времена, поскольку в эпосе Шакти – супруга Шивы). Нилакантха Шастри пишет по этому поводу: «Преобладание, реальное или предполагаемое оргиастических ритуалов в некоторых формах шактизма иногда, без сомнения, влияет на изучающих шайвизм, так что они принимают исключительно фаллические интерпре-

тации шивалингама. Но лингам по происхождению может оказаться не более чем символом, как *śālagrāma* для Вишну» [6. С. 69].

В пуранических повествованиях находим два главных события, ведущие к появлению культа лингама. Первое объяснение культа лингама ссылается на явление Шивы Брахме и Вишну в виде столба света. Другое – отделение фаллоса Шивы. По мнению Бхатта, смешение между *liṅga*-символом и *liṅga*-фаллосом ввело в заблуждение авторов пуран, и они создали истории, чтобы разъяснить свое понимание (или непонимание): если почитание лингама – это почитание фаллоса Шивы, он должен был отделиться. Как иначе стали бы поклоняться лингаму самому по себе? Так в пуранах появились рассказы об отделении фаллоса.

Теофания же Шивы в огненном лингаме перед Брахмой и Вишну, между растворением мира и началом новой эпохи, не имеет фаллических импликаций [ЛП I.30, ШП ДжС 1–4].

Основных значений, придаваемых лингаму Шивы, три: символ, фаллос и космическая субстанция (*prakṛti* или *pradhāna*), являющаяся тонким телом (*linga śarīra*) Шивы, Абсолютной Реальности, «неуничтожимого Пуруши» [ЛП I.20.70]. Изначальное значение слова «*liṅga*» – признак. Первым из священных текстов это термин использует Шветашватара Упанишада, гласящая, что Шива не имеет *liṅga* или признака (ШвУп VI.9), подразумевая, что он за пределами качеств. Как отличительный знак *liṅga* также означает характеристику или, в специфическом значении, признак рода или пола. *Liṅga*, «знак», указывает не только на воспринимаемую вещь, но также на ее невоспринимаемую сущность, предшествующую появлению вещи в ее конкретной форме (в зажигающей палочке огонь содержится в латентной форме, но его *liṅga* не разрушен и может быть актуализирован с помощью другой зажигающей палочки [ШвУп I.13]. Невоспринимаемая сущность вещи в ее потенциальности – это *liṅga* вещи. В санкхье и йоге лингам означает «тонкое тело» (*liṅga śarīra*), лежащее в основе воспринимаемого объекта и предшествующее ему. Воспринимается органами чувств грубое тело (*sthūla śarīra*). Между высшей и конкретной реальностью находится *prakṛti*, называемая также *pradhāna*. Из этой космической субстанции появились все вещи, и в нее они вернутся.

Брахма и Вишну восприняли пламенеющий лингам и вечный слог АУМ – знаки присутствия транцендентного Шивы. Шива как таковой не имеет признаков (*liṅga*). Великий Бог, «хотя лишен лингама» (*liṅgavarjita*), «находится в лингаме» [ЛП I.19.5].

Шива, не имеющий, как абсолютное бытие, линги, характеристики, находится в лингаме. Каково отношение *liṅga* к Шиве, который есть *a-liṅga*? Линга Пурана отвечает: «Прадхана – это *liṅga*, Шива – это *liṅgin*» (ЛП I.17.5). *Pradhāna*, или пракрити, космическая субстанция, есть *liṅga*. *Liṅgin* – это Господь в своей трансцендентности (Парамешвара) [ЛП I.17.5]. *Liṅga* – «тонкое тело»; это тонкое тело принадлежит Шиве, *лингину*. Оно невидимо и неосязаемо; оно является онтологическим прообразом проявленного мира. Линга Пурана разъясняет: «*A-liṅga* (бескачественность) есть корень *liṅga* (качеств). Непроявленная (*avyakta*) [*prakṛti*] есть качество (*liṅga*); Шива бескачествен (*a-liṅga*), а имеющее качества (*liṅga*) понимается как относящееся к Шиве» [ЛП I.3.1]. Эти семантические и метафизические отношения *a-liṅga* и *liṅga* проясняют значение фаллического столба, но его форма ими не учитывается. Связь между значением и символом можно найти в самом слове *liṅga,* указывающем на признак пола. В священных текстах, однако, значение *liṅga* как «тонкого тела» Шивы было первостепенным.

В Шива Пуране утверждается, что одному лишь Шиве приданы и *niṣkala liṅga*, и образ *sakala* [ШП I.5.30]. Буквально, *sakala* и *niṣkala* означают соответственно «имеющий части» и «лишенный частей». В применении к формам объектов, используемых в поклонении, они могут передаваться как «иконический» и «неиконический». Прилагаемые к конечной реальности, *sakala* и *niṣkala* могут означать «имеющий форму» и «не имеющий воспринимаемой формы», соответственно. Иконическая форма других богов дает лишь наслаждение, а иконическая и неиконическая формы Шивы даруют и наслаждение, и освобождение [ШП I.5.31]. Тот же текст разъясняет, что Шива есть *niṣkala*, ибо он – сама высшая реальность (*Брахман*) [ШП I.5.10]. Поэтому *niṣkala liṅga* используется в поклонении только внутри храма. Открывшись двум богам в лингаме, Шива явил *niṣkala liṅga*, свое непроявленное тело потенциальности, свою космическую сущность посредством «неиконического» столба. Как неиконическая форма, столб обозначает чисто умозрительную реальность, невидимую космическую сущность, которая принадлежит Шиве, высшей реальности, как «тонкое тело». Визуально, однако, неиконическая форма цилиндрического столба с круглой головкой напоминает фаллос.

Кроме бесчисленных лингамов в большом количестве существовали и иконические изображения Шивы, но они не помещаются в святая святых шиваитского храма. В истории о пылающем столбе, на который смотрели в замешательстве Вишну и Брахма, иконическая и неиконическая формы соединяются. Шива открывает себя богам в

сердцевине пылающего столба, и этот образ напоминает вырезанную в лингаме фигуру Шивы. *Lingodbhava* – знак, указывающий на присутствие в лингаме самого Шивы.

Говорится, что слово *liṅga* произошло от «*layana/laya*», «растворение», потому что все поглощается им [ЛП I.19.16]. В нем свернуты все креативные возможности. Лингам – также место, где благодаря йоге изменяется их направление: они превращаются в силы дезинтеграции и растворения. Лингам заключает в себе силы творения, освобождения и уничтожения [11, с. 169].

Персонажи мифа являют себя через антропоморфные или териоморфные подобия, вне которых они не могут распознаваться или раскрывать свое значение. Представления о человеческом теле и его частях проецируются на образы богов. Жизнь Шивы, тело Шивы – это только метафоры. Столб-лингам, в котором интегрированы формы фаллоса и столба, представляет собой как иконический, так и неиконический символ присутствия Шивы.

Огненному лингаму, явившемуся богам в космической ночи, и лингаму, предназначенному для поклонения, шиваитская традиция приписывает различные уровни в иерархии проявления. Ватулашуддхагама разъясняет онтологическое нисхождение принципов (*tattva*) и сил (*śakti*) непосредственно от Высшей Реальности, Шивы, к лингаму, объекту поклонения. Шива пребывает вне форм, не имеет пределов, не доступен для разума. В конце кальпы Шива испускает свою трансцендентную энергию (*parā śakti*), составляющую тысячную долю его энергии. Из тысячной доли этой трансцендентной энергии появляется *Ādiśakti*, «изначальная энергия», а затем последовательно три силы: *Icchāśakti* – «воля», *Jñānaśakti* – «знание», *Kriyāśakti* – «действие». Из десятой части *Parāśakti*, трансцендентной энергии, исходит сущность принципа Садашивы: «Он существует везде как тончайший божественный свет, сверкающий подобно молнии и пронизывающий все пространство Вселенной». Из десятой доли *Ādiśakti*, изначальной силы, развивается сущность Ишаны. Он подобен столбу невыносимой яркости, сотням тысяч солнц, и называется небесным столбом – «*divya liṅga*». Поскольку все исходит из этого столба и возвращается в него, его называют коренным (*mūla stambha*). Два высших онтологических уровня (Садашива и Ишана Шива) не имеют формы (*niṣkala*) и проистекают от Шивы, трансцендентной Реальности. Сущность третьего уровня, исходящая из силы желания, предстает как небесный огненный лингам, уже имеющий форму (*sakala*). Небесный столб четвертого уровня кристально чист, прозрачен и огромен. Пятая сущность – лингам, установленный на пьедестале в

святая святых храма. Эта онтологическая иерархия освящает форму лингама в конкретной физической реальности [11. С. 174].

Всепроникающий бесконечный свет сгущается в столб, сияющий, как сотни тысяч солнц, небесный лингам, корневой столб (*mūla stambha*), из которого все исходит и в который все погружается. Небесные лингамы являют собой прообраз проявленного, материального *sakala* лингама, *sthūla śarīra,* установленного для поклонения или «самосуществующего». Терминология агам различает уровни тонкого тела, именуя *niṣkala* два высших уровня и *sakala* три низших, в то время как пураны считают все тонкое тело *niṣkala*.

Концепция столба (*stambha*) охватывает все планы, кроме высшего, полностью проникнутого интенсивным чистым светом Шивы. Установленный в храме Чидамбарама *ākāśa liṅga* указывает на присутствие Шивы в акаше, первом элементе проявления, который, распространяясь во всех направлениях, делает пространство возможным. Акаша пронизывает другие четыре элемента и все проявленное.

Архитектурный символ небесного столба – *ākāśa liṅga* как навершие башни (*śikhara*) шиваитских храмов [АП 102.4]; его можно увидеть на храмах Ориссы и Андхра Прадеша, датируемых VII–X веками. Он высится непосредственно над лингамом, находящимся в святая святых, в чреве (*garbha-gṛha*) храма.

Преображение отсеченного лингама в огонь, а затем в свет – это космический аналог трансмутации йога, преображающего в себе элементы грубого тела и получающего огненное тело [ср. ШвУп II.12]. Вертикальная итифаллическая форма подразумевает не фаллос в эрекции, а прямо противоположное, «удержание семени», и представляет Шиву «полностью контролирующим свои чувства и совершенно отрекшегося от плоти» (1. С. 296). Йог, трансформируя сексуальную силу, направляет ее вместо размножения на достижение освобождения.

Только миф, онтология и искусство, взятые вместе, взаимосвязанные и взаимодополняющие, позволяют осмыслить концепцию лингама.

Список использованной литературы

1. Bharati, A. The Tantric Tradition / A. Bharati. – London, 1970.
2. Bhatt, N. R. Shaivism in the light of Epics, Purāṇas and Āgamas / N. R. Bhatt. – Varanasi, 2008.
3. Das, A. C. Rigvedic India / A. C. Das,. – Calcutta, 1925.
4. Discourses on Śiva. – Bombay, 1984.

5. Elmore, W. Dravidian Gods in Modern Hinduism / W. Elmore. – Madras, 1925.
6. Farquhar, J. N. Outlines of the Religious Literature of India / J. N. Farquhar. – Oxford, 1920.
7. Fergusson, J. Tree and Serpent Worship / J. Fergusson. – London, 1910.
8. Hartland, E. S. Phallism// Encyclopaedia of Religion and Ethics / E. S. Hartland. –Volume IX, 1961. –Pp. 815–831.
9. Kanagasabai, V. The Tamils Eighteen Hundred Years Ago / V. Kanagasabai. – Madras, 1966.
10. Karmarkar, A. R. The Religions of India / A. R. Karmarkar. – Vol. I. – Lonvala, 1950.
11. Kramrisch, S. The Presence of Shiva / S. Kramrisch. – Princeton, 1981.
12. Mackay, E. J. H. Early Indus Civilization / E. J. H. Mackay. – London, 1933.
13. Marshall, J. Mohenjo-Daro and the Indus Civilization / J. Marshall. – 3 vols. – London, 1931.
14. Narayana Ayyar, C. V. Oragai and Early History of Śaivism in South India / C. V. Narayana Ayyar. – Madras, 1936.
15. Nilakanta, Sastri. A Historical Sketch of Śaivism / Sastri Nilakanta. // The Cultural Heritage of India. – T. IV. – Calcutta, 1956. – Pp. 63-79.
16. O'Flaherty, W. D. Asceticism and Eroticism in the Mythology of Shiva / W. D. O'Flaherty. –London, 1973.
17. Ramanujan, A. K. Speaking of Śiva / A. K. Ramanujan. – Baltimore, 1973.
18. Rāmāyana of Valmīki. – Princeton, 1996.
19. Scott, G. R. Phallic Worship / G. R. Scott. – London, 1941.
20. Slater, G. The Dravidian Element in Indian Culture / G. Slater. –London, 1934.
21. Sur, A. K. The Beginning of Linga-Cult in India / A. K. Sur //Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute .V. XIII. – Poona, 1931.

Список сокращений и выходных данных традиционных санскритских текстов, упомянутых в статье

АйтБр – Aitareya Brāhmana. Trivandrum, 1942.
АП – Agni Purāṇa. Vārāṇasī, 1966.
КурП – Kūrma Purāṇa. Vārāṇasī, 1971.
ЛП – Liṅga Purāna. In 2 vols. Delhi, 1973.
МайтриУп – Упанишады. Пер. А. Я. Сыркина. Т. 2. М.: Наука, 1992.
Мбх – Mahābhārata. 19 vols. Poona, 1944-1959.
РВ – Ригведа: Мандалы I-IV. Изд. подготовила Т.Я.Елизаренкова. – М.: На-

ука, 1989; Ригведа: Мандалы V–VIII. – М.: Наука, 1995; Ригведа: Мандалы IX–X. – М.: Наука, 1999.
ТС – Taittirīya Samhitā. Tr. by A. B. Keith. – Cambridge, 1914.
ШБр — Śatapatha Brāhmaṇa. In 5 vols. – Delhi, 1963.
ШвУп – Шветашватара Упанишада. Упанишады /пер. А. Я. Сыркина. – Т. 2. – М.: Наука, 1992.
ШП ДжС – Śiva Purāṇa, Jnānasamhitā. Delhi, 2004.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДРЕВНИХ КИТАЙЦЕВ О МИРОЗДАНИИ

Е. А. Куликова
Пензенская государственная технологическая академия,
г. Пенза, Россия

Summary. This article is devoted to the philosophical aspect of the theory about some In-Yan concepts in “I-Tszing”.
Keywords. In, Yan, “I-Tszing”.

В китайской мифологии обожествляются небо, земля, вся природа. Китайцы называли свою империю Поднебесной, а императора – сыном неба, указывая на его божественное происхождение. Представления о мироздании содержатся в “И цзин” (“Книге перемен”), классической книге китайской философии. Древние китайцы полагали, что изначально мир представлял собой хаос, напоминавший бесформенный туман. Он состоял из мельчайших частиц ци (воздух, пар, дыхание, эфир), которые постоянно беспорядочно двигались. Легкие, светлые частицы ян поднялись вверх и образовали небо. Тяжелые, темные частицы инь опустились вниз и образовали землю. Противоборствующие силы инь и ян переходят друг в друга. Небо-отец, активное начало, управляет жизнью Земли-матери, пассивного начала.

Небо китайцы рассматривали как верховное божество, от которого зависит судьба народа. По их представлениям, под небом простирается земля, в центре которой находится Поднебесная страна.

Все события, происходившие в Поднебесной, рассматривались как результат взаимодействия двух начал: инь и ян. Инь и ян – китайский символ двойственности мира. В “И цзин” впервые упоминается тайцзи, т.е. Верховный принцип, круг существования, в котором происходит чередование света (ян) и тьмы (инь). Тайцзи обозначается кругом со светлыми и темными половинками [1. С. 222, 476].

С точки зрения древних китайцев, как только небо отдалилось от земли, эфир ци разделился на инь и ян, а из хаоса образовалась природа и появился человек.

Сотворение человека у китайцев связывается с Нюйвой, т.е. Великим Духом, прародительницей в виде получеловека-полузмеи или дракона. Нюйва вылепила из глины фигурку и назвала ее жэнь, т.е. человек. Вместе с небом и землей человек составляет великую Триаду. Человек объединил в себе светлое и темное, активное и пассивное, мужское и женское [2. С. 37–39]. Таким образом, литературно-философский памятник "И цзин" представляет собой совокупность основополагающих представлений китайцев о мироздании.

Список используемой литературы

1. Энциклопедия. Символы, знаки, эмблемы. – М., 2006.
2. Альбедиль, М. Ф. Чудес палата / М. Ф. Альбедиль. – СПб., 2000.

МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ И АРХЕТИПИЧЕСКОЕ: К ПРОБЛЕМЕ СТАНОВЛЕНИЯ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ И ПРАКТИК

А. Ю. Большакова
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, г. Москва, Россия

Summary. The article is aimed at solving up a problem of dialectics of two schools exploring cultural universalities: mythological (ritual) and jungian (archetypal) criticism. The article characterizes development of "the idea of archetype" in the works by A. Potebnia, F. Buslaev, A. Veselovskii. The emphasis is laid at their notion of "primordial image" as a liaison between myth and archetype. The author comes to the conclusion about a concept of "cultural unconsciousness" as being formed in the works of those scholars in the mythological sphere – that was a way to the "cultural (literary)" archetype.

Keywords: archetype, myth, primordial image, cultural unconsciousness, evolution, (in)variable.

Неясным в науке о литературе до сих пор остается вопрос о разграничении двух направлений в исследовании изначальных констант художественного творчества: *мифологической (ритуальной) и юнгианской (архетипической) критики.* Отметим, что не всегда берется

в расчет и то, что первая, формирование которой во многом связано с трудом Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» (1890), явно предшествует второй, до некоторой степени составляя ее генезис. Ведь именно миф и порожденные им создания художественного творчества явились предметом психоаналитических размышлений для основателя теории архетипа К. Г. Юнга и его последователей. Общим местом, однако, стало подверствывание обеих ветвей под одну крону – нередко «архетипическую»: (см., к примеру: [12. С. 3–5]), но чаще «мифологическую» (см., к примеру: [4. С. 237–248]), где Фрэзер и Юнг, несмотря на всю их разность, обретают некий общий статус исследователей мифологических оснований мировой культуры как архетипических. Развивающееся на подобном синкретическом уровне литературоведение вообще склонно снимать различия между этими тенденциями, считая их синонимическими: «…*Современные теории архетипов (теории мифа)* в отечественной науке … имеют давние истоки» [3. С. 54].

Между тем так ли уж обосновано подобное смешение, из которого (как все более очевидно) и произрастает распространенная ныне (и немало затемняющая литературоведческий анализ) подмена собственно архетипического анализа – мифопоэтическим? Конечно, можно сослаться на такой яркий пример архетипической критики с мифологической подосновой, как работы Э. Нойманна. И все же дифференциация в данной сфере необходима.

Мифологическая школа, в основе которой лежит представление *о мифе как определяющем* всю *художественную культуру* человечества, в свою очередь делится на несколько течений. Одно из них, в котором закладывались основы теории литературного архетипа, связано с именами У. Троя, Р. Чейза и Н. Фрая[2], рассматривавшими миф в качестве важнейшего модуса литературы. Истоки такого подхода наметились еще в романтической теории мифа, представленной в XVIII–XIX вв. работами И. Гердера, братьев Шлегелей, Гримм и др., осмысливавших древний миф как первичное воплощение художественного моделирования мира.

---

2 Несмотря на нередкое помещение имени Н. Фрая в ряды архетипической критики (см., к примеру: [12. С. 3]), я склонна воздержаться от этого, и вот почему: сам Фрай в своей работе «Архетипы литературы» резко отверг нередкие предположения о его близости Юнгу и особенно о его употреблении термина «архетип» в юнговском смысле (см. эту работу Фрая в: [11. С. 33–34]). Закономерно, к примеру, что А. Козлов в своей энциклопедической статье о мифологической школе безоговорочно относит Фрая именно к ней [4. С. 247–248] .

Близкий йенским романтикам Шеллинг усматривал в мифологии первичный материал для всякого искусства: в его трудах доминировала идея мифоцентризма как «божественного образотворчества». Согласно этой идее, мифология «есть мир и, так сказать, почва, на которой только и могут расцветать и произрастать произведения искусства. Только в пределах такого мира возможны *устойчивые и определенные образы*, через которые только и могут получить выражение *вечные понятия*» [10. С. 105].

Как и у Шеллинга, в работах отечественных ученых (Потебни, Буслаева и др.) изучение мифопоэтических представлений, устного народного творчества и художественной литературы нередко было связано с выявлением «*первообразов*». Именно здесь – изначальный «мостик» между теориями мифа и архетипа[3]. Однако нельзя не отметить, что все-таки обращение к «первообразу» имело у мифологов и фольклористов несколько периферийное значение: термин этот употреблялся не столько в универсальном, сколько в конкретно-частном смысле, связанном с этимологией конкретного слова, генезисом того или иного локального мотива, образа, картины. Характерный пример: А. Потебня в работе «О купальских огнях и сродных с ними представлениях», обращаясь к истории обрядов, связанных с животноводческой сферой (доением, выгулом и кормежкой коров), останавливается на происхождении слова pomlazka (ср. серб. «млаз», струя молока, выдаиваемая за раз) от некоего ритуала: «Во всяком случае, это слово показывает, что веткою били *первоначально* коров. *Первообразом* этого служило верование, что громовое божество (у индийцев Индра, называемый от этого rohan, доящий) своим оружием доит небесных коров, отчего на земле дождь» [8. С. 418].

Тем не менее встречаются и примеры более обобщающего типа. Так у Ф. Буслаева есть исследование картины «битвы в образах жизни земледельческой» в «Слове о полку Игореве» как «*первообраза*», вариативно повторенного и переосмысленного в украинских песнях. С точки зрения формирования теории архетипа, особенно важно здесь то, что этот первообраз представлен ученым как *литературный*, который он осмысливает в качестве некоей призмы, сохранившей следы прежних эпических форм и давшей импульс для развития устного народного творчества. Притом подчеркивается преимущество именно литературного образца по сравнению с дальнейшими фольклорными напластованиями: «Сличив все эти места (из

3 Уже пунктирно обозначенный современными исследователями, однако с явной замкнутостью в мифопоэтической сфере и практическом уподоблении архетипа мифу как (едино) первообразу (см., к примеру: [5. С. 348-370]).

украинских песен. – А. Б.) с *первообразом* их в «Слове», ясно видим, какою изящною простотою отличается оно от позднейших своих вариаций» [8. С. 95]. Собственно, речь здесь идет о процессе рождения литературного образца, близкого по своей структуре и модели развития к архетипу. Думается, именно потому в одной из популярных словарно-энциклопедических статей об архетипе именно этот пример (с картиной битвы) приводится на правах архетипического – к сожалению, без каких-либо ссылок на первоисточник.

Важное значение, таким образом, имела сама по себе направленность отечественных исследователей к выявлению «неизменных, обычных, по преданию дошедших до нас и испокон веку живших в устах народа» эпических форм, пришедших из глубокой старины и сохранившихся в народном поэтическом творчестве (см. статью Потебни «Об эпических выражениях украинской поэзии»: [8. С. 93]). В этом смысле в работах Потебни, Буслаева и Веселовского можно усмотреть то, что позднее будет названо теорией коллективного (культурного) бессознательного как априорно данного, передающегося от поколения к поколению набора «сквозных» образов, мотивов, «бродячих» сюжетов и т. п. Так, Буслаевым постоянно отмечается бессознательный характер актуализации тех или иных культурных образцов, хранимых народной памятью: «Песня *бессознательно* употребляет старинное выражение, по преданию перешедшее к потомству через многие поколения, и певец вовсе не думает, какой могло бы оно иметь смысл первоначально» [1. С. 99]. Устремленность исследователя к константным элементам творчества позволяет ему протянуть нить от поэм Гомера до малорусской поэзии, которым равно свойственно повторение обычных постоянных выражений.

Особого внимания, однако, заслуживает обращение Потебни к поэтическому образу в сравнительном контексте поэтического и мифического мышления – притом миф рассматривается им как «преимущественно словесное произведение», принадлежащее к сфере поэзии. В его концепции поэтического образа выявляются такие первоочередные для понимания литературного архетипа моменты, как повторяемость (в жизни и литературе), доминантность, образцовость.

«Поэт … может не выдавать свой образ за закон, но образ помимо его воли, в силу уровня понимания, из символа становится образцом и подчиняет себе волю понимающих», – отмечает он, приводя в качестве примера (опираясь на тургеневское суждение) эволюцию в русской литературе и жизни типа фатального героя a la Марлинский и его доминантность в течение долгого периода (до времен Печорина) [9. С. 303, 282].

Очерчивая в записках по теории словесности задачи литературной критики, он усматривает первоочередную из них в выявлении «родословной» того или иного образа (типа), т. е. в конституировании определенной линии преемственности, которая бы связывала разрозненные на первый взгляд, но типологически сопряженные звенья из культур разных времен и народов. Направленность, явно ведущая нас к идее построения «длинных линий» архетипического развития в литературе.

В лекциях по теории словесности Потебня также останавливается на склонности литературных форм (образов) к повторяемости, усматривая в этом эволюционность. Предваряя свой разбор лермонтовского стихотворения «Три пальмы», вобравшего в себя предшествующий пушкинский образец, общетеоретическими размышлениями, ученый подчеркивает: «Настоящие поэты … весьма часто берут готовые формы для своих произведений. Но разумеется, т. к. содержание мысли представляет много особенностей, то они неизбежно влагают в эти готовые формы новое содержание и тем изменяют эти формы. Известно, что Пушкин имел огромное влияние на всех последующих поэтов, но не всем одинаково видно, как тесна была эта связь в формах» [9. С. 123].

Соотносимые со сферой сравнительного литературоведения, теорией интертекстуальности и пр., подобные работы, однако, во многом предваряют и теорию литературного архетипа. В этом смысле в них особенно важна устремленность к переводу типологического поиска из общефилософской сферы сугубо в область (пред)литературных форм. С этой точки зрения такого рода исследования дают импульс для построения теории собственно литературного архетипа, помогая составить представление о его возможных компонентах, структурных элементах, модели развития и т. д.

Особое значение потому обретают труды А. Веселовского по исторической поэтике, где последовательно проводится мысль о повторяющихся образах, мотивах и сюжетах мировой литературы как зиждящихся на более древних, архетипических пластах человеческой культуры. Еще в размышлениях «О методе и задачах истории литературы как науки» (1870) он во многом предваряет последующую направленность архетипической критики, упоминая о множественности интерпретаций легенды об одном из излюбленных Юнгом и юнгианцами героев – Фаусте или об образно-типологических рядах, ведущих к Прометею Эсхила. На уровне гипотезы о существовании того, что мы бы теперь назвали «*культурным бессознательным*», ученым формулируется «провокационный» вопрос, который затем (в своих

общих чертах) ляжет в основу и мифологической, и архетипической школ и составит ядро теории литературного архетипа: «… Не ограничено ли поэтическое творчество известными определенными формулами, устойчивыми мотивами, которые одно поколение приняло от предыдущего, а это от третьего, которых *первообразы* мы неизбежно встретим в эпической старине и далее, на степени мифа, в конкретных определениях первобытного слова? Каждая новая поэтическая эпоха не работает ли над исстари завещанными образами, обязательно вращаясь в их границах, позволяя себе лишь новые комбинации старых, и только наполняя их тем новым пониманием жизни, которое собственно и составляет ее прогресс перед прошлым?» [2. С. 51].

Более того, именно у Веселовского можно обнаружить и не выявленное им до концептуальной отчетливости, но обозначенное разграничение и сопряжение коллективного и собственно культурного бессознательного. Если в первом («памяти народа») откладываются – забываясь по прошествии времени и затем вспыхивая новым узнаванием – образы, сюжеты и типы, порожденные конкретными явлениями исторической действительности, то сходные процессы происходят во втором. Во «Введении в историческую поэтику» ученый пишет: «То же самое в жизни литературы, народной и художественно сознательной: старые образы, отголоски образов вдруг возникают, когда на них явится народно-поэтический спрос, требование времени. Так повторяются народные легенды, так объясняется в литературе обновление некоторых сюжетов, тогда как другие, видимо, забыты» [2. С. 69–70].

Обращаясь в «Исторической поэтике» к *бессознательным*[4] процессам мировосприятия, протекающим в потаенных глубинах исторической действительности и внутри словесно оформляющего свои впечатления человека («это дело векового предания, *бессознательно* сложившейся условности»), исследователь выявляет некие константы или доминанты: устойчивые модели развития, которые он называет «поэтическими формулами». «Поэтические формулы, – говорит ученый, вплотную придвигаясь к учению Ухтомского о доминанте, – это нервные узлы, прикосновение к которым будит в нас ряды определенных образов, в одном более, в другом менее; по мере нашего развития, опыта и способности умножать и сочетать вызванные образом ассоциации» [2. С. 376].

Эти явно имеющие архетипический характер «формулы» проявляются, по Веселовскому, еще на языковом уровне, затем переходя в более сложные комплексы: пример тому – «сквозные» или «бродя-

4 Ученый часто употребляет именно это слово.

чие» сюжеты (о Фаусте или Дон-Жуане и др.), пронизывающие мировую мифологию, фольклор и литературу. Концептуальную завершенность[5] данное направление исследовательской мысли получает в «Поэтике сюжетов» (1897–1906), где на уровне эволюции мотивов и сюжетов рассматривается то, как сложился и получил дальнейшее развитие в мировой культуре ряд первичных константных «формул» и «схем». В эволюции этих праформ в мировой мифологии, фольклоре и литературе исследователем обнаруживается со всей убедительностью базовое свойство литературного архетипа: *вариативность инвариантности*, устойчивая склонность к *повторяемости* (см., к примеру, формулировку в главе первой «Мотив и сюжет» [2. С. 498]).

По сравнению, однако, с другими исследователями мифа, склонными сводить все разнообразие художественного творчества к неизменным и, словно застывшим архаическим образцам, теория Веселовского отличалась своей историчностью[6]. Он отстаивал *эволюционную* идею литературного развития (эволюцию поэтического сознания и его форм), связывая единство и закономерности движения мировой литературы с общеисторическими процессами. Исследуя мифопоэтическую культуру первобытного общества и зарождение литературы, а также законы ее эволюционного развития, ученый уделял большое внимание народной обрядности в мифах, легендах, песнях и пр. К примеру, в работе «Синкретизм древнейшей поэзии и начало дифференциации поэтических родов» он опирался на *ритуальное действие (*обрядовый акт, хоровое действо), рассматривая происходившие эволюционные процессы – в частности, то, как свершался «переход от календарных обрядов к свободным от приурочения» [2. С. 231]. В этом плане, по справедливому замечанию Е. Мелетинского, Веселовского можно считать непосредственным предшественником «кембриджского ритуализма», предложившим более широкую и фундаментальную концепцию роли ритуалов в генезисе поэзии и искусства в целом [7. С. 124][7].

Так в недрах отечественных исследований мифологической про-

5 Несмотря на текстовую незавершенность труда, о котором пойдет речь.

6 О чем в первую очередь свидетельствует название выстраиваемой им поэтики.

7 Написанная, очевидно, под воздействием теории Веселовского и мифологической школы в целом книга Мелетинского «О литературных архетипах» [6] являет собой свидетельство того, как ритуал (т.е. действие) в мифопоэтике модифицируется в сюжет (т.е. опять-таки действие, последовательность событий) в литературе. Тем не менее здесь проявляется и узость, одномерность подобного подхода, т.к. сведение литературного архетипа лишь к ритуальной модели отнюдь не отвечает требованиям объективности.

блематики складывалось представление о *культурном бессознательном* как об устойчивом наборе образов, тем, мотивов, коренящихся в глубинах мифопоэтических воззрений нации и получивших впоследствии статус «(культурных) архетипов».

Список использованной литературы

1. Буслаев, Ф. О литературе: Исследования; статьи / Ф. Буслаев. – М.: Художественная литература, 1990.
2. Веселовский, А. Историческая поэтика / А. Веселовский. – М.: Наука, 2004.
3. Дербенева, Л. Архетип и миф как архаические составляющие русской реалистической литературы XIX века / Л. Дербенева. – Ивано-Франковск: Факел, 2007.
4. Козлов, А. Мифологическая критика / А. Козлов // Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины: Энциклопедический справочник. – М.: Интрада, 1996. С. 237-248.
5. Литературные архетипы и универсалии / под ред. Е. Мелетинского. – М.: РГГУ, 2001.
6. Мелетинский, Е. О литературных архетипах / Е. Мелетинский. – М.: РГГУ, 1994.
7. Мелетинский, Е. Поэтика мифа / Е. Мелетинский. – М.: Наука, 2000.
8. Потебня, А. Символ и миф в народной культуре / А. Потебня. – М.: Наука, 2000.
9. Потебня А. Теоретическая поэтика / А. Потебня.– М.: Наука, 1990.
10. Шеллинг, Ф.-В.-И. Философия искусства / Ф.-В.-И. Шеллинг. – М.: Искусство, 1966.
11. Jungian Literary Criticism. Ed. R.P. Sugg. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1992.
12. Lee, A. Archetypal Criticism / A. Lee // Encyclopedia of Contemporary Literary Theory. Ed. I. Makaryk. – Toronto-Buffalo-L., 1993. – P. 3–5.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СЕМАНТИКИ ХОРОНИМА «РОССИЯ» КАК ОТРАЖЕНИЕ АРХЕТИПА САМОСТИ[8]

Б. А. Дорошин
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. In this article treatments of ethymology horonym “Russia”, connecting it with a designation of the colors inherent in sacral natural substances – to light, fire and blood are considered, and also with hydronymes and religious value of water. The hypothesis about polysemy of it horonym in a context of idea of harmonious unity between elements of binary classification lines of a mythological picture of the world is put forward, symbolically corresponding elite and masses, as mythological representation an archetype of Self.

Keywords: ethymology, Russia, sacral substances, elite, masses, Self.

Центром суммативной целостности сознательного и бессознательного психического бытия в аналитической психологии является Самость. В качестве центрального архетипа она может быть осмыслена как важнейший структурообразующий элемент коллективного бессознательного, а в силу перманентной актуализации последнего в поведении значительных общностей людей представляет существенный интерес для социально-философского анализа. Выступая на личностном уровне как проявление высшего единства человека, интеграции и гармонизации его различных качеств, одни из которых считаются позитивными и принимаются как высокоценные и наиболее достойные человека, а другие отвергаются как негативные, деструктивные, иррациональные, «тёмные» и «животные», Самость обеспечивает и развитие способности понимания человеком окружающего, часть которого, так же, как и часть его существа, оценивается негативно [15. С. 31]. Именно поэтому в социально-психологическом и социально-философском контексте Самость может быть охарактеризована как универсальная модель гармонизации и единства, синтезирующая в себе установки и алгоритмы равновесного взаимодействия человека, общества и природы; этноса (или любой другой социальной общности) и его социальной среды (региональной этнокультур-

8 Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Архетипы в мифологических представлениях народов Поволжья», проект 09-03-28-303 а/в.

ной общности, полиэтнической гражданской нации, человечества в целом).

В данном контексте архетип Самости теснейшим образом связан с проблемой соотнесённости в массовом сознании роли и значения центра и периферии, взаимосвязанной с проблемами отношений элиты и масс, политико-географического центра и регионов, власти и общества. Во многих отношениях ключевой в этом ряду является последняя, т. к. именно легитимация власти как институционального центра общества своим когнитивным аспектом формирует и поддерживает существование определённой картины социальной реальности. Благодаря этому перманентно конструируемый вокруг власти институциональный порядок общества получает характер традиции, интегрируется в символический универсум. В его пространстве выкристаллизовывается более или менее гармоническое осмысление необходимых и закономерных связей прошлого, настоящего и будущего общества, его этнокультурных и социально-политических составляющих, определяется национальная и персональная идентичность, вырастает национальная идея.

Согласно гипотезе, представленной в данном исследовании, прототип (или прототипы) хоронима *Русь*/*Россия* первоначально отражал (или отражали) религиозно-мифологические представления, в которых получил свою репрезентацию архетип Самости.

Часть исследователей полагают, что прототипом вышеуказанного названия был славянский этноним *русь*, генетически связанный со словом *русый* [11. С. 163], означающий в славянских языках «рыжеволосый», «светловолосый», «телесного цвета». Родственные ему славянские и другие индоевропейские слова обозначают красный, рыжий, тёмно-коричневый, жёлтый и ещё некоторые цвета [22. С. 521].

По некоторым данным, название *русь* может быть производным от кельтского этнонима *рутены*, восходящего к обозначению красного и рыжего цветов (ruad и т. п.) [10. С. 83, 104; 17. С. 453].

Другим возможным прототипом названия *русь* был этноним *руги*, обозначавший некоторые племенные группы кельтского, иллирийского (или иллиро-венетского), а также, вероятно, смешанного – кельто-иллиро-венетского происхождения. В средневековых текстах руги нередко упоминаются как *рутены* [10. С. 446], а также как *рены*, что в переводе с датского означает «рыжие» [1. С. 468]. Кроме того, они были известны как *роги*, *русы* [10. С. 440 – 441], *руйи* [9. С. 104], *раны*, *руйяны*, *ругианы* [5. С. 322], *руиани*, *роиани* [6. С. 324].

О. Н. Трубачёв связывал происхождение руси с остатками индоарийских племён в Северном Причерноморье, а в качестве прото-

типов указывал древнеиндийские лексемы *рук-*, *рока-*, *рукса-*, означающие «светлый», «блестящий» [7. С. 346].

Некоторые исследователи указывают в качестве прототипов названия *русь* иранские этнонимы с корнями *рокс/рос* [11. С. 283] и *рухс/рус* [9. С. 105], означающими «светлый», «белый», «блестящий» [17. С. 414; 10. С. 457]. Наиболее вероятной представляется следующая эволюция названий: *роксоланы (россоланы) – рухс-аланы – рухс – русы* [9. С. 73, 105]. Исходный этноним – *роксаланы* – переводится как «блестящие аланы» со значением превосходства и верховенства данного этноса над другими аланскими племенами. Один из вариантов перевода лексемы *рухс* – «царственные». Сходные названия различных вышеназванных этносов, очевидно, являются вариантами одного древнего слова, использовавшимися в разных индоевропейских языках для обозначения господствующих родов и племён [9. С. 104, 105].

На наш взгляд, широкое распространение таких названий (по всей Европе насчитывалось более десятка «Руссий») [9. С. 83], а также их связь с верховенством, властью, могуществом объясняются религиозно-мифологической значимостью их семантики. В основе этих названий лежат обозначения цветов (светлый, белый, блестящий, красный, рыжий), свойственных небу, солнцу, молнии, огню. Эти природные явления в древних культурах были атрибутами верховных богов, считавшихся повелителями Вселенной, подателями и покровителями власти земных правителей.

Эпитеты «светлый», «сияющий» были одними из наиболее употребляемых для выражения идеи божественного в различных традиционных культурах. Африканцы из племени негро называют своего бога Ньяме, что означает буквально «небосвод» и происходит от корня *ньям* – «светить». У иртышских остяков имя бога неба происходит от слова *сенке,* изначальное значение которого – «светящийся, яркий, светлый». Алтайские народы в своих заклинаниях называют верховного бога «белый свет» и «светлейший хан». Остяки и вогулы прибавляют к имени своего верховного бога эпитеты «светлый», «золотой», «белый». У шумеров слово бог, так же как и небо, назывался словом *дингир*, имевшим первоначальное значение «светлый, сияющий». Небесные боги ряда индоевропейских народов – индийский Дьяус, греческий Зевс, римский Юпитер, и германские Тюр и Тивац, древневерхненемецкий Циу, англосаксонский Тио – получили имена, восходящие к индоевропейскому **deiuo* (воплощение дневного сияющего неба) и родственные санскритскому *div* – «светить», «день». [24. С. 52–74; 4. С. 528].

Аналогична семантика и других терминов, обозначающих сакральное, божественное. Это ведийское *Svar* – свет, сияние, блеск, Солнце. В древнеиранском языке ему соответствует понятие *Hvarnah* (*хварена* или *фарн*) – солнечное сияющее начало, божественный огонь, возрастающая, прибывающая, расширяющаяся сила, нечто желанное, достигнутое, благо, имущество. В «Авесте» фарн – это сакральная благая воля, слава, величие, блеск, сияние [2. С. 73].

В связи с этим можно рассматривать хороним *Россия* как полисемантическое понятие, хранящее в себе значения своих исходных форм, маркировавших сакрализированную власть, а первоначально, судя по всему, – вообще священное. Последнее из указанных значений четко прослеживается на лингвистическом материале. Славянское *русый*, иранское *рухс*, индийское *рукса* означают «светлый», а это понятие в символическом аспекте идентично понятию «святой» [14. С. 461].

Данная гипотеза обусловливает необходимость обращения к еще одной из предполагаемых этимологий названия *Россия*. Г. Байер и П. Шафарик обратили внимание на то, что в древнем языке индоевропейцев слово *рос*, *ра* означало реку. Поэтому многие реки носили название *Рос*, *Руса*. Байер отметил, что в кельтском языке *рус* или *рос* означает также озеро, а также топь, сырое, болотистое место. С. А. Гедеонов перечислил и реки, имевшие в названии корни «рос» и «рус». Среди них Волга-Рось (или Ра), Неман-Рось (Руса), Оскол-Рось и др. Он полагал, что в этих названиях отражено не понятие реки, а понятие *святости*. Гедеонов обращал внимание на специфическое русское «русалка», «русло», обожествление вод, возводя все это, в конечном счете, к древнеиндийским корням [17. С. 264].

На наш взгляд, именно обращение к архаичным представлениям о священном, божественном и к восточной мифологии позволяет объяснить странное, на первый взгляд, обозначение противоположных стихий – огненной и водной – созвучными и, вероятно, родственными, словами.

Вода, так же как свет и огонь, являлась для архаического сознания проявлением священного – иерофанией, символизирующей полную совокупность возможного, выступающей источником и началом, средоточием всех потенций бытия [24. С. 183]. Согласно разным вариантам ведийской космологии из вод хаоса возникли золотой зародыш Хираньягарбха, божество с творческими потенциями, или Брахман [21. С. 582]. Рождённым в воде, прячущимся и даже живущим в ней считался бог огня Агни [18. С. 35–36]. Подобная взаимосвязь воды и огня прослеживается и в образе другого представителя ведий-

ского пантеона – солнечного бога Сурьи. Перед его воздвижением на небо он был скрыт в океане. Его путь прокладывает Варуна – владыка космических вод. Синтез водного и огненного начал в образе Сурьи проявляется в том, что он характеризуется как глаз Варуны, но также и Митры – бога, связанного с солнцем и огнём, и Агни. Тот же синтез ещё более полно выражает представление о единстве «водного» Варуны и «солнечно-огненного» Митры как пары божественных братьев. При этом первый из них олицетворяет внешнее, объемлющее космос снаружи, а второй с его проявлениями – огнём и солнцем – находится внутри («Варуна в воды поместил огонь, в небо солнце», РВ V 85, 2). Солнце в процессе космогонии выступает как золотой зародыш в мировом океане. Одна из функций солнцебога Сурьи – целительство посредством излияния света и медовой терапии – «мадхувидья». Очевидно, при данной терапии медовое излияние ассоциировалось со световым, а мёд как жидкость золотистого – солнечного – цвета, несущая в себе впитанную цветами энергию солнца, символизировал единосущность воды и огня в природе Сурьи [19. С. 157–158; 20. С. 178].

Представление о единстве воды и огня ярко проявляется и в иранских священных текстах. Согласно им, хварена происходит из бесчисленных источников света и сохраняется в огне и воде. Огромным количеством хварены обладает богиня Анахита, и её река полна сверкающей жидкости. Образ сияющей огненной жидкости часто использовался в архаичных восточных и некоторых других культурах для описания божественной субстанции, духа, а также индивидуальной души как её локального модуса. М. Элиаде считал, что идея единства сущности духа, света и семени в религиях Индии и Ирана восходит к эпохе индоиранского единства, а возможно и к ещё более раннему времени [23. С. 154–159, 169]. Вероятно, тогда данное представление было свойственно и другим индоевропейцам, в том числе и предкам славян.

Если исходить из гипотезы о том, что прототип хоронима *Россия* обозначал священное, божественное, то логично предположить его связь с тем или иным божеством. Фонетически и семантически наиболее близким ему является славянское верховное божество *Род*. Его имя обнаруживает корневое родство с лексемами, восходящими к праславянскому **rudsъ – родрый*, *ръдрый*, *рдяный* [14. С. 452], *редрый* [12. С. 189] *рёдрый*, *рудый*, *русый* [22. С. 459, 513, 521] и другими, обозначающими «огненные» цвета и свет. «Священным Светом» (Святовитом) называли этого бога балтийские славяне [13. С. 249]. В период искоренения язычества христианской церковью Рода, оче-

видно, именовали Светом, белым светом. Судя по всему, имелся в виду прежде всего тот свет, который существовал, по древним представлениям, независимо от солнца (например, в пасмурный день), о котором говорится в Библии при описании первого дня творения. Этот свет, «неосяжаемый и неисповедимый», как эманация божества, творящего мир [14. С. 454], заставляет вспомнить аналогичные представления о божественном свете в религиях Индии и Ирана, упомянутые выше. Примечательно и то, что в образном ряде народной речи великороссов устойчивое выражение *белый свет* имело эквивалент – *русь* [3. С. 116], что, в контексте предположения о белом свете как образе Рода, можно рассматривать как косвенное свидетельство единых истоков этимологии теонима *Род* и хоронима *Русь/Россия*.

Предполагаемый символ Рода – белого света (по Б. А. Рыбакову) – круг с шестилепестковой розеткой внутри, «громовый знак», был полисемантичен: он выражал и идею солнца («вещь бо есть солнце свету»), и идею «белого света», всей Вселенной [14. С. 455]. Он принадлежит к тому ряду символов, которые репрезентируют Самость как «центр» и «окружность» психики одновременно: радиальные, солярные, мандалы и т. п. [16. С. 153] (рис. 1).

Огненно-световые природные явления – солнце и молния – являлись важнейшими атрибутами Рода как бога-творца [13. С. 243]. Интересно, что в индийской традиции «как вспышка молнии» характеризовалась реализация своего «Я» или атмана – т. е. божественной сущности индивида, которую, очевидно, можно соотнести с юнгианской Самостью как «высшим духовным единством человека, неизвестным качеством человеческой натуры с его богоподобным универсализмом» [15. С. 31]. Один из ведических текстов постулировал: «В молнии – истина». В то же время индийская традиция описывает природу мышления и в архетипических образах, имеющих свойство жидкости. Так, буддийские мыслители Чандракирти и Цонкапа утверждали, что «просвещённая мысль» – это капля, стекающая с головы [23. С. 155–156, 160].

О наличии идеи мистического единства воды и огня в сознании славян или их предков можно судить на основании лингвистических данных. С именем бога Рода являются однокоренными слова, обозначающие не только огонь: *родиа* – молния, *родьство* – геена огненная, но и воду, источники воды: *родник*, *родище*. Б. А. Рыбаков объяснял это тем, что Род как верховное божество Вселенной объединяет в себе различные уровни и стихии мироздания, являясь их первоисточником и владыкой [14. С. 452–453]. Другими словами, Род является исходной сущностью для всех иных, созданных им, во всем их раз-

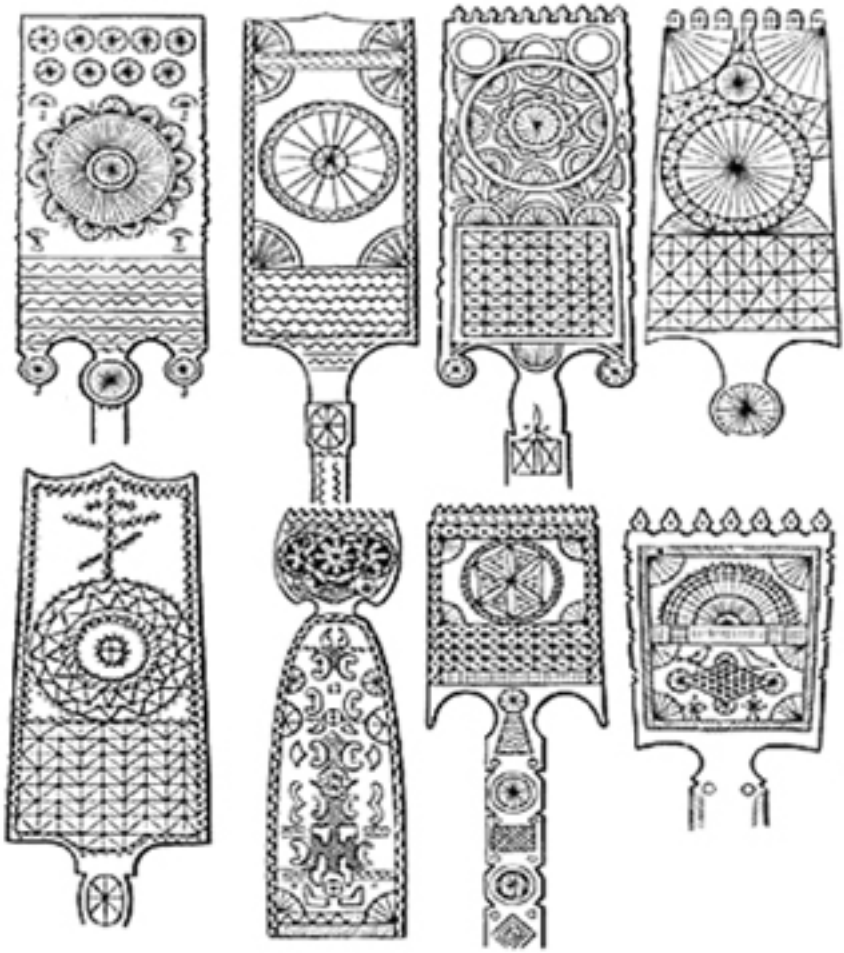


Рис. 1. Прялки с изображением вселенной – земли и невосвода («белого света»

нообразии и противоположностях, в том числе и противоположности воды и огня. В нём их потенциальное существование едино, и в этом смысле Род является единством противоположностей.

К ряду манифестаций такого единства можно отнести и одно из традиционно сакрализируемых природных веществ, тесно связанных с Родом – кровь, в цвет которой был окрашен известнейший збручский идол этого бога [14. С. 463]. Имея своей основой воду, она в то же время наделяется и свойствами огня, в частности, красным

цветом. Кровь также нередко характеризуется как «горячая» и способная «воспламеняться» от сильных чувств. Особенно же значимо то, что кровь осмысливается традиционным сознанием как носитель сущностных духовных и экзистенциальных качеств человека (ср. библейское «Кровь есть душа» … (Втор. 12:23). В связи с данными характеристиками кровь можно рассматривать как вариацию образа сияющей или огненной жидкости, символизировавшей в ряде древних традиций божественную субстанцию и нераздельность в ней различных и противоречивых потенций бытия. Другой аспект архаичного славянского мировоззрения, объясняющий включение крови в число атрибутов Рода, связан с тем, что этот бог считался творцом или родителем всего сущего. Очевидно, его креативная функция ассоциировалось с биологическим рождением – процессом, который во многом определяется кровообращением и сопровождается кровотечением. Неслучайно в ряд лексем, этимологически близких понятию «рождение» и теониму *Род*, входит и древнее славянское название крови – *руда*, однокоренное с обозначением красного цвета – *рудый* [22. С. 513] и другим обозначениям «огненных» цветов и света, родственных, согласно разрабатываемой здесь версии, хорониму *Россия*. К данным лексемам относятся, наряду с прочими, индийское название крови – *rudhiras* и индийское обозначение красного – *rudhirám* [12. С. 189], что весьма примечательно с точки зрения предполагаемых соответствий в славянских и индоиранских представлениях о божественной субстанции.

В контексте присущего традиционному сознанию универсального дуализма божественные стихии огонь и вода, предположительно отражаемые в полисемантическом термине *Русь/Россия*, относятся к двум рядам бинарных оппозиций. Вода соотносится с тёмным, пассивным, мягким, женским, земным, подчинённым; огонь – со светлым, активным, твёрдым, мужским, небесным, властвующим. В китайской религиозно-философской традиции эти многочисленные противоположности обобщены в понятиях *Инь* и *Ян*. Обозначаемые этими понятиями начала рассматривались как две ипостаси пневмы – *Ци*. Последняя характеризуется как жизненная сила, представляющая собой элементарную форму сакрального [2. С. 73].

На наш взгляд, хороним *Русь*, а позднее – *Россия* отразил специфику традиционного мировоззрения создателей государства с данным названием, а вместе с тем – и особенности того геополитического и этнокультурного пространства, где данное государство возникло и разрасталось. Можно полагать, что употребление данного хоронима с его глубинной полисемией перманентно будировало коллективную

память народа, актуализировало дремлющие в его коллективном бессознательном архетипические пласты, и посредством этого влияло на массовое сознание и поведение, а также на те масштабные процессы, что разворачивались и протекают в пространствах России.

Ментальные структуры, выраженные рассматриваемыми здесь религиозными воззрениями и языковыми концептами, очевидно, в существенной мере повлияли на формирование той своеобразной системы общественно-политических отношений, которая складывалась на самых ранних этапах генезиса российской государственности. Её особенностью было прежде всего демократическое формирование власти «снизу вверх» [9. С. 69 – 70]. Поскольку в контексте двоичной символической классификации традиционного мировоззрения народ соотносится с водой, а власть – с огнём, то отмеченное выше соотношение этих общественно-политических начал, а именно производность и зависимость власти от народа на этапе зарождения российской государственности, коррелирует с некоторыми мифологическими и космогоническими представлениями древних. Это, в частности, представления о зарождении огня в воде и появлении космоса из хаоса, зачастую олицетворяемого первобытным океаном и соотносимого с женским порождающим началом. Сходные представления выявляются и в славянской мифологии. На основном протяжении её генезиса в ней доминировали водно-земельные богини рожаницы, покровительницы крестьянского труда. Позднее, в числе ипостасей Рода, они имели приоритет над Перуном – богом грозы, покровителем воинов и княжеской власти [14. С. 166–210; 13. С. 244]. Таким образом, в архаических пластах сознания восточных славян и их предков господствовал закреплённый в мифологии алгоритм производности и зависимости властвующей элиты от народной среды.

Российская государственность, проявлявшая в начальной фазе своего развития заметный демократизм, тяготела к динамическому равновесию и диалектическому единству «Земли» (народного вечевого самоуправления) и «Власти» (княжеско-дружинной верхушки), хотя при этом было довольно острым и противоборство между ними. Думается, что принцип такого равновесия и единства власти с подданными, элиты с массами, центра с регионами, сопоставимый с идеей гармонии противоположных сакрально-онтологических начал (огня и воды, неба и земли, Инь и Ян и т. п.) в традиционных доктринах, а также с бинарными символами Самости, выражающей такую гармонию на уровне индивидуальной психики (брак, крест, символ Дао, Зевс и Меркурий, Один и Локи и т. п.) [15. С. 366; 16. С. 151–154] является актуальным для всякого общества, стремящегося минимизировать внутри себя

противоречия и конфликты, упрочить государственность, обеспечить стабильность и эффективное саморазвитие.

Данный принцип, который, согласно разрабатываемому здесь подходу, символически выражен сочетанием этимологических аспектов хоронима *Русь*/*Россия*, в древней китайской религиозно-философской традиции обозначается термином *гун* – «совмещение, обобществление, генерализация», также семантически когерентным понятию *Самость*. Соответствующий иероглиф *гун* совмещает значения «общественный», «публичный», «альтруистичный» и «правительственный», «высший», «главный». Он используется для передачи понятий «коммунизм» (*гунчжаньчжун*) и «республика» (*гунхэго*) [8. С. 80]. Очевидно, типологически сходный в определённых аспектах своей глубинной семантики с китайским термином *гун*, хороним *Россия*, осмысленный подобным образом, может служить значимым концептуальным элементом отечественного самосознания, катализирующим развитие самобытных традиций российского демократизма и республиканизма, а также адекватной и эффективной социальной и национальной политики государства.

В связи с последним необходимо отметить и значение возможной связи между затронутым здесь мифо-архетипическим аспектом хоронима *Россия* и некоторыми вариантами наименования р. Волги – *Рось* и *Ра,* а также предполагаемой связи последнего с ведийским *Rasa*, авестийским *Ranha* и эрзянским *Рав*, в контексте гипотезы С. А. Гедеонова об их сакральном характере. Эта связь может в той или иной мере детерминировать и роль в исторической судьбе России Поволжья, особый социокультурный и геополитический статус которого обусловлен привязкой к центральной водной артерии страны – Волге, образ которой имеет огромное культурно-символическое значение; а также спецификой его населения, с давних пор формируемого симбиотическим взаимодействием крупнейших в составе населения России этноязыковых общностей – славян, тюрков и финно-угров, генезис которых в той или иной мере связан с многочисленным и оставившим богатейшее культурное наследие компонентом древнего населения Евразии – индоиранскими и ираноязычными племенами, а мифология содержит архетипические образы общеевразийского значения.

Список использованной литературы

1. Галкина, Е. С. Росский каганат и остров русов / Е. С. Галкина, А. Г. Кузьмин // Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рождённые трёхвековой полемикой в хрестоматийном изложении / сост. А. Г. Кузьмин. – М.: Флинта: Наука, 1999. – С. 456–476.

2. Гурин, С. П. Сакральные основания власти / С. П. Гурин // Многообразие религиозного опыта и проблемы сакрализации власти в христианском и мусульманском мире. – Часть I. Власть, религия, культура в изменяющемся мире. Опыт философской рефлексии. – Саратов, Издательство «Научная книга», 2005. – С. 67–76.
3. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / В. И. Даль. – СПб.: Издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1882. – Том IV.
4. Иванов, В. В. Индоевропейская мифология / В. В. Иванов, В. И. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А.Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. А – К. – С. 527–533.
5. Из статьи Д. К. Зеленина «О происхождении северновеликорусов Великого Новгорода» // Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рождённые трёхвековой полемикой в хрестоматийном изложении / сост. А. Г. Кузьмин. – М.: Флинта; Наука, 1999. – С. 318–322.
6. Из статьи Н. С. Трухачёва «Попытка локализации Прибалтийской Руси на основании сообщений современников в западноевропейских и арабских источниках X – XIII вв.» // Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рождённые трёхвековой полемикой в хрестоматийном изложении / сост. А. Г. Кузьмин. – М.: Флинта; Наука, 1999. – С. 324–332.
7. Из статьи О. Н. Трубачёва «Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье» // Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рождённые трёхвековой полемикой в хрестоматийном изложении / сост. А. Г. Кузьмин. – М.: Флинта; Наука, 1999. – С. 343–347.
8. Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М. Л. Титаренко. – М.: Мысль, 1994.
9. Кузьмин, А. Г. История России с древнейших времен до 1618 г. / А. Г. Кузьмин – Кн. 1. – М.: ВЛАДОС, 2003.
10. Кузьмин А. Г. Руги и русы на Дунае / А. Г. Кузьмин // Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рождённые трёхвековой полемикой в хрестоматийном изложении / сост. А. Г. Кузьмин. – М.: Флинта; Наука, 1999. – С. 436–455.
11. Ловмяньский, Х. Русь и норманны / Х. Ловмяньский. – М.: Прогресс, 1985.
12. Преображенский, А. Г. Этимологический словарь русского языка / А. Г. Преображенский. – Т. II. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1959.
13. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1987.

14. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981.
15. Самохвалов, В. П. Психоаналитический словарь и работа с символами сновидений и фантазий / В. П. Самохвалов. – Симферополь: СОНАТ, 1999.
16. Самуэлс, Э. Юнг и постьюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа / Э. Самуэлс; пер. с англ. – М.: ЧеРо, 1997.
17. Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рождённые трёхвековой полемикой в хрестоматийном изложении / сост. А. Г. Кузьмин. – М.: Флинта: Наука, 1999.
18. Топоров, В. Н. Агни / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. А – К. – С. 35–36.
19. Топоров, В. Н. Митра / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. II. К – Я. – С. 157–158.
20. Топоров, В. Н. Сурья / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. II. К – Я. – С. 477–478.
21. Топоров, В. Н. Хаос первобытный / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. II. К – Я. – С. 581–582.
22. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. в 4 т. –Т. 3 (Муза – Сят); / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва. – 2-е изд, стер. – М.: Прогресс, 1987.
23. Элиаде, М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / М. Элиаде. – К.: София; М.: ИД «Гелиос», 2002.
24. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 1999.

ЯЗЫЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ СЛАВЯН

Е. А. Куликова
Пензенская государственная технологическая академия,
г. Пенза, Россия

Summary. In given clause the brief review of the basic features slavic paganism, local distinctions in beliefs representing it, cults, gods is given. Data on a cult of ancestors, harmful and benevolent dead men, ways of burial are resulted. Change in an estimation of characters of pagan mythology in connection with the statement of christianity is marked.

Keywords: paganism, cult, belief, worship, creed, pagan, Slav.

До христианства и других монотеистических религий все народы были язычниками, в том числе и славяне. Имя «славяне» происходит от «слова», т. е. славяне – те, кто владеет словом, в отличие от иноязычных племен – «немцев» [2. С.5]. Понятие «язычество» (от слова «языки», т. е. народы, племена) объединяет принцип веры разных народов. Славянское язычество развивалось по разным направлениям: одни племена верили в силы космоса, другие – в Рода (бога плодородия, творца мира) и Рожаниц (богинь плодородия), третьи – в души умерших предков и духов, четвертые – в тотемных животных (предков и защитников человека).

Одним из славянских культов был культ предков. Умерших предков они делили на родителей и мертвяков. Родители – предки, умершие естественной смертью (от старости, болезней, погибшие во время сражений с врагами). Мертвяки – предки, умершие неестественной смертью (самоубийцы, пьяницы и др.). Славяне верили в то, что родители помогают живым с того света, а мертвяки могут навредить. У них существовали два способа захоронения умерших (трупоположение и кремация). В первом случае покойников хоронили в земле, а во втором – сжигали. Славяне полагали, что после кремации тела душа умершего быстрее вознесется на небо к своей звезде. Для сжигания умерших и приношения жертв использовали алтари под открытым небом, которые называли крада (соответствует наименованию священной жертвы в честь мертвых на санскрите). Также крадой именовали горящий жертвенный костер. По славянским верованиям сожженный уносится в рай. Его душу подхватывают жаворонки, первые птицы, прилетающие весной из рая. День прилета жаворонков (9 марта) считался днем поминовения предков [4. С.3].

В древности у славян был распространен культ деревьев и камней. Они поклонялись березам и дубам, приносили им жертвы. Некоторые камни-валуны славяне наделяли сверхъестественными способностями. Одним из таких необычных предметов природы был Синий камень, который сейчас находится на берегу Плещеева озера в Переславле-Залесском Ярославской области. Православные священники в своих проповедях убеждали местных прихожан в том, что в Синем камне живет нечистая сила, отправляющая их души в ад еще при земной жизни. Несмотря на это, до сих пор к нему приходят люди, приносят подношения и загадывают желания [2. С.29].

В языческие времена у славян сложился свой пантеон богов. Наиболее древние персонифицированные боги славян – Род и Рожаницы. Род иногда отождествлялся с мужским половым органом.

Рожаницы представляли женское рождающее начало, дающее жизнь всему живому [4. С. 4].

Особое место в славянском пантеоне занимал Перун. Его имя почти на всех славянских наречиях означает гром. По мнению славян, ему были подвластны гром, молния, дождь и другие природные явления, поэтому его называют славянским Зевсом. В 980 году по воле великого князя Владимира I в Киеве был сооружен идол Перуна, который в одной руке держал камень в виде молнии. По приказу этого князя Добрыня Никитич, посадник в Великом Новгороде, соорудил и поставил идол Перуна на берегу Волхова. После принятия христианства в 988 году с идолами бога грома и молний в Киеве и Новгороде безжалостно расправились [3. С. 55 – 56]. После крещения Руси Перуна заменил пророк Илья, который перемещался по небу в огненной колеснице. 20 июля торжественно отмечается Ильин день. По мнению некоторых исследователей, этот день был исконным днем громовержца Перуна [5. С. 218].

Богом, дарующим человеку различные блага (тепло, свет и др.), у славян считался Дажьбог (Даждьбог). Ему возносили молитвы, прося о милостях. Другим богом – дарителем благ (добро, удача, счастье, справедливость) был Белбог. В отличие от Перуна ему не приносили человеческие жертвы. В его честь устраивались пиры, игры и прочие забавы.

Источником зла для славян-язычников был Чернобог. Он изображался облаченным в броню, держащим копье, готовое к поражению. [1. С. 103–104]. С властителем подземного мира, представителем тьмы связаны отрицательные понятия «черная душа» (человек, погибший для благородства), «черный день» (день бедствия). Одним из служителей Чернобога был Вий (Ний). Он считался судьей над мертвыми, насылателем ночных кошмаров, привидений, особенно для тех, у кого совесть не чиста. С подземным миром был связан и Кащей, символизировавший окостенение, оцепенение природы в зимнее время [4. С. 15].

Важное место среди языческих богов славян занимал Волос (Велес), покровитель охотников и скотоводов и одновременно бог богатства, т. к. главным богатством племени являлся скот. В славянском пантеоне были и женские божества, например, Макошь (Мокошь). Макошь – мать хорошего урожая и богиня судьбы [5. С. 178].

Под влиянием христианства отношение ко многим персонажам славянской мифологии изменилось не в лучшую сторону. Так, если в языческие времена бабу Ягу считали хранительницей рода и представляли как молодую и красивую девушку, то при христианстве ее

рассматривали как пособницу Кащея и приписывали ей уродливый внешний вид. Такая же судьба постигла леших, кикимор, русалок. В период борьбы с язычеством им придавали демонические черты. Христианство, зародившееся вдали от славянских племен, восприняло славянское язычество как чуждую религию. Несколько веков народ сопротивлялся уничтожению язычества и вносил его элементы в христианство.

Список используемой литературы

1. Золотое кольцо России. – М.; СПб., 2008.
2. Глинка, Г. Древняя религия славян / Г. Глинка. – Саратов, 1993.
3. Кайсаров, А. Славянская и российская мифология / А. Кайсаров. – Саратов, 1993.
4. Мифы древних славян / сост. А. И. Баженова, В. И. Вардугин. – Саратов, 1993.
5. Рыбаков, Б. Рождение богинь и богов / Б. Рыбаков. – Саратов, 1993.
6. Смирнов, В. Г. Великий Новгород в веках / В. Г. Смирнов. – М., 2008.

ТРАДИЦИИ ВЗАИМОПОМОЩИ КАК АСПЕКТ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ ДРЕВНИХ СЛАВЯН

М. А. Антипов
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. Article focuses on a specific aspect of public relations of the antient Slavs, namely assistance. The article says that the existence and development of these traditions in the society of ancient Slavs was due to the peculiarities of the pagan worldview and social solidarity.

Keywords: Slavs, social solidarity, pagan worldview.

Интереснейшим аспектом общественных отношений древних славян являются традиции взаимовыручки, которые современными исследователями проблем социальной помощи рассматриваются в качестве истоков современной социальной работы и благотворительности в нашей стране. Их формированию и развитию в то время способствовала специфика тогдашнего мировоззрения, которое носило языческий характер. Для языческого миросозерцания и мироощуще-

ния характерно то, что человек не противопоставлял себя космосу, природе, а растворялся в них, становясь таким же целым, как и они. Эта «целостность-принадлежность» достигалась общинным существованием, обрядовой и трудовой деятельностью, которые органично вплетались в контекст природы и космоса. Ощущая «себя принадлежностью целого», человек закреплял в общинных традициях нормы своего существования не только в природе, но и в мире людей: общине или роде, вследствие род или община гарантировали ему защиту и поддержку. Такое мировоззрение продуцировало раннюю форму социальной солидарности, характерную для большинства древних обществ, и названную Э. Дюркгеймом «механической».

Мы склонны рассматривать социальную солидарность (сплоченность, согласованность) как универсальный принцип социальной жизни, имеющий характер всеобщности и проявляющий себя в любой точке пространственно-временного континуума. Если рассматривать социум как организм, то есть как единую целостную систему, то реализация данного принципа в общественной жизни является условием стабильного функционирования социума. Социальную взаимопомощь у древних славян можно рассматривать как конкретное проявление указанного универсального принципа.

Подобные социальные практики, имевшие форму традиций, были необходимы для выживания рода и поддержания его благополучия. Центром взаимопомощи в социальных отношениях древних славян была идея «дар – за дар», то есть благо за благо, которая позволяла каждому члену общины надеяться на общественную помощь в случае экстремальной жизненной ситуации. Тем самым поддерживалась жизнеспособность всей общины или рода. Формы организации общественной жизни славян – род, сельская община – представляли собой целостные организмы, части которого (отдельные члены) не мыслили себя вне целого и, помогая другим, «страховали» себя на случай возможных в будущем трудных жизненных ситуаций.

Среди конкретных направлений социальной помощи у древних славян можно выделить помощь старикам, помощь сиротам и помощь вдовам.

Формы поддержки стариков были различны. Если по какой-либо причине на помощь не приходила семья, заботу о стариках брала на себя община. Одним из вариантов поддержки стариков был специальный отвод земель по решению общества, «косячка», который давал возможность заготовки сена. В том же случае, когда старики окончательно «впадали в дряхлость», они призревались общиной. Старика определяли на постой к кому-нибудь на несколько суток, где тот

получал ночлег и пропитание, затем он «менял» своих кормильцев. Такой вид помощи стал своеобразной общественной повинностью. Возможно, в древности формы поддержки были иными, но их видоизмененная архаическая форма сохранилась до конца XIX столетия. До принятия христианства на Руси существовали и другие «закрытые» формы помощи, но все они связаны с «институтом старцев». К примеру, вариантом ухода на «тот свет» был добровольный уход из общины. Пожилые люди, которые не могли участвовать в трудовой деятельности, селились недалеко от общины, на погостах, строили себе кельи и жили за счет подаяния. Подобная форма милости существовала вплоть до XVI века.

В общественных отношениях древних славян формировались способы социальной поддержки сирот в пределах своего родового, общинного пространства. Указанная идея «дар – за дар» хорошо просматривается в мотивах усыновления внутри родовой общины и появления института «приймачества» у южных славян. «Приймать» в семью сироту, как правило, могли люди пожилые, когда им становилось уже трудно справляться с хозяйством, или когда они не имели наследников. Принятый в семью должен был вести хозяйство, почитать своих новых родителей, а также обязан их похоронить. Здесь налицо принцип – «я – тебе, а ты – мне», или «дар – отдар». Другая форма поддержки сироты – общинная, мирская помощь. Она по своему характеру совпадала с помощью «немощным старикам», когда ребенок переходил из дома в дом на кормление. Сироте могли также назначать «общественных» родителей, которые брали его на свой прокорм.

Начинаются складываться новые подходы к поддержке вдов. Они, как и старики и сироты, считались социально ущербными субъектами в родовой общине. Оформление института вдов и его дальнейшая поддержка – явление исторически обусловленное, этапное в языческом мире. На ранних этапах российской истории института вдов просто не существовало, поскольку в соответствии с языческой идеологией жена должна была следовать за своим супругом, т.е. после смерти мужа вместе с культовыми предметами, утварью хоронили или сжигали на костре. Как «чистые», находясь близко к миру смерти, вдовы обмывали и обряжали умерших. Это древний вид языческой магии, в качестве же отдара они получали вещи покойного. Сельская община предоставляла им землю, на них распространялись такие же «льготы» мирского призрения, как и на стариков. Не менее древний обычай – хождение за «навалным». Он состоял в том, что нуждающейся женщине оказывали помощь продуктами, обычно осенью, после уборки урожая.

Среди различных видов «помочей» как специфической формы групповой поддержки выделяются обязательные внесезонные и сезонные. К первым относятся такие виды поддержки, которые обусловлены экстремальными ситуациями, например, пожарами, наводнениями или массовым падежом скота (в последнем случае часть приплода отдавали пострадавшим безвозмездно). Особой формой поддержки считались «наряды миром», когда в семье «работные люди больны» и необходима помощь в деле управления хозяйством (растапливание печи, кормление домашнего скота, уход за детьми). К этой группе поддержки можно отнести и обязательные «помочи» при постройке дома, мельницы (когда, как правило, за угощение осуществляли весь необходимый комплекс работ). К этим же видам «помочей» можно отнести сиротские и вдовьи «помочи» (когда данная группа снабжалась за счет общества хлебом, дровами, лучинами).

Разновидностью архаической модели помощи являются толоки. В разных местностях они мели различную направленность. С одной стороны, они представляли форму совместной деятельности, с другой – форму помощи бедным крестьянам. Толоки включали в себя не только совместную обработку земли, но и различные виды перевозок сена, хлеба, навоза. Довольно своеобразна и форма складчины. Под этим явлением понимается не только совместное кормление, но и совместная заготовка корма для скота. Еще один вид хозяйственной помощи – совместное использование рабочего скота. На юге России он назывался «супряга», когда обработка земли осуществлялась «наемными волами». Этот вид помощи предусматривал взаимообмен услугами, при котором предоставляющий помощь в конечном итоге сам выступал в качестве «нанимателя на работу».

Список использованной литературы

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм // Западно-европейская социология XIX–начала XX веков. – М.: Международный университет бизнеса и управления, 1996. – 520 с.

АЛКОГОЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ПРИВЫЧКИ ДРЕВНИХ РУСИЧЕЙ

М. В. Суменкова
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. In article it is told about tradition of the drinking alcohol in Russia. The prestigious form of the drinking alcohol were feasts on which the utensils and directly drinking had symbolical value.

Keywords: alcohol, custom, feast, Slavs, symbolics.

Алкогольные традиции, привычки и обычаи, веками внедрявшиеся в быт русских людей, в настоящее время превратились в могучую силу, оказывающую огромное влияние на психологию и поведение современных россиян. В России сложился так называемый северный тип потребления алкоголя – эпизодическое употребление крепких неразбавленных алкогольных напитков в больших, «ударных» дозах.

Алкогольные напитки известны с древнейших времен. И если история потребления водки и других продуктов дистилляции насчитывает несколько столетий, то потребление бродильных напитков насчитывает тысячелетия. Древние славяне пили преимущественно квас, пиво, мед, привилегированные слои населения могли позволить себе привезенные из-за границы вина.

Как повествуют источники, на русской земле с безграничностью ее лесов пчел было великое множество, и Русь была несметно богата медом. В IX–XX вв. бортничество превращается в весьма важную самостоятельную отрасль национальной экономики, а мед и воск на 600 лет становятся важнейшей статьей российского экспорта.

Долгое время на Руси преобладала престижная форма употребления алкоголя – пиры. Стоившие дорого, они были доступны лишь князьям и являлись не только развлечением, но и закреплением дипломатических контактов, торгово-хозяйственных договоров, данью уважения к соседу. Особенно грандиозно праздновались подвиги русских воинов. В 996 г. киевский князь Владимир одержал победу над печенегами. По этому поводу, как сообщают летописи, было устроено восьмидневное народное торжество и сварено 300 проварь меду [2].

Простые люди могли пить дома, среди семьи, на братчинах. Мед и пиво варили накануне празднеств, иногда родней, а иногда и всей общиной. Всякое мирское дело непременно начиналось и заверша-

лось пиром или попойкой. Летописи особенно изобилую примерами пьянства дружинников. Так, в августе 1377 г. небольшое войско татарского царевича Арапши полностью перебило перепившееся ополчение князей переяславских, ярославских, юрьевских, муромских, нижегородских и суздальских при реке Пьяна, при этом сам главнокомандующий князь Иван Дмитриевич утонул в реке вместе с остатками бежавшей в смятении пьяной дружины [2].

Изначально у славян не было склонности к злоупотреблению пьянящих напитков. Хмельные напитки употреблялись по специальным случаям, праздникам, тризнам. Нормой была умеренность, умение веселиться, не омрачая праздника ни себе, ни людям, именно поэтому умение пить у русских издавна считалось своего рода доблестью: «Пьян, да умен, два угодья в нем», «Пей, да дело разумей», «В праздник и у воробья пиво», «Пьет пиво да мед – ничто его неймет».

Русское застолье было преисполнено символики, идущей от старины. Чего только стоит традиция пить до дна, несмотря на объемы чаши. Полная, до краев налитая чаша символизирует богатство, благополучие (дом – полная чаша), а остатки спиртного осмысливаются как зло (не оставляй зла в стакане, кто не выпил до дна, не пожелал добра). Еще одной непререкаемой традицией была коллективная выпивка. Ее истоки следует искать в языческих временах. Позднее братчины устраивали и в честь побед и в честь православных праздников. На трапезу не допускали чужаков. Пили вкруговую, передавая из рук в руки братину – большой круглый горшок, вмещавший в себя до трех литров напитка. Посуда была не слишком удобная, что предотвращало злоупотребление. Захмелевшим сотрапезникам прикладываться к братчине становилось все труднее, и они больше проливали, чем выпивали (по усам текло, а в рот не попало). Человек, которого обнесли круговой чащей на пиру, становился изгоем. Вообще коллективное питье у русских не только условие гостеприимства, но и определяющий фактор нормального общения. Это еще раз подтверждает и русское народное творчество, одним из элементов которого является замечательное сочинение «Повесть о бражнике» [3]. В нем рассказывается, как после смерти пьяница, доставленный к божественным вратам, стучит в ворота рая, к нему выходят по очереди апостолы и библейские цари и пытаются доказать, что такому, как он, не место в раю. Хитрый пьяница каждому в ответ приводит факты выпивок из их легендарных биографий, святые ничего не могут возразить и уходят. В результате получается, что сам бражник хоть и пил все дни, но при этом за всяким ковшом господа Бога прославлял и никому не делал зла. Наконец последний, Иоанн Богослов, пускает его в рай,

получив на это разрешение у хозяина рая – господа Бога, который, берет бражника под защиту.

Список использованной литературы

2. Булгаковский Д. Г. Вино на Руси по памятникам народного творчества литературным и художественным / Д. Г. Булгаковский. – СПб., 1902. С. 11.
3. Карамзин, Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. – Т. 1. – М., 1989. – С. 157.
4. Повесть о бражнике // Русская демократическая сатира 17 в. – М., 1977. С. 85–86.

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО ВОСТОКА

Х. Э. Гасанова
Азербайджанский институт учителей, Мингечевирский филиал, Азербайджан

Summary. In the history of spiritual culture of mankind the important place occupies an ideological heritage of medieval east thinkers. Their philosophical heritage including concerning ethics problems was the important contribution to development of world scientific thought as a whole, including in history of world philosophy - in particular. Such prominent representative's medieval philosophical peripathetizm as Al Farabi, Ibn Sina, Bahmanyar al-Azerbaydjani, Nasireddin Tusi etc., acting as advocates of rationalistic outlook, have played the important role in preparation of the European philosophical and natural-science thought of New Time, including connected with representations about ethical values.

Keywords: Keywords: ethics, the medieval East, N. Tusi.

Анализ исторического прошлого показывает, что развитие восточной нравственности имело ряд характерных особенностей: общинные отношения требовали создания особой харизмы вокруг отдельных личностей; обожествление царей, героев, богов необходимо было для подражания, людям нужна была вера в героическое в любой ее форме, отсюда – создание сказаний, летописей о правителях, т.е. написание их истории, воплощение их деяний в художественных творениях (поэмах, стихотворениях, музыкальных произведениях); власть передавалась по наследству, отсюда – борьба за престол между родственными ветвями, а также родами и племенами (династиями).

Кроме того, важную роль играли нравы на основе обычаев и традиций, складывавшихся в быту, в повседневной жизни. Все это осмысливалось, обобщалось, вкладывалось в государственную идеологию, в сознание людей.

В истории духовной культуры человечества важное место занимает идейное наследие средневековых восточных мыслителей. Их философское наследие, в том числе и касающееся проблем этики, явилось важным вкладом в развитие мировой научной мысли в целом, в том числе в историю мировой философии – в частности. Такие видные представители средневекового философского перипатетизма, как Аль Фараби, Ибн Сина, Бахманьяр аль-Азербайджани, Насиреддин Туси и т. д., выступая поборниками рационалистического миропонимания, сыграли важную роль в подготовке европейской философской и естественнонаучной мысли Нового Времени, в том числе и связанных с представлениями об этических ценностях.

Особое внимание привлекают основополагающие принципы этики, нравственного воспитания, мысли о назначении, цели и предмете этики одного из ярких азербайджанских философов, мыслителя, обладавшего энциклопедическими познаниями – Насиреддина Туси (1201–1274 гг.). Он оставил после себя научное наследие, занимающее ныне важное место в истории общественно-политической и философской мысли азербайджанского народа. Великий ученый XIII века Н. Туси проводил глубокие исследования в различных областях науки: философии, астрономии, математики, эстетики, права, медицины, педагогики, психологии, оставив богатое научное наследие последующим поколениям.

В мировоззрении Насиреддина Туси большого внимания заслуживают его этические мысли, изложенные в книге «Ахлаги-Насири». Известна история написания книги о нравственности: Туси предложили перевести популярную тогда книгу Ибн Мисгявеха «Ат-тахара», поскольку она считалась лучшей из книг по этике, написанной на арабском языке, т. е. обладала глубоким содержанием и привлекательным стилем. К тому времени Туси уже переехал в провинцию Кухистан Ирана, где и получил заказ на написание книги от представителей религиозного направления исмаилизма. Название книга получила по имени лидера этого направления Насира «Эхлаги-Насири» (т. е. Этика Насира) [1].

Туси, к тому времени успевший разработать многие проблемы этики, философии, логики, получил хорошую возможность выразить свои уже созревшие взгляды по политике, философии, этике и т.д. Чтобы не вызвать недовольство религиозного лидера, заказавшего

ему этот перевод, Туси предложил не просто перевести эту книгу, но и добавить туда разделы о строительстве городов и жилищ, дать комментированный обзор всех нравственных качеств, раскрытых автором книги, причем сделать это доступным большинству читателей языком, оригинальным и совершенным. Туси добился поставленной задачи: книга по нравственности, написанная им, служила учебником по этике во многих медресе и моллаханах на Ближнем и Среднем Востоке. При написании книги Туси учел все доступные ему в то время источники, в том числе произведения Платона, Аристотеля, Ибн Сины, Газали, Бируни, использовал идеи книг «Калила и Димна», «Ардашир Бабекан», «Заветы Ануширвана» и др. В сборник были включены идеи народного фольклора, дастанов, таких произведений, как «Сиясетнаме» («Учение о политике», автор – Низамульмульк), и др. [1. С. 13]. Данная книга в какой-то мере служила основой идеологической концепции исмаилитов, имевших притязания на власть в данном регионе [2. С. 42–43].

Являясь выразителем философско-нравственных идей своего времени, человек широко образованный и просвещенный, Н. Туси, исходя из достижений естественных и социальных наук того периода, дал классификацию не только нравственных, но и научных категорий, изложил собственный подход в понимании общественного устройства, взаимоотношений людей в различных формах жизнедеятельности. Книга, написанная Туси, носит энциклопедический характер как с точки зрения охвата нравственно-этических проблем, так и связи их с мировоззрением человека, его обыденного сознания, научного мышления, сформировавшихся в общественном сознании стереотипов поведения. Здесь затрагиваются проблемы этики и поведения человека в обществе, его отношение к мирозданию, смыслу жизни, жизненному укладу, общественному строю, и т.д.

Исследователи так определяют содержание, т. е. основные компоненты ценностных ориентаций, а также те направления, в рамках которых они подвергаются трансформации: условно они делятся на ценности общечеловеческого бытия и привходящие ценности. В первую группу входят ценности человеческой жизни (здоровье, среда обитания, неповторимость собственного «Я», гуманитарные ценности). Во вторую группу входят ценности коллективного существования, основанные на общении и различных формах человеческой деятельности (политические, экономические, правовые, национально-этнические, общинные, родовые, стереотипы массового сознания, ценность различных профессиональных групп и сообществ, например научных и т.д.) [3].

Туси внимательно изучает конкретные проявления человеческой личности, связанные с его социальной средой – семейными, политическими, экономическими, духовно-нравственными, этническими и другими отношениями. Книга привлекает внимание также подробным анализом соотношения природно-биологических качеств человека, животного мира в целом, и теми социальными свойствами, которые предопределены нравственностью, социальным укладом жизни. Следует отметить, что внимание к такой постановке проблемы исходит еще от времен Аристотеля, его последователей, внимательно изучавших связь и преемственность в развитии биосферы, всего живого на Земле.

Кроме того, в указанном произведении проводится психологический анализ человеческих качеств, отражающихся на нравственно-психологических отношениях в социальных группах, в частности, характер, темперамент, воля, и другие качества человеческой личности.

Список использованной литературы

1. Туси, Нясиряддин. Яхлаги–Насири / Нясиряддин Туси. – Б., 1980. (на азерб. языке).
2. Азярбайъан тарихиндян йцз шяхсиййят. – Б., 2006 (на азерб. языке).
3. Аббасова, К. Я. Философская основа ценностных ориентаций в условиях постсоветского развития / К. Я. Аббасова // Дцнйайа бахыш. – Баку – № 6. – С. 28–39.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ ИСЛАМСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

М. А. Бутаева
Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Дагестан, Россия

Summary. In clause displays of Islamic outlook in Dagestan are considered. The islam and national traditions resist to influence of a modern postindustrial civilization, but do not deny it, and enrich spiritually, that conducts to formation of special outlook. The place of the woman in the Dagestan society is considered.

Keywords: outlook, adat, Islam, secular society, social role.

Дагестан – крупнейшая из республик Северного Кавказа. Столетия Дагестан служил ареной противоборства трех империй – России, Турции и Ирана. Это противоборство осталось в прошлом.

Сегодня имеющая место нестабильность в республике во многом вновь вызвана противоборством трех влиятельных сил. Однако теперь это противоборство внутренних сил; противоборство «трех идей», разделивших дагестанское общество: национальной традиции, Ислама и современной постиндустриальной цивилизации. Это противоборство имеет место на разных уровнях общества и имеет разные грани и разные аспекты.

Одним из аспектов конфликта «трех сил» является «женский вопрос», включающий в себя отношение общества к женщине, место и роль женщины в обществе, ее взаимоотношения с мужчиной и внутри семьи и т.д. Каждая из «идей»-мировоззрений имеет свое представление о роли, о месте женщины в обществе.

К примеру, роли и месту женщины в обществе, различным аспектам взаимоотношений мужчины и женщины большое внимание уделялось традициях народов Дагестана, выраженным, прежде всего, в традиционных правоустановлениях – в адатах. Дагестан – наследник одной из древнейших цивилизаций мира. Предки современных дагестанцев упоминаются еще в летописях античных и древнеримских авторов.

Специфическая национальная культура, заложенная в неписанном, но соблюдаемом своде правил общежития (адатов), и сегодня оказывает существенное воздействие на современную жизнь дагестанского общества. В Дагестане этот свод правил незримо сопровождает человека всю жизнь – от рождения и до самой смерти. Адаты, «обычное право» – один из древнейших пластов дагестанской культуры – предъявляют к женщине особые требования, определяют ее систему ценностей и нормы поведения в обществе. Несмотря на глубинный, древний возраст адатов, они достаточно пластичны и переносятся в современные ситуации, ранее не известные традиционному обществу.

Особенно следует отметить, что народы Дагестана, хоть и имеют многовековой опыт совместного проживания, схожую культуру и, как предполагают историки, единых предков, все же – разные народы. К примеру, адаты, в отличие от норм ислама или морально-этических норм современного общества не поощряют межнациональные браки. И различия в адатах разных народов, касающиеся именно женщины весьма велики.

Вторым серьезным фактором, оказывающим влияние на всю жизнь дагестанского общества, в том числе на решение вопросов, касающихся женщины, является возрожденное влияние ислама, которое усиливается с конца 1980-х годов и потенциал которого все еще не исчерпан.

Наверное, невозможно отрицать, что сегодня ислам на Кавказе вновь испытывает настоящий подъем, сравнимый по силе разве что с бумом 1990-х годов. И если в 1990-е подъем выразился в количественных показателях (увеличение числа верующих, мечетей, медресе и т.д.), то теперь можно говорить о качественном росте, связанном с углублением чувств всех верующих, а главное – с приходом во взрослую жизнь искренней молодежи – движущей силы любых преобразований… Можно даже говорить и о радикализации ислама. Причем – не только так называемых ваххабитов. Радикализуются и взгляды части традиционно верующих.

Ислам требует от женщины соблюдения свода правил и принятия ценностей, которые в общем достаточно хорошо известны. Ислам приветствует традиционные семейные ценности, но трудно адаптируется к новым условиям динамичного современного общества. Попытки адаптации ислама к общественным реалиям если и имеют место, то все равно вызывают трудности и противоречия в мусульманской среде. Эти противоречия усиливаются тем, что ислам четко регламентирует социальную структуру общества, социальные роли и систему общественных коммуникаций, задавая параметры, которые в современных условиях в Дагестане почти не могут существовать в чистом виде. Наблюдается огромная разница между реальной структурой общества и идеалистической, предписываемой шариатом. Это порождает глубокие социальные противоречия, и потому исламские регионы Кавказа отличаются нестабильностью, а ощущение внутреннего мира в душах мусульман нарушено, и многие считают или смутно ощущают существующий миропорядок «несправедливым».

Но, безусловно, самое сильное воздействие на систему ценностей и жизнь женщины в социуме оказывает современное общество с присущей ему системой ценностей и норм поведения.

С раннего детства социализация девочки (девушки) в семье и школе предполагает формирование системы жизненных ценностей и приоритетов, которая включает в себя и создание семьи, и стремление к социальному успеху – к признанию и карьере. Но в отличие от традиционных норм адатов или шариата, в современном обществе женщина больше мотивируется на личный успех, карьеру, обретение средств и лишь в меньшей степени – на создание большой и крепкой семьи.

Нынешнее светское общество приносит материальное благополучие семьям. Но зато оно сильно дифференцировано по уровню доходов и качеству жизни. Приватизация завершилась в начале 1990-х, и теперь социальные страты стали менее прозрачными и порой все больше напоминают касты.

Идейная борьба «за души» сегодня характеризует состояние дагестанского общества. Противоборство этих «трех идей» порождает массу нюансов, огромное число конкретных ситуационных комбинаций, выраженных в конкретике различных судеб.

Иногда противоборство этих идейно-политических течений оказывается на виду в силу каких-либо громких эксцессов. Порой они обретают общественный резонанс, и по ним общество может судить о том, что происходят какие-то тектонические изменения в сознании больших групп населения.

К примеру, радикализация ислама породила борьбу с безнравственным поведением, которое прямо порождается современным образом жизни, но осуждается нормами ислама. Пороки, которых полно в светской жизни, от которых еще недавно верующие с отвращением отворачивались, но терпели, вдруг стали нестерпимо ненавистны обществу. Это заметно возросшей массой чрезвычайных происшествий. К примеру, в Ингушетии, которая в этом процессе, пожалуй, лидирует, в последние месяцы «неизвестные» похитили или избили десятки работников магазинов, продающих спиртное, игровых автоматов, саун. Уже сожжены десятки магазинов и игровых залов.

Но все же в основном это противоборство остается незаметным для глаза стороннего наблюдателя. На деле же «невидимый фронт» этого нового конфликта проходит где-то на уровне сотен тысяч семей и представляет собой пока незримые, кажущиеся пока банальными и бытовыми изменения в повседневном поведении людей.

Вместе с тем человеческое сознание достаточно пластично. Свод ценностей, морально-этических норм, норм поведения у человека претерпевает изменения в зависимости от места проживания или с течением времени. В подавляющем большинстве случаев трансгрессия мировоззренческих укладов воспринимается обществом достаточно спокойно.

Идейная борьба может причинять страдания конкретному человеку, оказавшемуся «на передовой», в противоборстве двух идей и сил.

Однако общество только выигрывает от противоборства различных сил, от их конкуренции за умы людей. В итоге такой конкуренции оказываются связаны деструктивные течения, а общество имеет возможность выбрать тот архетип поведения, который более соответствует стоящим перед ним стратегическим задачам.

Известным фактором является трансгрессия понимания роли женщины в современных исламских странах. Раньше в исламских странах отношение к женщинам часто было несправедливым. Но

сегодня женщинам в исламском мире доступны и образование, и работа, и карьера. Даже среди исламских богословов много тех, кто выступает за предоставление больших прав и свобод женщине. Но это – в благополучных странах Запада или в Саудовской Аравии. А в беднейших странах типа Афганистана, Пакистана или Судана образование или карьера все еще недоступны женщинам.

Известный исламский ученый Абу Хамид аль-Газали говорил, что каждый благочестивый мусульманин должен увеличить численность – а значит силу – мусульманской уммы. Но лишь внутри богатого общества могут существовать условия для роста численности населения. Иначе уделом общества навсегда станут бедность, голод, болезни. Светское общество обеспечивает Кавказу материальное благополучие, а ислам – стабильность семьи и рост численности населения. Хрупкое равновесие идеологий приносит огромную пользу. Но это равновесие обеспечивается во взаимной постоянной конкурентной борьбе. И в ходе борьбы это равновесие может быть нарушено.

Другой пример – трансгрессия осознания свободы выбора женщиной собственного пути или строительства карьеры. Адаты, традиция в целом не запрещают этого. На Кавказе женщины и раньше были очень активны в социальном плане, пусть их активность и не всегда находилась на виду. Уже в XIX веке иностранцы отмечали высокий социальный статус дагестанских женщин. И этот статус лишь вырос в последующее столетие. К примеру, в отличие от Азербайджана или Таджикистана, где девушек отдают замуж едва не в 12 лет, в Дагестане девушки выходят замуж по достижении совершеннолетия, чаще всего – от их согласия зависит выбор жениха.

Доминирующее воздействие на сознание человека оказывают реальные условия жизни, то окружение, та среда, в которой приходится жить современной женщине. И женщина Дагестана очерчивает линию своей судьбы соответственно доминирующим или меняющимся «внешним» условиям. Современное общество, культура которого особенно остро ощущается в городах, отличается динамизмом, плохой прогнозируемостью. Женщине приходится жить и строить карьеру, семью в условиях, когда судьба ее, как и судьба окружающих, неопределенна. Возможно все – очень удачное замужество или, напротив, неудачный брак с разводом, очень успешная карьера или полное отсутствие перспектив для роста.

Таким образом, нестабильность и неустойчивость, динамизм социальных отношений порождают ощущение социального стресса, а конкуренция различных идейно-политических течений определяет сегодняшний статус женщины в Дагестане.

Список использованной литературы

1. Гендер и Развитие. Информационный бюллетень. Бюро «Гендер и Развитие». – 1998. – № 2.
2. Дайджест теоретических материалов информационного листка «Посиделки» 1996–1998. – Санкт-Петербургский Центр Гендерных Проблем, 1999.
3. Женщины Дагестана. Анализ ситуации. Концепция и Стратегия действий до 2020 года. – Махачкала, 2000.
4. Материалы ООН о положении и роли женщин. Информационный бюллетень. Бюро «Гендер и Развитие». – Москва, 1997. – № 1.
5. Отчет о положении женщин. – Республика Дагестан, 1999.
6. Хегай, М. Социально-экономический статус женщины в современной семье / М. Хегай // Общественное мнение и социальная трансформация общества. – ИФиП АН РД, 1997.

ОБРАЩЕНИЕ К ЭТНОКУЛЬТУРНЫМ ТРАДИЦИЯМ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМ ФОРМИРОВАНИЯ НРАВСТВЕННОГО СОЦИАЛЬНОГО ПОТЕНЦИАЛА ЭКРАННЫМИ СРЕДСТВАМИ

С. Е. Ковалёва
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. This article discusses the modern language of peoples across the screen media. The author raises the problems of negative presenting traditional values and making the culture of the Russian ethnos alien moral principles.

Keywords: morality, information technology, spirituality, traditions.

Язык народа – это история народа. Зародившись в глубочайшей древности, язык вместе с его носителем проходит сложный путь развития, в ходе которого он смешивается с соседними языками, обогащается, испытывает определенное влияние и влияет сам на соседние языки. Очень серьезную роль играют в этом вопросе материальные памятники, оставленные древними племенами, т. е. археологические источники. Совокупность многих археологических признаков: веры, обычаев, обрядов, преданий предков, и др. составляет понятие археологической культуры, распространенной в определенном регионе, в определенное время.

В современных условиях российской действительности идет процесс осмысления прошлого и настоящего в жизни общества. Духовное обновление немыслимо без усвоения общечеловеческих ценностей, поэтому весьма актуально изучение духовно-нравственной культуры наших предков.

В последние годы наметилась тенденция восстановления традиций нравственно-духовного воспитания в России посредством введения в систему образования новых программ, как телевизионных, так и устных (пример – канал православной культуры и др.). Однако, как показывает практика, методы и формы организации выше указанного остаются неясными. В связи с этим возникает необходимость определения антропологического содержания духовно-нравственного развития современного человека, а также социально-психологической специфики, механизмов его обеспечения и организации работы по созданию образовательных программ и методов обеспечения духовно-нравственного развития в различных образовательных учреждениях России.

Основными средствами духовно-нравственного развития является создание (проектирование) духовно обновляющей и формирующей личность образовательной среды, в которой закладывается адекватная иерархия целей и ценностей жизни человека и необходимые компоненты его полноценной жизнедеятельности.

Можно отметить явно просматривающиеся две тенденции: **позитивную** и **негативную**. Вторая **(негативная),** к примеру, выглядит как деморализация населения, имеющего собственные корни культурного характера. Экран (ТВ, видео-, компьютерный) как совокупный взрослый мир, формирующий и навязывающий определенную деморализацию человеческого сознания, рассматривается в виде:

1. *Меркантилизации* (культ денег, телесности, утилитарности),
2. *Вестернизации* (культурная интервенция, порождающая комплекс культурной неполноценности),
3. *Сексуализации* (как ослабление духовно-нравственного потенциала нации через развращение),
4. *Демонизации* (навязывание потусторонних бесовских сил как позитивных, темная духовность),
5. *Танатизации* (представление о смерти как одной из предпочитаемых стратегий жизни).

В сложной современной действительности, в потоке средств массовой информации, которые далеко не всегда оказывают положительное воздействие на формирование необходимых нравственных качеств, современному поколению становится все труднее разобраться – что для него истинно, а что ложно.

Обращение к вопросу о духовно-нравственном воспитании молодого поколения не является случайным, поскольку на сегодняшний день особую озабоченность вызывает комплекс морально-нравственных качеств, которые формируются в процессе развития личности.

Некоторые современные психологические и педагогические образовательные телепрограммы и «технологии» относительно нравственного воспитания и развития направлены:

1. На *интеллектуализацию*, рассудочность, приоритет обучения над воспитанием;
2. На *имморальность*, т. е. толерантность как принятие зла наравне с добром, а также одновременного понимания и различения добрых и злых поступков, явлений, событий и противодействия им;
3. На *адаптивность* к условиям, к социуму в ущерб активной позиции;
4. На *антиколлективность* – каждый за себя, современное поощрение духа соревновательности, ориентация на индивидуальный выигрыш в играх, на конкурентность, что стимулирует эгоистические, тщеславные чувства, зависть, а не сорадование успеху ближнего;

В каждом социальном институте и, прежде всего, в семье происходит духовно-нравственное становление человека. Но на современном этапе развития общества мы видим, что нравственные ценности, хранимые и передаваемые веками нашими предками, постепенно дополняют иные качества, которыми «отягощаются» современные молодые люди. Таким образом, можно констатировать, что новое поколение не приобретет, а теряет основы духовно-нравственной культуры, которые должны формироваться в процессе развития и воспитания.

Позитивная тенденция также присутствует в информационном пространстве, созерцаемом через экран. Та часть общества, что чтит традиции своего народа, используя современные средства кинематографии и телевидения, стремится вернуть российской семье традиции духовного и нравственного воспитания детей, присущие нашей многовековой культуре, что, несомненно, имеет большое значение в сегодняшнее время.

Современная наука и практика воспитания, признавая реальность духовной основы человека и реальность духовного мира, показывает, что духовную жизнь человека нельзя организовать через развитие его психофизических функций; нельзя прийти к духовному только через развитие интеллекта, воли или чувств, хотя духовная

жизнь и опосредствована психическим, душевным развитием. Таким образом, основная работа в целях духовно-нравственного воспитания современной личности и, как следствие – сохранения и реанимирования забытых этнических корней, должна быть направлена на формирование и восстановление духовных ценностей традиционной культуры.

Список использованой литературы

1. Бакулев, Г. П. Теоретический фундамент массовой коммуникации (Основные понятия и идеи теории массовой коммуникации; нормативные модели) / Г. П. Бакулев // Массовая коммуникация: западные теории и концепции. – М: Аспект-пресс, 2005.
2. Бриггз, Адам. Что такое медиа? / Адам Бриггз, Поль Колби // Медиа: введение. – М.: Юнити, 2005.
3. Дьякова, Е. Г. Массовая коммуникация как объект теоретического анализа / Е. Г. Дьякова, А. Д. Трахтенберг // Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: Анализ основных теоретических подходов. – Екатеринбург, 1999. http://www.visiology.fatal.ru/texts/mass-communication.htm
3. Назаров, М. М. Введение в социологию массовой коммуникации // М. М. Назаров Массовая коммуникация в современном мире. – М.: УРСС, 2000.

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Д. С. Василина
Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, г. Уфа, Башкортостан, Россия

Summary. The article studies the basic questions of teaching of the «Bashkir culture» at general school. An important aspect on the way to understanding Bashkir culture is folklore. Folklore includes different forms: music, theatre, fine arts. Ill of these forms should be used in general school study.

Keywords: bashkir culture, folklore, ornamental pattern, epic literature.

Мы живем в интересное и сложное время, когда на многое начинаем смотреть по-иному, многое заново открываем и переоцениваем. В первую очередь это относится к нашему прошлому. Что заботило,

радовало и тревожило людей, чем они занимались, как трудились, о чем мечтали, рассказывали и пели, что передавали своим детям и внукам? Ответить на эти вопросы сегодня помогают многие предметы общеобразовательной школы, однако наиболее полно – уроки «Культура Республики Башкортостан».

Считаем, что для понимания основ национальной культуры необходимо изучать народное искусство. Большую помощь в этом оказывает фольклор. Международный термин «фольклор» появился в Англии в середине XIX века. Он происходит от английского слова folk-lore («народное знание», «народная мудрость») и используется для обозначения народной духовной культуры во всем многообразии ее видов [2. С. 1285].

Одной из его древнейших форм является изобразительная деятельность, которая проявилась у башкир в орнаменте. В переводе с латинского языка орнамент – «украшение», «узор»; это узор, состоящий из ритмически упорядоченных элементов для украшения каких-либо предметов или сооружений [2. С. 852]. Первоначальные изображения были простые, бесхитростные: веточка, осколок ракушки, проведенные по сырой глине или вдавленные в нее семена растений. Со временем реальные семена были заменены на их изображения. Уже в эпоху неолита орнамент керамики представляет собой не случайный набор штрихов, полосок, черточек, а продуманный, композиционно выверенный, наполненный символическим содержанием рисунок [5. С. 51].

Башкирский орнамент самобытный; он отразил своеобразие и специфические черты народа. Особенностями башкирского орнамента являются следующие: геометрические и криволинейно-растительные узоры; многоцветность (преобладание теплых цветов – красного, зеленого, желтого); контрастное сопоставление цветов; симметричность; композиция узоров многовариантна; формы оберега – треугольник, реже ромб; тотемы-обереги (рога барана, изображения коня). Башкиры украшали орнаментом одежду (будничную, праздничную, ритуальную), женские украшения, различные предметы (домашняя утварь и предметы культа), жилища, его убранство, вооружение и доспехи, сбрую коней. Орнамент считался оберегом; работа мастера по орнаменту высоко ценилась.

Немаловажная роль в изучении культуры родного края отводится устному народному творчеству. Его носителями являются сэсэны. Это остроумные мастера слова, поэты-импровизаторы, мудрецы, которые создавали свои произведения с ходу, без подготовки, т. е. в момент исполнения [3. С. 16]. Часто это были общественные деятели,

историки, рассказывающие об истории, буднях и проблемах своего рода. К их мнению прислушивались все; нередко возникающие в народе спорные вопросы решались именно сэсэнами. Их слово было последним и не подлежало обсуждению или оспориванию.

В своих речах сэсэны обращались к эпосу. Эпос – слово греческое, означает слово, повествование, рассказ [2. С. 1410]; это фольклорный жанр, повествующий об этнической и гражданской истории народа, об истории общества. Поэтому его называют опоэтизированной историей общества. Эпос любого народа носит сугубо национальный характер, т.к. отражает историю, быт, нравы, мечты того народа, которым был создан. Поэтому русский эпос-былину невозможно спутать с башкирским. В то же время следует сказать, что у ряда родственных народов могут бытовать общие эпические сюжеты [4. С. 4].

Башкирский эпос определяется рядом признаков. Во-первых, героическим характером. Основным содержанием многих эпических сказаний является борьба героя за интересы рода, племени, народа. Герой башкирского эпоса – это народный батыр, олицетворяющий идеалы героизма и мужества. Классическим образцом башкирского эпоса являются «Урал-батыр», «Кара юрга». Во-вторых, башкирский эпос бытовал в стихотворной и прозаической формах. В некоторых сюжетах встречается смешение стиха и прозы. В-третьих, башкирский эпос в прошлом исполнялся под аккомпанемент домбры.

У башкирского народа существовал еще один термин – «кубаир», обозначающий героическую и хвалебную песню. По сути, он равнозначен эпосу. Кубаиром башкиры называли крупные стихотворные героические сказания, воспевающие подвиги народных батыров («Урал-Батыр», «Карасакал», «Юлай и Салават», «Акбузат»). Однако чаще всего под ним имеются в виду и небольшие по объему стихотворные произведения с нравоучительными функциями.

У многих народов эпос давно перестал бытовать. До середины XX века башкирский эпос тоже считался утраченным. Однако экспедиции в Курганскую, Самарскую, Саратовскую области показали, что он бытует в устах многих сказителей по настоящее время.

Республика Башкортостан может гордиться богатым народным творчеством, составляющим часть золотого фонда мирового искусства (многие авторские произведения созданы на основе башкирского фольклора; они известны не только в Башкортостане, но и в России и за ее пределами). Эти шедевры можно использовать в процессе обучения подрастающего поколения, ведь искусство, в котором звучит родное слово, запечатлены чувства и устремления людей

своего края, – ближе, понятнее, а потому воспринимается острее. В программу обучения можно включать башкирские эпосы, народные песни, мелодии, музыкальные инструменты, изучение особенностей башкирского орнамента, одежды, экспонаты музеев Республики Башкортостан, репертуар театров. Народная мудрость, традиции, фольклор, ритуалы, народные игры – все это очень эффективно для воспитания трудолюбия, гуманности, справедливости и взаимопомощи, т.е. для тех качеств, которые несут в себе здоровье, нравственные основы каждого человека, каждой гармонически развитой личности [1. С. 354].

Таким образом, обращение в общеобразовательной школе к культуре башкирского народа в Республике Башкортостан является необходимым. Это приведет не только к духовному и нравственно-эстетическому развитию личности, приобщению к общечеловеческим и национальным художественным ценностям, но и к повышению уровня художественного развития.

Список использованной литературы

1. Андреев, В. И. Педагогика: учебный курс для творческого саморазвития / В. И. Андреев. – Казань: Центр инновационных технологий, 2003. – 608 с.
2. Большой Российский энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2003.
3. Культура Башкортостана: учебник для 10 класса / С. А. Галин, Г. С. Галина, Ф. Т. Кузбеков и др. – Уфа: Китап, 2005. – 304 с.
4. Культура Башкортостана: учебник для 9 класса / С. А. Галин, Г. С. Галина, Ф. Т. Кузбеков и др. – Уфа: Китап, 2004. – 312 с.
5. Очерки культуры народов Башкортостан: учеб. пособие / под ред. В. Л. Бенина. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2006. – 236 с.

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР В ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ АЗЕРБАЙДЖАНЦЕВ (на примере трудовых песен)

А. А. Абдулалиев
Бакинская Музыкальная Академия им. Узеира Гаджибейли, г. Баку, Азербайджан

Summary. In article of Ariz Abdulaliyev “Musical folklore in ethnic history of Azerbaijan people (in example of the labour songs)” they were considered

as historical and cultural relations between traditional music and ethnic history of Azerbaijan people. Musical folklore considers as an important component of ethnic history and national consciousness of Azerbaijan people. Following example of genre of the labour traditional songs and labour instrumental melodies, author investigates musical-folkloral creation of ancient azerbaijani-turkish tribes, which were occuped with semi-roam stock-breeding. These tribes are aboriginal population of Caucasion region. Their history have direct relation to etnic history and national culture of Azerbaijan turks. The names of these historical azerbaijani-turkish tribes are: *bayat, ovshar, shakhseven, karabakh, mug, mani, garachi, gaytag, gazak, gajar* and so on reflected in sample names of azerbaijani national traditional music for instance: *Choban Bayati, El Bayati, Bayati Turk, Bayati Gajar, Bayati Shiraz, Ovshari, Mani, Karabakhi, Mugan, Shaksevenhi, Garachi, Gaytaghi, Kazakhi* and so on. There facts author defines as ethnomusical signs (tamga) and melodical codes of_ethnos. The musical ethnonims was opened first time in musical science by author.

Keywords: ethnomusicology, musical folklore, musical ethnonim, ethnomusical sign, melodic code, ethnic history, labour song.

Как утверждают исторические, археологические, этнографические, искусствоведческие и фольклорные исследования, древнейшие племена-прародители и предки современных азербайджанских тюрков являлись автохтонным населением Кавказского региона. Они «оставили огромное культурное наследие, которое создавали на протяжении многих сотен тысячелетий, начиная с эпохи древнекаменного века (палеолита) – более чем миллион лет до наших дней» [1. С. 6]. Об этом свидетельствуют многочисленные исторические, археологические, этнографические, искусствоведческие и культурологические факты, объективно исследованные и анализированные наукой.

Устно-традиционное музыкальное творчество занимает центральное место в духовно-культурном наследии азербайджанцев. Жанровое разнообразие азербайджанской тюркской народной музыки – причина и результат её полифункциональности в жизнеобеспечении народа[9]. Музыка издревле создавалась и исполнялась народом во всех сферах его трудовой, материальной и духовной деятельности. Как пишут известные азербайджанские музыковеды, «неотъемлемую часть культуры азербайджанского народа составляет музыка… В трудовых, обрядовых, бытовых, лирических песнях Азербайджана, отличающихся большим диапазоном образно-эмоционального со-

9 «Полифункциональность фольклора, взятая в ее историческом, социальном и художественном аспектах, – одна из актуальных проблем современной фольклористики». [4. С. 183].

держания и богатством выразительных средств, звучит голос народа, раскрываются его отношение к действительности, заветные мысли и чаяния, любовь к Родине» [6. С. 5].

В своем историческом возникновении, формировании и существовании музыка была тесно взаимосвязана с трудовой деятельностью, мифологическим мышлением, обрядами и ритуалами, эстетическими потребностями, речевой и сигнально-информационной коммуникацией. Как комплексное и системное явление, которое в истории азербайджанского тюркского этноса синтезировалось с его языком, речью, мифологическими представлениями и ритуалами, первобытной магией, фольклорной поэзией, традиционными искусствами, этнографическими играми и танцами, устное музыкальное творчество сыграло огромную роль в историческом формировании и развитии этнонациональной духовной культуры народа. Музыкально-поэтическое творчество, обрядовая и танцевальная музыка, музыкально-жанровая система, музыкальное мышление, музыкально-исполнительские традиции народа веками формировались, функционировали и развивались во взаимосвязи с его этнической историей, этногенетическими процессами, этнопсихологией, религией, этикетом, этнонациональными и эстетическими идеалами, а также с формами общественного сознания, историческими событиями, историческим и социальным разделением труда. Музыкальный фольклор в свою очередь является одним из важных исторических факторов формирования и развития этнического сознания и самосознания народа. Все эти реальности составляют историческую, общественную, историко-географическую, социальную, этнокультурную, языковую, коммуникативную, этнопсихологическую, этнознаковую, эстетическую обусловленность формирования, развития и преемственности устно-традиционной музыки и этномузыкального мышления азербайджанцев.

Какова роль и связь народной музыки с этнической историей народа? Данный вопрос актуален для музыковедения. Он затрагивает такие аспекты, как: «этнос, этническое сознание и музыка», «народное музыкальное творчество как фактор исторического развития этнической культуры», «этническое и национальное в устной традиционной музыке», «музыкально-выразительный потенциал народной музыки как средство эмоционального, психологического, мировоззренческого, эстетического самовыражения этноса», «роль этномузыкального творчества в возникновении и развитии музыкальной истории» и т. п.

Для разъяснения сформулированного нами вопроса, а также для решения поставленной в заглавии статьи задачи обратимся к трудовому фольклору азербайджанского тюркского народа.

Исследуя азербайджанский трудовой, календарно-обрядовый фольклор, анализируя музыкально-исторические, музыкально-социологические и музыкально-структурные особенности трудовых песен, мы пришли к выводу, что богатейший трудовой (общественно-практический) и музыкально-творческий опыты народа на протяжении веков в системе этнонациональной культуры формировались взаимосвязано и взаимообусловлено. Трудовая и музыкально-творческая деятельность народа вместе имеют практическую, социальную, эстетическую, познавательную и творческую направленность. Они исторически неразрывны и слиты воедино. Синтез, а также неразрывная связь этих видов человеческой деятельности обусловили аналогичную взаимосвязь и неразрывность между материальной и духовной культурами азербайджанского тюркского этноса.

Испокон веков труд в народе воспринимался в качестве первопричины и основного условия жизни и счастья человека. В процессе трудовой деятельности, трудовых занятий рождался и накапливался трудовой опыт, трудовые традиции и навыки, трудовой фольклор, прикладное искусство, орудия труда и быта, трудовые песни и танцы, трудовые праздники, трудовые календарные и трудовые бытовые обряды. Многие этические, воспитательные традиции народа произошли именно в связи с его трудовой деятельностью [12].

Труд оценивался как важное средство в духовном, физическом и национальном воспитании человека. Он привил человеку такие высокие личностные качества, как доброту, любовь к жизни, труду, родной земле, природе, традициям. В мировоззрении, психологии и практической жизни народа труд воспринимался как условие и причина создания материальных и духовных ценностей.

Таким образом, трудовой фольклор – это продукт трудовой и музыкально-творческой деятельности народа. Видовой и жанровый диапазоны азербайджанского трудового фольклора достаточно обширны. Отраслевая и жанровая разновидности трудового фольклора, и главное, трудовая тематика, находящаяся в непосредственной зависимости от исторической, социальной, эстетической, нравственной, бытовой сущности самого труда, охватывают все виды народного творчества. В детском фольклоре и колыбельных песнях, танцевальном фольклоре, народно-инструментальной музыке, свадебных и календарных песнях, народном театре, бытовых и лирических песнях, преданиях, легендах, сказках, эпосах, пословицах, афоризмах, загад-

ках в той или иной степени обязательно воплощены трудовая тематика и идеи, образы, сюжетные линии, связанные с трудом.

Трудовые песни – это самый древний жанр из всех видов и жанров народного творчества. Исторически они возникли вместе с человечеством, вместе трудовой деятельностью народа. Поэтому справедливо считать, что исторический возраст трудовых песен равен историческому возрасту этноса [5].

Жанровый состав, исполнительский стиль традиционных трудовых песен и наигрышей формировался, развивался, подвергался изменениям в зависимости от трудовых занятий народа. Так, охотничьи песни и пляски издревле присутствовали в его этномузыкальной практике и трудовой жизни. Ритмически-звуковые и двигательно-танцевальные подражания животным, свойственные охотничьим ритуальным песням и пляскам, впоследствии в народном театре преобразовывались в такие имитационные музыкально-игровые сцены, как, например: “Ayi oyunu” («Медвежья игра»), “Maral oyunu” («Оленья игра»), “Qurd oyunu” («Волчья игра»), “Ovcular” («Охотники») [2]. Имитация, свойственная синкретическим трудовым ритуалам и обрядам и связанная с охотой и собирательством, скотоводством и земледелием, впоследствии превратилась в народно-исполнительский стиль в музыкально-фольклорном творчестве скотоводческих и земледельческих племен. Примером этого служат пастушеский наигрыш «Qoyun həngi» («Подражание овце»), коллективный обрядовый-трудовой танец «Кочари», в котором племя воспевает и имитирует свой тотем «Гоч/Коч», коллективная трудовая танцевальная песня “Halay”, в которой славят и имитируют труд рисовода.

Важно отметить, что полукочевое скотоводство издревле являлось одним из основных трудовых занятий азербайджанских тюркских племен. [8]. Ученые относят это занятие к эпохе полеолита и считают, что оно развивалось и в средние века [12].

В древнем Азербайджане полукочевые скотоводческие племена назывались общим именем – *тэрэкэмэ*, а полукочевой образ жизни – *тэрэкэмэчилик.* Так, народный танец «Тэрэкэмэ» – это своеобразная музыкальная историческая «эмблема» древних азербайджанских скотоводческих племен, также фольклорное описание скотоводческого труда с некоторой мелодической и танцевально-двигательной имитацией.

С именем древних азербайджанских тюркских племен связаны многие образцы народно-музыкального творчества. Например, *bayat* – известный азербайджанский тюркский этнос, создавший ценнейшую материальную и духовную культуру, которая веками распро-

странялась не только на территории Кавказа, но на Ближнем и Среднем Востоке. Основным трудовым занятием этноса *bayat* было скотоводство, коневодство. Песни с поэтическим текстом (четверостишиями), созданные этим племенем, назывались по его имени – *bayatı (баяты)*. Впоследствии четверостишие-баяты стало стихотворной, художественной и образной основой народно-песенного творчества. Поэтический текст многих трудовых, обрядовых и лирических песен составляют именно четверостишия-баяты. Интересно то, что в средние века на всем Востоке имя этого племени *(баят/баяты)* стало употребляться в фольклорной и устно-профессиональной музыке как синоним таких понятий как *«музыка», «песня», «мелодия», «наигрыш»*. Весьма распространены в скотоводческом труде пастушеский наигрыш *«Чобан баяты»* и ашыгские напевы *«Эл баяты»* (дословно «Народный баяты»), *«Атусту баяты»* (дословно «Песня, исполняемая верхом на коне»), а в мугамном искусстве – *«Баяты Шираз»* («Мелодия ширазская»), *«Баяты Исфахан»* («Мелодия исфаханская»), *«Баяты тюрк»* («Мелодия тюркская»), *«Баяты эджем* («Мелодия эджемов»), *«Баяты Каджар»* («Мелодия племени каджар»). Аналогично этому в турецкой и арабской устно-профессиональной музыке со средних веков до настоящего времени существует макам «Баяты». Имя древнего азербайджанского тюркского этноса *баят* отражено и в названиях иракских макамов, персидских мугамов, узбекских макомов, уйгурских мукамов. Подобная широкомасштабная музыкальная география и полижанровое явление связаны с этнической историей племени баят. Оно вместе со своей культурой было представлено на всех исторических территориях Азербайджана и Закавказья, имело этнокультурные связи с народами Средней Азией, Персии, Турции, Аравии, Европы.

Как и племя баят, другие древние азербайджанские тюркские племена – *Овшар/Авшар, Муг, Мани, Гарачы, Гарагойунлу, Акгойунлу, Шахсэвэн*, *Газак*, *Зэнги, Гайтаг, Карабаг, Каджар, Геран/Горан, Хилэ, Падар* – были известны на всем культурно-географическом пространстве Востока, а также в некоторых древних и средневековых европейских странах. Они прославились своими культурными ценностями, историческими и творческими личностями.

В контексте нашего исследования немаловажен и тот факт, что именами этих древних скотоводческих племен были названы музыкально-фольклорные образцы, т.е. образцы трудового фольклора, которые впоследствии по ряду объективных причин подверглись видовой и жанровой трансформации, например: *«Овшары»* (в фольклоре, в ашыгской музыке и мугаме), *«Карабаги»* (в фольклоре,

ашыгской музыке, мугаме), *«Шахсэвэни»* (в обрядовой танцевальной и ашыгской музыке), *«Гарачы»* (в ашыгской музыке), *«Мугани», «Газахи», «Зэнги-зенги», «Горани», «Каджары»* (в обрядовой танцевальной музыке), *«Мани»* (в мугаме), *«Гайтаг»/«Гайтаги»* (в обрядовой танцевальной и ашыгской музыке) [7. С. 11].

Эти образцы первично рождались именно в вышеназванных племенах как музыкальное воспевание скотоводческого труда. Но названные именами этих племен музыкальные образцы в то же время были и признаны каждым племенем как его собственная **«музыкальная тамга», «музыкальная эмблема».** Музыкальная тамга каждого племени являлась ее **«этнокультурным знаком»,** или **«мелодическим кодом».** Исходя из этого, мы определяем дефиницию этих музыкально-фольклорных образцов и как **«музыкальные этнонимы».**[10]

Согласно закономерностям исторического развития народного мелодического мышления и устной традиционной музыки музыкальные этнонимы обладали своими новыми вариантами. В результате:

- на основе своей музыкальной тамги (мелодического кода) каждое племя в разных жанрах создавало и воссоздавало новые музыкально-фольклорные образцы, в том числе и новые трудовые песни;
- музыкальная тамга, или мелодический код, каждого племени стала базисом или первоосновой в мелодическом, ладовом и метро-ритмическом развитии устно-музыкального творчества. В художественном и структурном планах она явилась стимулом для нового жанрообразования, оказала действие на развитие этномелодического мышления народа.

Будучи автохтонным населением Кавказа, эти племена со своей историей, культурой, языком, традициям и психологией относятся к истории и культуре азербайджанцев. Своими культурными ценностями они составляют единую азербайджанскую национальную культуру, доказательством чему служит и тот неоспоримый аргумент, что эти племена активно участвовали в этногенетических процессах азербайджанского народа.

---

10 Термины «музыкальная тамга», «мелодический код», «этномузыкальный знак», «музыкальный этноним» впервые вводятся автором настоящей статьи.

Список использованной литературы

1. Алекперова, Н. Музыкальная культура Азербайджана в древности и раннем средневековье / Н. Алекперова. – Б.: Азернешр, 1995. – 112 с.
2. Аллахвердиев, М. История азербайджанского народного театра / М. Аллахвердиев. – Б.: Маариф, 1978. – 236 с. (на азерб. языке)
3. Асланов, Э. Игры, зрелища, народные представления / Э. Асланов. – Б.: Ишыг, 1984. – 276 с. (на азерб. языке)
4. Гусев, В. О полифункциональности фольклора / В. Гусев // Актуальные проблемы современной фольклористики: сб. статей и материалов. – Л.: Музыка, 1980. – С.180–183.
5. Земцовский, И. Музыка устной традиции как исторический источник / И. Земцовский // Фольклор и этнографическая действительность: сб. статей. – СПб.: Наука, 1992. – С. 156–161.
6. Исмайлов, М. Народная музыка Азербайджана / М. Исмайлов, Л. Карагичева // Азербайджанская музыка: сб. статей. – М.: Госмузиздательство, 1961. – С. 5–63.
7. Мамедов, Т. Традиционные напевы азербайджанских ашыгов / Т. Мамедов – Б.: Ишыг, 1988. – 350 с.
8. Нариманов, И. Культура древнейшего земледельческого-скотоводческого населения Азербайджана / И. Нариманов. – Б.: Элм, 1987. – 260 с.
9. Садохин, А. П. Этнология: учебник / А. П. Садохин. – М.: Гардарики, 2000. – 256 с.
10. Фольклор. Проблемы историзма. – М.: Наука, 1988. – 296 с.
11. Эльдарова Э. Искусство ашыгов Азербайджана / Э. Эльдарова. – Б.: Ишыг, 1984. – 120 с.
12. Этнография Азербайджана. В 3 т. – Том. 1. – Б.: Элм, 1988. – 454 с.

ПОПЫТКА ДЕШИФРОВКИ ФЕСТСКОГО ДИСКА

В. М. Амельченко
г. Ейск, Россия

Summary. For correct decoding unique Phaistos disk on a way of manufacturing the face sheet is determined. On the proved time and place of manufacturing – subject prototypes of hieroglyphs of a disk, sense of record and partially its sounding.

Key words: an attempt of decoding, Phaistos disk, hieroglyphs, rule of reading, sense of record, sounding, Atlantis, Egypt, Cretan, civilization, script.

Введение

Предполагая существование на юге России древнейшей цивилизации, полностью соответствующей описанию Платона для страны атлантов, я выдвигаю научную гипотезу о том, что Фестский диск был изготовлен именно там и доставлен оттуда на Крит во времена, соответствующие ее Золотому веку Атлантиды [1]. Предположительно, на Крите была в то время торговая фактория атлантов. Моя локализация метрополии атлантов со столицей в середине Среднего Каспия, её архонств вокруг древнего Каспия и колоний на побережьях Понта (Чёрного и Азовского морей) приведена и обоснована на авторском сайте «Забытая русская история»: http://roksalan.narod.ru.

Считаю, что фараонский Египет, государство Миноса, государства Месопотамии и городская цивилизация Хараппы в Индии являются поздними репликами цивилизации атлантов после гибели Атлантиды.

Для обоснования этой гипотезы в июне 2009 года была совершена экспедиция в Грецию, на остров Крит (полный отчет есть на авторском сайте). Изучена мною и специальная литература по дешифровке древних письменностей [4, 7, 10].

Формулировка основной задачи при изучении диска из Феста

Здесь приведены изображения обеих сторон диска. [2. С. 649]. Изображения с большим разрешением, как и картинки отдельных значков, тоже приведены на сайте. Напоминаю, что и на Крите это единственный большой образец иероглифического письма. Ю. В. Откупщиков в своих работах показал хороший пример последователям: «Торопись медленно!» А задача решается одна и та же уже более ста лет: понять закодированный смысл надписи диска и услышать её звучание.

Методы, которыми проведено исследование

Главным методом для понимания смысла надписи служила реконструкция и использование исторических, географических, поли-

тических, природных, культурных, этнографических и хозяйственных реалий цивилизации, создавшей Фестский диск. Применялась последовательная проверка правил чтения диска и смысловое значение иероглифов. А также осторожное продвижение вперед с критической оценкой достигнутого с привлечением опыта дешифровальщиков памятников древнейших письменностей [4].

Археологи утверждают, что некоторые символы значка не соответствуют Минойской культуре: голова с «ирокезом», матрона под странными одеждами и др. Диск искусно записан с двух сторон и специально обожжен, а все другие образцы письменности на глине на Крите лишь случайно подвергались обжигу при пожаре, потому и сохранились! О чем это говорит? Возможно, диск изначально предназначался для дальней морской дороги! Диск был создан чужой, но преемственной культурой. Это диск мореходов, рыбаков и торговцев (лодка, рыба, товары, древние деньги – шкуры быков среди значков).

Правила чтения диска и технология изготовления

Диск, как и другие изделия из глины, изготовлялся однажды (записывался), а предназначался для чтения во все последующие времена. Для этого надпись фиксировалась сушкой и обжигом. Технология изготовления, по мнению археологов, была оригинальной – методом впечатывания отдельных символов в обе поверхности сырой глины диска. По существу мы имеем перед глазами не изделие древней типографии, а результат набора текста на древней ручной печатающей машинке, для которой процесс набора текста и его впечатывания были совмещены, а не разделены во времени.

Если представить себе работу древнего печатника, то нужно будет учесть, что качество печати на обеих поверхностях диска у него всегда получалось разным. Диск из сырой глины при печати должен лежать на плоскости. Вот он делает разметку и по образцу набирает (впечатывая) текст первой стороны. Готово! Потом, слегка подсушив, он переворачивает диск и продолжает разметку и набор текста на другой стороне. При этом первая сторона непременно должна портиться, поскольку глина еще сырая, а диск достаточно тонкий – менее двух сантиметров, поэтому, надавливая штампами на вторую сторону, он

поневоле может деформировать набранные отпечатки на первой стороне. Что же делать? – Начинать набор текста нужно с конца (со второй стороны (страницы)! Тогда первая по тексту сторона-страница, набранная во вторую очередь, будет надлежащего качества. В доказательство я привел образцы знаков с обеих сторон диска. Археологи этих тонкостей работы гончара-печатника могли не знать, поэтому лицевая сторона диска названа обратной, а обратная – лицевой.

Вот изображения с лицевой стороны диска двух подряд знаков «дома» и один знак «дома» с обратной стороны диска. Он оказался на обратной стороне единственным и пришелся на самый край диска. Качество знаков очень различно. Я полагаю, пример убедителен.

Иероглифы

Рассмотрим иероглифы диска по [10], где они занумерованы по Эвансу. Нумерация иероглифов сохранена.

Сравним их с египетскими иероглифами, привлекая и атрибутику богов Древнего Египта. Названия значкам я буду давать свои. По всем знакам приведены найденные аналогии на картинках среди атрибутов богов Египта [6], Крита [9], Хараппы [2].

1. *Человек, мужчина, идти*. Признаем, что писцы египтян экономили на знаке наполовину против печатников атлантов, оставив самую суть действия, отделив самого человека. Может быть, у значка и значений было больше.

2. *Атлант-потомок Посейдона*. Боги Египта: Амон, Маат, Осирис, Геб с перьями на голове или Шу – одно роскошное перо страуса или пучок перьев, как у Тефнут. Тефнут и Шу – самые древние боги Египта, вероятно – ещё боги атлантов. Амон, Маат, Осирис и Геб у египтян уже приобрели человекоподобный облик, а Маат и Шу – только перья. А перья на человеческой голове означают: богоподобный или рождённый от бога.

3. *Храмовый раб*. Видимо «ноу-хау» атлантов, то ли клеймение, то ли татуировка, почему-то в виде восьмерки, как у щитов-оберегов минойцев. На фреске времени Рамзеса III клеймение пленных и превращение их в рабов храма Амона в Фивах [2. С. 529].

4. *Поражение в правах, пленник*. Писцы не поскупились на изображении мужчины, зато явно экономили на женском знаке.

5. *Ребенок бога*. Сын Сета (Посейдона) – Атлант. Не знаю, – отыщется ли у египтян иероглиф для ребенка ... боги-младенцы, наверное, не в счет. Дети на фресках все обнажённые, а на иероглифе я одежды также не увидел.

6. *Жена Посейдона Клейто*. Египтяне-писцы тоже потешались над телосложением женщин-аборигенок, даже над царицами. На фреске жена Гелия – царя Колхиды-Пунта. [2. С. 532]. У атлантов положение было сложнее, ведь аборигенкой была жена бога Посейдона – Клейто, вскормившая десять царевичей. Вот Вам и кормилица с обнаженной грудью и в фартуке поверх платья.

7. *Царь, корона*. Я бы назвал это короной царя или бога по сходству с короной фараона в Верхнем Египте, а так же с колпаком у бронзовой фигурки в музее Махачкалы. Это атрибут бога Гора и бога-царя Осириса у египтян [2. С. 646].

т.д. рука

8. *Рука, давать, брать*. Египетский иероглиф «рука», передаваемый не перчаткой, а рукавицей.

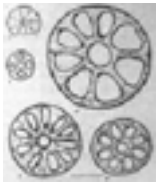
9. Головной убор жреца – *немес*. Здесь он у фараона – верховного жреца [2. С. 659].

дж.-перо -правда

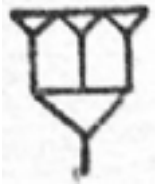
10. *Перо, правда*. Полагаю, что среди иероглифов нет знаков оружия, поэтому это перо, поскольку многие боги Египта оснащены таким атрибутом.

11. *Челнок с нитками*. На фото детали древнейшего ткацкого станка Востока (Долина Нила и Двуречья). Челнок вверху [2. С. 183]. На знаке челнок с намотанными на него нитками.

12. *Колесо*. Вот модернизация колеса в Шумере со «Штандарта» шумерского князя [2. С. 270]. А здесь образцы из бивня мамонта «конструкторского бюро» с палеолитической стоянки Сунгирь в бассейне реки Клязьмы [3. С. 395]. Центральное отверстие для оси круглое и присутствует обязательно у всех «космических колес». Поэтому на диске изображено колесо древней повозки, которая со временем превратилась в колесницу со сборными облегченными колесами, как на этой фреске.



13. *Колос полбы, хлеб*. Сложный колос полбы обыкновенной (пшеницы), приручена 7000 лет до н.э., была найдена и в гробницах фараонов Египта. У шумеров-вавилонян подобная идеограмма означает «хлеб», а похожа на колос пшеницы тучной, одна из форм которой с ветвящимися колосьями известна как чудо-пшеница [4. С. 207].



14. *Коромысло.* Два ведра на коромысле (на фреске из Минойского дворца). Дама переносит кровь от жертвенного быка.

15. *Кирка*. Не топор, предшественник критского лабриса, но топорик каменотеса (лезвие вдоль рукоятки) или кирка (лезвие поперек рукоятки) или мотыга – орудие землекопа. Вот такая же топор-кирка среди бронзовых инструментов из Хараппы [2. С. 712].

16. *Нож*. Этот иероглиф соответствует половине иероглифа Египта – нож, хлебница. Рационализация египетских писцов.

17. *Мастерок*. Вероятнее всего, это мастерок строителя. [2. С. 220]. Строителем был и Посейдон.

18. *Трон, угольник, править*. Угольник, а может быть атрибут Исиды или Гора – трон – символ власти царя. Спинка у трона появилась позднее... [2. С. 393]. Для сравнения – фараон Ментухемен I на троне [6. С. 38].

19. *Соха.* Изображение сохи у египтян на фреске. Соха – бревно с суком, для рыхления почвы при посеве зерновых [6. С. 32].

20. *Ткань*. Рулон (штука) ткани, как у египетской коробейницы [6. С. 37].

21. *Куст винограда*. Похожий иероглиф и у египтян обозначает куст винограда (с односторонним кордонным формированием) [6. С. 20] За то, что это растение, говорит комель у основания, за искусственное формирование растения – чёткая геометрия формы иероглифа. На

диске же приведено двустороннее кордонное формирование, каждого из двух рукавов куста. Сходство в семи плодоносящих побегах (короткие отростки) на рукаве кордона у египтян и на каждом рукаве куста при кордонном формировании на «загадочном» значке диска.

22. Хаос, Зло, *Сет злой дух*. Атрибут бога Сета – животное, чудовище, чёрт, нечистая сила [6. С. 15].

23. *Колонна, строить*. Колонна и атрибут богини Нефтис – башня или столб [6. С. 15].

24. *Дом*. Образы минойского и атлантского дома. Если на первой картинке приведён отпечаток штампа на поверхности Фестского диска, то на второй приведено моё фото модели минойского дома из Архан, как результат реконструкции дома археологами по результатам раскопок.

На первой картинке схематическое изображение дома вообще, какими их видел древний художник, а на второй – результат творчества археолога, восстановившего облик строения жилища минойцев по деталям, найденным при раскопках.

Самое существенное различие картинок в том, что древний художник видел подобные дома своими глазами, а археолог составил этот образ по уцелевшим деталям и признакам в своём воображении и по нему изготовил модель. Сходство строений видно невооружённым взглядом. Для наглядности я выровнял рисунки по этажности, а из двух глиняных моделей каменного дома из глины выбрал наиболее похожую.

В изображении дома на диске опущены мелкие детали конструкции, зато в масштабе и очень наглядно показаны силовые элементы конструкции, такие как колонны, стены, межэтажные перекрытия, а также архитектурное оформление дома в виде лёгкой беседки на

крыше второго этажа с красивой сферической или цилиндрической крышей. У модели археологов отсутствует третий этаж, а также свесы перекрытия второго этажа, защищающие стены и фундаменты от дождей, вследствие того, что они не оставили следов на сохранившихся деталях разрушенного дома. Однако логичность и целесообразность таких решений очевидна, поскольку каменный дом строился обычно на глиняном растворе или из глины с соломой. Все эти материалы для долговечности нуждаются в защите от увлажнения осадками. Некоторые архитектурные решения перекликаются с дошедшими до современности аналогами строительства народов Северного Кавказа, когда вокруг дома сооружается навес – галерея.

25. *Лодка*. Лодка с мореходом и с собранным к верхней рее парусом на мачте, установленной на корме [6. С. 62] и лодка из египетских захоронений в Гизе.

26. *Рог быка* и атрибут богини Хатор – коровы [6. С. 15].

27. *Шкура быка*. В дополнение к рогу быка и бычьей ноге с копытом, еще и шкура быка, могущая быть эквивалентом денег. Рога и копыта сжигались при культовых жертвоприношениях и были важными элементами религиозного культа.

28. *Нога быка.* Нога жертвенного быка и у атлантов (на диске), и у минойцев на фреске.

29. *Львица.* Голова кошки, а на самом деле образ богини Сехмет – львицы [6. С. 15].

30. *Голова барана* – символизирует бога Амона у египтян. Сфинксы в Карнаке (львы с бараньими головами) удивительно похожи на голову барана на значке. Эта порода баранов, видимо из самой Атлантиды, поскольку местные египетские породы баранов очень от значка отличаются.

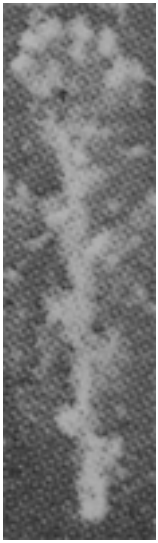
31. *Сокол с двумя солнцами*. Сокол, несущий двойное солнце в виде восьмёрки – атрибуты богини Хорахти – сокол и солнечный диск [6. С. 15].

32. *Голубь* – Синяя птица на фреске минойцев [9. С. 31]. Скорее, голубая птица. Посмотрите на диск. Голубь с оливковой ветвью, как символ мира и прощения богов – рядом. Египтяне, возможно, заменили голубя на ещё более домашнюю нелетающую птицу без пола – цыпленка.

33. *Хищник, тунец, судак*. Судак с Каспия или тунец с Понта? – Судак с Каспия! Вот тунец. У него тоже нет промежутка между спинным и жировым плавниками, тоже как бы отсутствует грудной плавник, если прорисовывать только контур рыбы. Такие рыбы водились и в Черном море. Греки их называли пеламидами. Приметы нашей вкуснейшей рыбы такие: острое рыло, жировой плавник расположен напротив анального, брюшной плавник и грудной в профиль воспринимаются как один – у головы, а брюшного, получается, как и нет вовсе, как на значке.

34. *Семя винограда*. Не пчела это! Вот для сравнения: две минойские пчелки с каплей меда, и египтяне пчелу так не изображали. Египтяне пчеле оставили: раскрытые, а не сложенные крылья, голову, усики (прямые!), хвост, лапки. И это при их рационализаторском подходе к изображению иероглифов! Здесь приведена спинка виноградной косточки с картинки из справочника виноградаря [8. С. 235]. По-моему, это дар богов – замоченная и пустившая корешки виноградная косточка. Древний художник на диске изобразил её со спинки, подчеркнув носик и желобок.

35. *Росток винограда*. Оказалось, что непарные листья у винограда и на диске. Не будем также отказывать в уме предкам! Если любое растение задирать, обрывая ветви – это значит вредить ему! А винограду это даже на пользу, если с умом. Называется эта работа «Операции с зелеными частями куста» (обломка побегов, прищипывание, пасынкование).



36. *Молодой куст винограда*. Растение, саженец винограда при двухрукавном формировании куста.

37. *Чеснок.* Это чеснок в период цветения и созревания на высокой стрелке соцветия (веер), с редкими, усыхающими листьями. У Геродота есть свидетельство, что при строительстве самой большой пирамиды фараон истратил большие деньги для приобретения чеснока на прокорм рабочих, занятых в строительстве. В Египте чеснок считается привезённым из Закаспийской Азии.

38. *Солнце, бог Ра*. А вот розетки на золотых перстнях из музея Майкопа. Очень почитаемый цветок.

39. *Ветвь маслины* или оливковая ветвь. Олива приручена 6000 лет до н. э.

40. *Любовь.* Ноги, ягодицы, и одновременно нижняя часть иероглифа священного узла Изиды – символа божественной любви. У значка по сравнению с египетским иероглифом отсутствуют «руки», «туловище» и «голова» [6. С. 17]. Вначале я думал, что у деревенских девок обычай публично заголяться во время праздника – это просто хулиганская выходка. [6. С. 112]. Ан нет! Тут, по-моему, прослеживается культ поклонения Изиде. Вот и танцовщицы на фреске демонстрируют свои прелести таким же манером. А вот подобный священный узел на минойском сосуде. [9. С. 49] Это явно «мужской» узел.

41. *Игральная кость*, надкопытный сустав. Игральная кость от ноги барана или быка – «бабка» или «альчик».

42. *Сито для муки*. Фреска с изображением пекарни и пивоварни. [2. С. 229]. Два сита на подставках для сбора муки обслуживаются двумя парами работников.

43. *Сумка с зерном* для посева [2. С. 396], торба с зерном для посева. Как и у сита точки-зерна по всему полю знака.

44. *Долото каменотеса*. Сравните с ножом – знак 16. По признакам долото схоже и с инструментом из набора бронзовых инструментов из Хараппы и с ножом на диске.

45. *Вода, наводнение, море, морской*. Приведены знаки воды и наводнения у египтян. Иероглиф с плавной кривой занят писцами под обозначение гор [6. С. 19].

Обсуждение результатов

Таким образом, из всего набора в 45 знаков, девять являются аналогами иероглифов египтян, восемь относятся к атрибутам богов Египта, а остальные перекликаются с историей атлантов (по Платону), историей египтян, минойцев, халдеев, шумеров и легко иллюстрируются археологическими материалами.

Диск привезён в Фест на Крит из Атлантиды морскими путями и задолго до её гибели. Никто из моих предшественников этого не учитывал, но все доказательства, основанные на археологических фактах, об этом красноречиво свидетельствуют.

Не удивляйтесь многозначности значков! При дешифровке это бывает. Значок может быть и идеограммой, и слогом.

Гимн Посейдону

Ю. В. Откупщиков установил направление чтения диска слева направо и от центра к краю [7]. Однако сам я буду считать лицевой и первой стороной сторону В (где голова змеи в центре диска). Дойдя до края, переворачиваю диск и продолжаю чтение от центра (хвост змеи) до края. Новый переворот и повторение чтения гимна от центра к краю...

Ориентируюсь на идею, что язык диска индоевропейский, следовательно, близок к санскриту с его гимнами богам и молитвами. Не соглашаюсь с тем, что диск местного (Крит, Фест) изготовления. Не соглашаюсь с тем, что на диске отсутствуют идеограммы [4. С. 222], поскольку идеограммы: дом – 24, солнце – 38, хлеб – 13, аналогичные хеттским и шумерским идеограммам присутствуют на диске, а так же идеограммы – злой дух Сет – 22 и Праматерь атлантов Клейто – 06.

Перечитал, пересчитал, сравнил – оказывается в тексте гимна Гомера даже букв меньше, чем иероглифов на диске. А ведь на диске подразумевается слоговое письмо, а я вижу также присутствие идеограмм. Следовательно, по объёму гимн атлантов в несколько раз больше, чем гимн Гомера от греков!

Перевод имени Посейдона в энциклопедии невыразительный – чей-то муж. Обращаю внимание, что это прежде всего бог атлантов, а не только более поздний морской бог греков, и в то же время бог земли и землетрясений, бог всех вод и моря, бог бурь, вызываемых и укрощаемых его трезубцем.

Предлагаю свою трактовку имени морского бога Посейдона: Базилевс – царь с древнегреческого, дон – вода, река, море с аланского (индоевропейского). А критяне звонкие согласные оглушали. Бази-дон – Паси-дон – Посейдон. Поэтому до нас дошло Посидон или Посейдон – «Царь морской» получаем. На диске сочетания символов 07 и 45 появляются пять раз, а ещё в отдельном поле в самом начале надписи (На голове змеи). Перевожу их как «царь морской». Проследим цепочку смыслов: царь морской – Бази-дон – Паси-дон – царь бурь – 22 (другая ипостась Бога) – Сет египтян – бог пустыни и бурь, трезубцем (!) вызывающий и укрощающий бури. Жена Посейдона – Клейто – 06 – Праматерь атлантов. Сын Сета (Посейдона) и Клейто – Атлант, первый царь атлантов, возможно, знак ребенка на диске – 05.

Поскольку это гимн, предположительно, более ранний, чем начало цивилизации шумеров, поищем популярное заклинание ассирийских –халдейских магов, используемых европейскими заклинателями и по сей день. Звучит оно так: «Хилка, хилка, беша, беша, иди прочь, иди прочь, злой дух, злой дух!» – по книге Донелли Игнатуса [5]. Нашёл я его на лицевой стороне возле символа 22 – злой дух. Повторяется заклинание три раза и представлено символами: рука, корона, виноградный куст и львица. Так я получил фонетическое оформление четырех знаков через заклинание халдейских магов. Кстати, «КА» у египтян – двойник царя представлен здесь значком короны фараона – царя египетского «хилКА».

Поскольку, предположительно, этот гимн является также предшественником мантр на санскрите, поищем следы священного имени-дыхания «ОМ» – «АУМ». Нашёл я его во второй части гимна с самого начала второй половины его. Использовано на диске два раза. Представлено знаками: солнце, храмовый раб, перо. Попытаемся озвучить, используя египетские иероглифы: солнце – «R» или «А» и пучок перьев – веер, передающий звуки «М» или «S». Таким образом, звучание начального и конечного знаков этих полей предположительно известно, а «У» остается за значком храмовый раб. Вот и ещё три значка получили звучание через индийские мантры.

Легко угадываются такие конструкции гимна, как 07-45-07 – Царь царей – на лицевой «величальной» стороне диска, а также 07-45-29 – Царь зверей (два раза) и на лицевой, и на обратной стороне.

Заключение

Текст диска может прояснить заслуги Посейдона, как единого бога перворелигии и правителя первой цивилизации планеты.

Работа над Фестским диском должна быть продолжена. Она может понадобиться при обнаружении и дешифровке письменных артефактов с городища Посейдониса в Среднем Каспии, куда готовится морская подводная экспедиция ИО РАН и сайта «Забытая русская история». Для завершения дешифровки подбираются специалисты со знанием санскрита, языка халдеев, финикийцев, иудеев и других древних народов.

Список использованной литературы

1. Амельченко, В. М. Золото амазонок, героев и царей привело к Атлантиде / В. М. Амельченко. – Ростов-на-Дону: Новая книга, 2007. – 355 с.
2. Всемирная история. У истоков цивилизации. Бронзовый век. – Москва-Минск, АСТ-ХАРВЕСТ, 1999. – 864 с.
3. Демин, В. Н. Тайны русского народа / В. Н. Демин. – М., Вече, 1997. – 560 с.
4. Добльхофер, Э. Знаки и чудеса / Э. Добльхофер. – М.: Изд-во Вост. литературы, 1963. – 388 с.
5. Донелли, Игнатус. Атлантида – мир до потопа / Игнатус Донелли. – Самара, Агни, 1998
6. Карпичечи А. К. Египет: Искусство и история. 5000 лет / А. К. Карпичечи. – 2000. – 192 с.
7. Откупщиков, Ю. В. Фестский диск: Проблемы дешифровки / Ю. В. Откупщиков. – СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2000. – 40 с.
8. Пелях, М. А. Справочник виноградаря / М. А. Пелях. – Москва: КОЛОС. 1982– 316 с.
9. Хадзифоти, И. Минойский Крит. Между мифом и историей. Минойское искусство – религия – дворцы» / И. Хадзифоти. – М.: Тубис, 2000. – 125 с.
10. Фестский диск. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Фестский_диск – Дата доступа: 05.05.2009

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФОРМИРОВАНИЯ ЯЗЫКОВ НАРОДОВ КАВКАЗА КАК ЗНАКОВЫХ СИСТЕМ

К. Я. Аббасова
Бакинский государственный университет, г. Баку, Азербайджан

Summary. The Caucasian people went an identical way of formation of language systems through expression first of all the most ancient beliefs that has led to enrichment of signs-symbols in cultural (natural and artificial) semiotics. The uniform geographical region, environmental conditions, uniform historical destiny unites them here. Research of signs-artifacts': subjects of a cult, regalia, architectural and sculptural constructions testifies that semiotics possibilities and natural languages too here were widely used. Here, as well as in any other languages, such types of the semiotics maintenance as gradation когнитивных properties of different signs from lexical value to concepts were used. We are only in the beginning of research of the given most interesting problem, where it is necessary to involve all weight of the corresponding scientific literature to receive objective results, as is the purpose of our subsequent researches.

Keywords: language, the people of Caucasus, early history, sign systems.

Все богатство социальной жизни, вмещаемое в емкое слово «культура», может выражаться в символах, знаках. Таким образом, можно сказать, что и сама культура достаточно символична; это происходит в силу способности мышления создавать абстракции, смысл которых отражает сущность отдельных предметов или явлений. Поиск знаковых изображений, как отдельных, так и системных (например, язык, точные науки), связан с потребностью «экономии» мышления, для создания логических схем, способных быстро перестраиваться и приспособляться к новой ситуации. Именно эта потребность создала и создает различные символы; в последние вкладываются различные смыслы – эвристические, эмоционально или идеологически насыщенные, сакральные и т.д. Символы зачастую, помимо смысловой насыщенности, имеют и ценностное содержание.

В культуре любого народа богатство смыслов бытия и человека вложены в знаковые системы языка, поэзии, музыки, богатой бытовой обрядовости, связанной с образом и стилем жизни. В современном обществе жизнь этих знаковых систем напрямую связана с их функционированием и способностью выдержать «конкуренцию» с влиянием подобных систем из других регионов, других народов. Вместе с тем среда, в которой функционирует культура, должна соответствовать требованиям ментальности народа.

О языках в ранней истории можно судить лишь по письменным источникам, которых, как понятно, было очень ограниченное число. Сама возможность общаться письменно, т.е. путем использования знаков для передачи звуковой речи – нечто по тем временам весьма экзотическое. Сюда следует добавить вообще знаковость в выражении восприятия мира, социального окружения, самого себя, т.е. все многообразие культурного самовыражения. Однако постараемся по мере возможности выявить особенности формирования именно языка. Если судить по «реликтовым» остаткам словарного состава языков народов Кавказа, то можно говорить о большом разнообразии их в истории народов Кавказа. Ученые (С. А. Старостин) выдвигают идею о непосредственной связи миграционных процессов, связанных с освоением земных пространств, с развитием языков и их взаимовлиянием.

Подобно тому, как в этнических признаках людей, живущих на расстоянии многих тысяч километров, находят общность характеристик, так и в языках разных народов, благодаря глубинным процессам, которые в них проистекают, можно найти определенное сходство. Выделяют даже протоязык, праязыки, пытаются найти какое-то единое первоначало в происхождении языков. Это похоже на то, как в палеоконтактах пытаются найти вселенское воздействие на Землю, причем начатое в какой-то единой точке, к примеру, в Шумерской цивилизации, которое потом распространилось на все остальные территории.

Территория Кавказа является местом древнейших поселений людей. На сегодняшний день здесь проживают многочисленные этнические группы разной численности, каждая из которых имеет свою древнюю историю. Постоянные процессы ассимиляции вследствие нападений, захватов территорий, освоения дотоле неизвестных, не заселенных вообще земель, отражалось на восприятии мира, формировании различных знаковых систем, в том числе и языковых.

Символы и знаки в семиотике древних носили несколько наивный характер, к примеру, отождествляли изображение животного, к примеру, на песке, которое протыкали копьем – для будущей удачи на охоте, носили талисманы в виде зуба хищного зверя, присваивали себе тотемы из животного и растительного мира и т.д.

Так сформировались иконические знаки в жестах и мимике человека и в естественном языке. Звукоподражания, знаки, связанные с осязанием, слухом, тактильными и вкусовыми ощущениями, дополнились впоследствии семантически более богатыми знаками на основе человеческого голоса, сформировавшимися вследствие при-

обретенного жизненного опыта логико-пространственного восприятия действительности. Анализ этимологии ряда топонимов, личных имен (см. об этом, к примеру: Гейбуллаев Г. А. К этногенезу азербайджанцев. – Т. 1, Баку, 1991) показал, что основой формирования языковых систем народов Кавказа служили наречия многочисленных племен, проживавших на этой территории, причем вкрапления в те или иные языки свидетельствуют о сложности данного процесса. Во всяком случае, судить об этом можно по сказаниям, эпосам, мифам, другим направлениям устного народного творчества. Кавказские народы шли одинаковым путем формирования языковых систем – через выражение прежде всего древнейших верований, что привело к обогащению знаков-символов в культурных (естественных и искусственных) семиотиках. Объединяет их здесь единый географический регион, климатические условия, единая историческая судьба. Исследование знаков-артефактов: предметов культа, регалий, архитектурных и скульптурных сооружений свидетельствует о том, что здесь широко использовались семиотические возможности и естественных языков тоже. Здесь, как и в любых других языках, использовались такие типы семиотического содержания, как градация когнитивных свойств разных знаков от лексического значения к понятиям. Мы находимся лишь в начале исследования данной интереснейшей проблемы. Предстоит изучить массу соответствующей научной литературы, чтобы получить ответы на многие требующие разъяснения вопросы, что и является целью наших последующих изысканий.

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ СЕМАНТИКИ И ГЕНЕЗИСА ВОЛЫНОК ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

А. В. Сурба
Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, Республика Беларусь

Summary. This article is about genesis of music and musical instruments. Author traced patterns of early music and archetypes of magic and mythology of primitive state. Author concluded that a musical instrument becomes substratum for understanding accordance and was developed voice in ceremony practice.

Keywords: bagpipe, ancient arts, genesis, archetypes, music, burdon, harmony, magic.

Прежде чем приступить к изучению знаковых систем и семантических категорий конкретной культуры и эпохи, необходимо диффе-

ренцировать систему по принципу понимания. Перцепциальный подход характерен для носителей культуры, и, как необходимое условие, имеет место его постоянное изменение во времени в рамках традиции, сенсуалистически базируясь на архетипических символах. Концептуальный, напротив, характерен выделением идеальных категорий для понимания сущности и базовых принципов развития. Современная рефлексия в отношении изучения древних культур и искусства базируется на концептуальном подходе. Одной из универсальных концептуальных теорий для изучения культуры является семиотика, включающая языки, сигналы, системы культовых действий. Фундаментальное понятие семиотики – понятие знака и знаковой ситуации. Знаком называют материальный объект, который для некоторого интерпретатора выступает в качестве представителя другого объекта. Ситуация использования знака включает три компоненты: сам знак, пользователя знака (интерпретатора) и репрезентуемый этим знаком объект (значение знака) [1].

Анализ музыкального искусства основывается на изучении этнографического материала, а также конструкции музыкального инструмента (или инструмента музыки). Как отмечает И. Земцовский: «Ценность состоит в том, что история музыкальных инструментов и специфика собственно инструментальной народной музыки неразрывно связаны с органическим комплексом явлений, определяющих собой генезис, историю и специфику музыки как особого искусства вообще» [2]. Иначе говоря, музыкальный инструмент является субстратом для развития последующих музыкальных форм. Несомненным является факт, что субстратом создания музыкального инструмента является мышление. Именно специфические формы музыкального мышления с его интенцией к гармонии привели к созданию ладовых систем [2]. Механизм этой эволюции, как заметил К. В. Квитка, мог быть эмпирическим: «вероятно, первобытный мастер не беспокоился тем, какие именно интервалы он получит на своем инструменте; ему доставляло удовольствие наличие разных звуков … считались красивыми те звуки, которые в результате этого получались … только постепенно включался в это дело слух» [3]. Однако остается важным существенное обстоятельство – зачем и почему мастер остановился на определенных интервалах, а также что развилось раньше: слух или голос. Как было показано в статье «Музыкальный архетип и генезис волынки», музыкальный инструмент выступал прототипом голоса и был его «кодом» [4]. Концептуальное понимание этого процесса дает механизм психоанализа, предложенный З. Фрейдом в работе «Тотем и Табу», описывающий и объясняющий культуру

первобытного строя, который более ярко сохранил архетипические подсознательные образы в мышлении, чем современная цивилизация [5]. Однако следует учитывать, что музыка как синкретичное искусство пения-игры на инструментах-танца и т.д. возникала из разных и многих синкретичных «слагаемых». В нашем случае сюда относится, например, тип синкретизма нерасчленимых сигнально-магических-плясово-трудовых комплексов. Сюда же относятся инструменты-обереги (защитная роль), инструменты врачевальные (исцеляющая роль музыки) и другие, применяющиеся в составе полиэлементных действ [2]. Вполне вероятно, что дифференциация их по назначению могла не проводиться или, по крайней мере, не осознаваться.

Музыка, воспроизводимая инструментом, а в более поздний период голосом, была порождением музыкального мышления, а значит была обращена в сферу сверхчувственного, сочетала трансцендентность Бога с имманентностью мира. Освобождая человека от давления слепых инстинктов и от необходимости непосредственных реакций на внешнюю среду, она выступает как путь к креативности и трансцендентной идеальности. Отсюда и универсализм музыки, пения, инструмента, танца и обряда – они выступают как синкретичные компоненты теургической связи. Яркие примеры такой концепции оставила народная музыкальная традиция и народные музыкальные инструменты.

С нашей точки зрения этим народным «теургическим инструментом» была волынка (дуда). Наличие постоянно играющих игровой и бурдонной трубок создает эффект чередования натуральных интервалов. Бурдон создает некое «идеальное пространство», в котором игровая трубка тургически актуализирует мышление исполнителя. Таким образом, мы видим в рамках такой концепции и причину зарожденя песни, как словесной формы теургической связи, подражание мелодии. Ф. Ницше называл такую созерцательность и подражание образам – аполлоническим началом. Напротив, дионисический музыкант – без всяких образов, сам по своей полноте – изначальная скорбь и изначальный отзвук её. Философ на основе анализа народных песен приходит к выводу, что народная песня и ее эпоха сильнейшим образом была волнуема дионисическим течением (музыки – *прим авт*.), на которое необходимо всегда смотреть как на основу и предпосылку народной песни. Ф. Ницше также заявляет, что мелодия рождает поэтическое произведение из себя, притом всё снова и снова. И наконец, мы имеем в поэтическом творчестве народной песни высшее напряжение языка, стремящегося подражать музыке [6]. Методология Ницше, разработанная на архетипических образах древних

греков, является универсальной для анализа и концептуализации других самобытных культур.

Достаточно яркий пример такой концепции иллюстрирует дудовый (волыночный) наигрыш семейно-бытовой песни, записанной от носителя народной традиции Г. Славчика, 1836 г. рождения [7]. Мелодия мечет вокруг себя искры образов, их пестрота, внезапная смена, стремительность являют силу, до крайности чуждую эпическо-лирической иллюзии и её спокойному течению – свидетельства архаического музыкального мышления, уходящего своими корнями в прошлое, где еще не существовало песни. Следует также отметить в пользу доминирования дионисического начала волыночной (дудовой) музыки, что среди бесконечно более развитой музыки, она влечет к опьяненному воодушевлению и своим первоначальным воздействием возбуждает к подражанию все поэтические средства выражения [6].

Остановимся подробнее на магических мотивах «музыкальной мистерии». Яркие свидетельства этого сохранил словесный фольклор, особенно волшебные сказки и баллады, а также этнографические подробности изготовления ритуальных инструментов [2]. Как считает Р. Апанавичюс, музыкальные инструменты по своей сути идентичны, начиная от Скандинавии, Северной Голландии, северной Германии, Польши, Беларуси, северной Украины до марийских и мордовских земель, простирающихся на востоке от Волго-Окского междуречья, на юго-востоке к этому ареалу относятся Курская и Брянская области, а на севере – Финляндия, Карелия, Коми и Удмуртия. Несмотря на миграции и этнические изменения, общий субстрат и сегодня ощущается в этнокультуре многих народов [8]. Таким образом, можно предположить, что на протяжении всего ареала остаются неизменные некоторые элементы волынок или их рудиментарные формы. Изучение волынок Восточной Европы выявило наличие общих черт их создания. К ним относятся: ритуальное убийство животного и снятие с него шкуры, а также ритуальное его поедание (возможно в рудиментарных формах), также использование только особой древесины (магической), наличие тотема (чаще всего образа козла или козы в виде головы или орнаментовки).

Как утверждает исследователь и этнограф Е. Р. Романов, части дуды должны были сделаться из клена, а рожки-раструбы из карельской березы. В техническом плане порода дерева должна быть твердая и надежная для музыкального инструмента. Однако предпочтение отдается именно клену, причем, как правило, дерево должно было быть «пабитае перуном», т.е. молнией, или поваленное бурей. Во всяком случае необходим фактор природного воздействия на материал. Фик-

сируется рудиментарная традиция использования дуды (волынки) в ритуалах: крестинах, свадьбах, а также хороводных мистерях (солярные культы) [9]. В сельском быту особую касту составляют пастыри, «млынары» (мельники) и дудары (волынщики). В данном контексте волынщик с дудой выступает в роли медиума между имманентным миром и трансцендентным и «имеет власть даже над чертом». М. Я. Никифоровский фиксирует условие заготовки клена для дуды: «гораздо лучше молодиком, чем в другую лунную четверть» [10]. Очевидна связь не только с природной стихией, но с календарем, преимущественно лунным. Использование трости в игровой трубке было не менее символичным – «ранянае» перо птицы [10].

Известный исследователь-семиотик А. Дугин, изучая пратрадицию древних ариев, утверждает, что коза олицетворяла функцию «Ка», то есть воскресающего света, Спасителя, поднявшего руки. Рога – символ божественности, воскрешения, весны, победы над мраком зимы и ночи. Они украшали изображения многих древних божеств, учавствовали в сакральных ритуалах, наполняли собой орнаменты [11].

Со временем идеологическое наполнение древнего инструмента заменилось новым. Здесь, как и во многих других случаях, новая традиция отрицает сакральные формы предшествующих культов, хотя в сущности (по крайней мере в системе символического языка, который не может быть единым) утверждает структурно-сходные сюжеты [11].

Таким образом, становится очевидным факт, что изучение древних музыкальных форм не может проводится на вычленении отдельных их элементов. Для понимания мотивов, приведших к появлению современного музыкального искусства, необходимо разработать целостную концепцию, включающую мифологию, обряд и ритуал, а также посмотреть на них сквозь призму парадигмы и того времени, и, быть может, тогда приблизиться к его сакральной сущности и в полной мере осмыслить современные тенденции в музыке и искусстве XXI века.

Список использованной литературы

1. Философский словарь / А. П. Алексеев, Г. Г. Васильев [и др.]; под ред. А. П. Алексеева. – Москва, 2009.
2. Земцовский, И. Музыкальный инструмент и музыкальное мышление. Вопросы инструментоведения / И. Земцовский; под ред. И. В. Мациевского – Санкт-Петербург, 1993.

3. Квитка, К. В. Избранные труды в двух томах / К. В. Квитка. – Т. 1 – Минск, 1971.
4. Сурба, А. В. Музыкальный архетип и генезис волынки / А. В. Сурба // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы международной научно-практической конференции 5–6 апреля 2010 г. / под ред. Б. А. Дорошина. – Пенза–Ереван–Прага: НИЦ «Социосфера», 2010.
5. Фрейд, З. Тотем и табу / З. Фрейд. – Санкт-Питербург, 2008.
6. Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше. – Москва, 2003.
7. Эвальд, З. Песни Белорусского Полесья / З. Эвальд. – Минск, 1979.
8. Апанавичюс, Р. Музыкальные инструменты древних балтов. Вопросы инструментоведения / Р. Апанавичюс; под ред. И. В. Мациевского. – Санкт-Питербург, 1993.
9. Романов, Е. Р. Вымирающий инструмент / Е. Р. Романов. – Вильно, 1909.
10. Никифоровский, Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. Дудар и Музыка. Этнографическое обозрение. – Кн. 13–14. – №2–3 / Н. Я. Никифоровский – Витебск, 1892.
11. Дугин, А. Г. Знаки великого Норда / А. Г. Дугин. – Москва, 2008.

ЭВОЛЮЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ РЕЧЕВЫХ ЗНАКОВ В МУЗЫКАЛЬНО-РЕЧЕВЫЕ

Н. В. Шиманский
Белорусская государственная академия музыки, г. Минск, Республика Беларусь

Summary. In this article, the process of neumes (Medieval speech and music notation symbols) evolution is investigated. On early stage, neumes were connected to chironomy and helped to organize reading and recitative. In the IX century neumes acquire melodic meaning and some musical qualities.

Keywords: plainsong, Carolingian Renaissance, neume.

Вопросы формирования средневековых музыкально-речевых знаковых систем составляют наименее разработанную область современного музыкознания. Из русскоязычных работ можно назвать лишь статью М. Ланглебена «О некоторых музыкальных системах и музыкальных нотациях древности», написанную в русле семиотических исследований [1]. Между тем эти вопросы связаны с про-

блемой происхождения музыки, которая, как показал М. Харлап, на начальных стадиях неотделима от слова и, нередко, жеста, составляя «триединую хорею» [3. С. 91]. Особое значение средневековые музыкально-речевые знаковые системы имеют для литургической практики, которая, ориентируясь на «небесное» и «земное», изначально предполагает сосуществование звука и слова.

Наша задача заключается в том, чтобы рассмотреть невмы как знаковую систему, сформированную в условиях особенностей средневекового мировоззрения и восприятия. Материалом исследования служит григорианский хорал, который по сей день является основой богослужебного пения Римско-католической церкви.

Первичные модели (или праобразы) богослужебного пения в христианских церквях Востока и Запада формировались в процессе общинного пения в унисон, позволяющего ощутить «литургическое» как «общее делание». Именно эти условно одноголосные модели, несмотря на их кажущееся несовершенство, были максимально приближены к раннехристианским прообразам «небесного пения» и, следовательно, обладали в известной мере полнотой выражения смысла. Многоголосие же (особенно в сложных формах), сколь бы привлекательны ни были рассуждения о его разумности и гармонической стройности, невольно создавало предпосылки для всевозможных отклонений от идеи пневмонического, т. е. духовного мелоса.

Важнейшим выводом современной музыкальной палеографии следует считать то, что григорианское пение периода средневековой церкви стало рассматриваться как явление, происходящее из особенностей церковного чтения или псалмодирования. Сама текстура звучащего слова порождала риторически-музыкальное значение, способствуя углублению в смысл священных возгласов и речений. Иными словами, «невмы» («пневмы») коренятся в особенностях интонирования латинских молитвословий, в общепринятых формах медитации библейских текстов, которые, по образному выражению отцов церкви, были своего рода мысленным «пережевыванием». Как пишет М. Гермес, знакомство с текстами, будь то чтение или размышление, никогда не было чисто духовным процессом: до XI века текст никогда не читался безмолвно, только глазами – это было духовно-телесное событие, полное смысла звуковое становление текстуры слова. Из этого рода проникновения в слово возникло то, что мы сегодня называем григорианским хоралом [5. S. 43–44].

Как известно, возникновение невм обусловлено системой акцентуации (или знаками просодии), применявшейся в александрийской грамматике при чтении греческих текстов. С помощью знака невмы

(от греч. *pneuma* – ‘дыхание’) мысленный образ мелодии приобретал зримую форму движений или дыханий, которые имели немного общего с современным представлением о необходимости фиксировать высотные и временные отношения между звуками. Невма служила одним из способов «узнавания» (припоминания) разных интонационных ходов, возникающих при чтении текста, и была, по существу, обнаружением и выведением на поверхность скрытых в человеческом голосе качеств.

Невменные знаки относились не только к слову, но и к отдельным слогам, выражая, когда это было необходимо, то тяжесть, то покой, то легкое движение, то еще что-то специфическое, недоступное современному пониманию, погруженному почти целиком в мирское и обыденное.

После реформы Григория I в церковном пении Средневековья стали различать две формы интонирования: accentus и concentus. Первая, псалмодическая, использовалась при чтении Апостола, Евангелия и пр.; она означала строго регламентированную систему повышений и понижений голоса, обусловленную ритмико-синтаксической структурой текста. В последующем эти высокие и низкие ударения в мелодической линии стали отмечаться соответственно буквами «А» [арсис] и «Т» [тезис], связанными с правилами греческой просодии.

Вторая, мелодическая, употреблялась при исполнении антифонов, псалмов, гимнов и др. и относилась собственно к пению, так как предполагала мелизматическое расцвечивание и усложнение первичной формулы. Она основывалась на мелодической связности музыкально-текстовой фразы, в которой повышения и понижения естественным образом передавались цельными мелодическими формулами, разделенными на неравные промежутки дыхательными паузами.

М. Харлап, характеризуя музыкально-речевую систему отношений как интонационный ритм первичного фольклора, связывает с ней возникновение средневековых невм. «Они не указывают ни определенной высоты, ни определенной длительности музыкальных звуков, а только намечают контуры мелодической линии, которые свойственны как музыкальной, так и речевой мелодике. Происходящие от обозначений речевых акцентов и знаков препинания, невмы были пригодны только для вокальной музыки, мелодика и ритм которой обусловлены интонациями словесного текста и его неразмеренным ритмом» [3. С. 35].

Если мы обратимся к палеофранкским невмам, происходящим, согласно Ж. Хандшину, из Сен-Амана, то сможем увидеть, что пред-

ставляла собой ранняя форма псалмодирования. Мелодические качества, фиксируемые в рукописях IX века, есть не что иное, как *хейрономические* знаки, которые были необходимы прежде всего для распознавания в структуре текста начала, середины и конца (initium, tenor и terminatio). Устанавливая высокую или низкую позицию голоса, эти знаки свидетельствовали об основных моментах членения речевой интонации, в особенности о ее начальной и заключительной фазе. Середина, как правило, была отмечена разного рода соединительными знаками, среди которых важны своеобразные регуляторы выразительности речитации: inflexio, или anfractus (‘поворот, изгиб’), и circumvolvere, или circumvolutio (‘свиваться, кружиться’).

Особое место в системе хейрономических указаний занимали знаки «manus verberans» (‘бьющая рука’) и «repercussio» (‘отражение, отраженный свет’), означавшие многократное повторение заданного тона на первоначальной высоте с определенной частотой пульсации.

Качества музыкальной интонации в палеофранкских невмах выражены еще весьма условно: представления о высоте и длительности фактически отсутствуют, мелодическая связность части с целым не обнаруживается. Графика палеофранкских невм не содержит информации о темпе и исполнительских нюансах. Примитивность этой знаковой системы «отражает неспособность франков справиться с певческой утонченностью» [6. S. 29].

Спустя некоторое время (в конце IX – начале X века) подобное положение вещей уже не удовлетворяло певческую практику. В частности, Хукбальд считал, что правильное в стилевом отношении исполнение григорианского хорала без «разнообразия» невозможно [4]. Тем самым была констатирована необходимость не только развития практики литургического пения, но и совершенствования способов ее фиксации.

При рассмотрении знаковой системы средневековой церкви необходимо обратить внимание на *бретонские* невмы, которые распространились в эпоху Каролингов после 850-х гг., став важным фактором эволюции средневекового мелодического самосознания. Через расширение и умножение знаковой системы в графике григорианского хорала начал активно развиваться собственно «пневмонический момент» [2]. Тем не менее, подобно палеофранкским невмам, бретонские невмы свидетельствуют об идиоматическом состоянии григорианского мелоса, которое заключается в устойчивой неразложимости его звуковой сферы на область речи и музыки.

В VIII–IX веках на волне Каролингского ренессанса, открывающего, как известно, собственно историю Западной Европы и тем

самым историю европейской музыки, из бретонских невм стали активно развиваться различные виды западноевропейских невм, которые по своим типологическим признакам были приближены к раз-

витым формам мелодического мышления. Этот процесс Б. Штебляйн представил типологически, соотнося разветвление невм в IX веке на центрально-французские, испанские, островные, итальянские, немецкие, аквитанские и невмы из Метца с образованием региональных литургий в IV веке [6. S. 30]. Среди бретонских невм особый интерес представляют знаки-символы, связанные с информацией об эмоциональных процессах, характерных для итальянских и испанских невм.

Образцом нового мелодического стиля является северо-итальянский градуал на Вознесение с мелизматически распетыми «Аллилуия» и стихами невм [6. S. 127].

В сравнении с бретонской традицией в итальянской заметно развилась система певческих украшений как знаков импровизации в заданной форме. При этом увеличилось число вариантов, которые допускал тот или иной знак. В частности, qualisma стала употребляться с включением хода на терцию (чаще малую), oriscus – с разного рода удлинениями, образующимися вследствие особого вибрато или парения звука, pressus – с изменением приемов звукоизвлечения при повторении тона и включением достаточно глубокого (низкого) конечного тона[11].

Прояснилась и семантика ликвесцентных знаков, столь важных для образования мелодических качеств на уровне фонематических единиц текста. Как известно, их смысл в том, чтобы при «встрече» двух согласных букв первая, как несущая тон, усиливалась, а вторая вследствие этого смягчалась или ослаблялась. Тем самым сонорность первой и второй букв заметно разнилась: непроницаемость созвучия мгновенно сменялась эффектом просветленного тона (напомним, aqua liquescit – ‘становиться прозрачным’). Такое отношение созвучия и тона характерно для обоих видов ликвесцентных невм, а именно невм с восходящей и нисходящей интонацией (т. е. epiphonus и cephalicus).

Южно-итальянская певческая традиция как настоящий средиземноморский стиль с выразительной (образной) жестикуляцией одной из первых в Европе стала фиксироваться в связи с линией, позволяющей более или менее точно установить звуковысотность. Одновременно в некоторых беневентанских рукописях в качестве вспомогательного средства использовались буквенные знаки, которые проясняли величину мелодических ходов, темп движения и важнейшие выразительные нюансы. Это обстоятельство существенно

11 Сводная таблица средневековых невм приведена Б. Штебляйном [6. S. 32–33].

повлияло на характер мелодического интонирования, в котором начали выявляться музыкальные качества лада и созвучия.

Среди ранних форм мелодического пения особняком стоит староиспанская литургическая практика, сложившаяся в южных регионах Западной Европы. Различия между севером Испании и областью Толедо объясняются тем, что в силу исторических причин культура последней в то время носила маргинальный характер. Ее формирование происходило под влиянием не только Запада, но и Востока. Мавры, владевшие значительной частью Испании, были проводниками идей ориентализма. Именно они способствовали тому, что зародившееся на волне распространения христианства невменное письмо в области Толедо и Каталонии было заметно трансформировано, по крайней мере, в сфере графики. Вместо вертикальной или диагональной с наклоном формы знаков, характерной для северной традиции, в южных старо-испанских невмах практиковалось горизонтальное начертание, а в мелизматических частях заметно возросло количество архаических украшений, называемых в таких случаях «вторичной» или «простареннейшей» мелодией, «сверхмелизмой» [6. S. 216].

Таким образом, семантика средневековой знаковой системы характеризуется синкретизмом невм, направленным главным образом на отражение эмоциональных процессов, что закрепляется в графических формах хейрономического типа. Первоначальный музыкально-речевой синкретизм был недолговечным: к концу X века появились дополнительные знаки, выявлявшие музыкальные (например, звуковысотные) качества невм.

В IX веке наряду с невмами в знаковой системе григорианики начинает заметно проявляться дасийная нотация, возникшая на основе античной просодии и обусловившая формирование средневекового многоголосия. В последующем в эпоху многоголосия невмы не исчезают из богослужебной практики Римской католической церкви, но продолжают существовать в рудиментарной форме.

Список используемой литературы

1. Ланглебен, М. О некоторых музыкальных системах и музыкальных нотациях древности / М Ланглебен // Ранние формы искусства: сб. ст. – М., 1972. – С. 429–443.
2. Лосев, А. Философия имени / А. Лосев. – М., 1990. – С. 115.
3. Харлап, М. Ритм и метр в музыке устной традиции / М. Харлап. – М., 1986.

4. Gerbert, M. Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum / M. Gerbert. – Bd. I–III. – St. Blasien, 1784. – S. 118a/b.
5. Gotische Buchmalerei aus Westfalen. Choralbücher der Frauenk-loster Paradiese und Welver bei Soest. – Soest, 1997.
6. Stäblein, B. Schriftbild der einstimmigen Musik / B. Stäblein // Musikgeschichte in Bildern. – B. III/4. – Leipzig, 1975.

ПОЛИТОГЕНЕЗ КОЧЕВОГО МИРА

Б. Г. Нугман
Карагандинский государственный технический университет, г. Караганда, Республика Казахстан

Summary. This paper reviews the scientific concept – Politogenesis of nomadic civilization (Kazakh), the author's conception of the evolution of forms, the extensive modifications, which began inhabitants of Central Asia from the Bronze Age, the emergence of Kazakh statehood, and the genesis of the Kazakh Tsivil are considered here.

Keywords: Politogenesis, Kazakh, genesis.

Делая первые шаги в третье тысячелетие нашей эры, мы все чаще оглядываемся назад, стараясь через века узреть, «воссоздать» облик тех, кто в невероятно далекие древние времена жил на просторах Евразии. В наши дни тема кочевого мира зазвучала с новой силой, как «вызов» времени, чтобы пояснить в своих глубинах самоидентификацию настоящего.

Человечество, в поисках способа разрешения условий жизни, выбирало свой путь, что находит подтверждение в словах В. Ключевского: «Человек приспособляется к окружающей его природе, к ее силам и способам действия, то их приспособляет к себе самому, к своим потребностям, от которых не может или не хочет отказаться. На этой двусторонней борьбе он вырабатывает сообразительность и характер, энергию, понятия, чувства и стремления, а частью и свои отношения к другим людям. И чем более природа дает возбуждения и пищи подобным способностям человека, чем шире раскрывает она его внутренние силы, тем ее влияние на историю окружаемого ею населения должно быть признано более сильным».

В пространстве Евразии, и в частности, на территории Казахстана, корни процессов «политического образования» уходят в эпоху бронзы (андроновская, срубная и афанасьевская культуры). Про-

блему политогенеза условно можно обозначить схемой эволюции форм государств, но эта схема гораздо обширнее с точки зрения государства, так как в ней определеяется кочевая цивилизация в целом. Поэтому за основу берутся обширные видоизменеия «политической организации» для того, чтобы показать «развитие» во всей полноте ее жизни. Эти формы, по содержанию, можно охарактеризовать как единый процесс культурной целостности.

Всем давно ясно, что «пища», «земля», иными словами геополитика – двигатель цивилизации. Изначально Человек, оптимально обеспечив себя пищей, устремлялся к совершенствованию собственного «универсума». Это зависело от совершенства «орудия труда», совершенства «организации труда». Создание продовольственных ресурсов социального организма послужило разделению труда. Это было вторжение в естественный природный процесс. С одной стороны, культивирование скотоводства и земледелия, с другой – питание воздействовало на ход развития человеческого общества вообще.

Следующему скачку способствовало освоение металла. Изготовление орудий и оружия повлияло на дальнейший ход развития человечества. Все перечисленные элементы можно проследить на всех ступенях развития кочевого общества в регионе Центральной Азии.

Моноцентром цивилизации многие ученые считают «Малую Азию» и называют ее «Плодородным полумесяцом», что этот регион стал центром миграции человека во все климатические зоны. Регион Центральной Азии называется пристанищем кочевого типа существование и соответствущих политических образований. То есть регион Центральной Азии характеризуется как территория государств, созданных на кочевом типе жизни.

В научном мире в русле рассмотрения термина «кочевое государство» возникло несколько направлений: государство, созданное в результате завоевания; государство с династиями кочевого происхождения; государство, не завоеванное, в котором кочевники занимают привилегированное положение. Перед тем как пояснить вышесказанное, обратим внимание на феномен номадизма:

Во-первых, уровень хозяйственного развития и сама форма хозяйства специфичны. Скотоводческая специализация и связанный с ней хозяйственный тип (технология) создавали все условия для возникновения сложных форм социальных институтов (аул, род, племя, арыс, улусы, жузы, эль, иерархия чинов, военные институты и т.д.), которые не поддаются дефинициям европейских школ. А также наличие четко отработанного мировоззрения – тенгриизм.

Во-вторых, модель социально-политической организации отображает следующее: заложен принцип института «происхождения» и «генеалогии». То есть, представление об общности происхождения служит идеологическим обоснованием общественной интеграции, приводящим этнические различие в социальные. Род, племя и соответствующие категории (бек, бий, будун и т.д.) превращаются в активное состояние – в систему, где все способности членов мобилизованы. Родство социализирует позиции индивида в обществе, происхождение – легитимизирует. Принцип происхождения концептуализирует структурообразующую роль отношений родства, т.е. в качестве определения территориальных связей родство служит альтернативой выражения социальных отношений. Человек как таковой становится элементом, составляющим род, племя и т.д., что не только налагало на него определенные обязанности, но и давало ему защиту и место под солнцем. Принцип генеалогии идеологически обеспечивает легкую инкорпорацию и адаптацию чужих групп в их собственные без существенной структурной перестройки. Ещё одна из функций генеалогии – легитимизация социального неравенства неоднородной модели. *Высшие уровни организации* (властная структура) не вытекают из производственных процессов, поэтому они представляют собой в первую очередь социально-политический план.

Для полноты понимания истории Центральной Азии следует помнить утверждение Л. Н. Гумилева, что этническое название имеет двойной смысл: непосредственное наименование этнической группы (рода, племени, народа) и собирательное для группы племен, составляющих определенный культурный или политический комплекс, даже если входящие в него племена разного происхождения.

Возникновение царской власти насельников Центральной Азии отражаются в древних текстах Авесты. В ней «власть» трактуется как божественное проявление. Подобные детали характерны для всех номадов. По Авесте, первого человека, принявшего веру (вера в единого бога), звали Ийма Прекрасный. На него были возложены функции «защитника, охранителя и надсмотрщика мира» – созданного творцом Ахура Мазда. Символами власти, вверенными Ийме, стали «золотая стрела и золотом украшенная плеть». Так, по воле Бога и трудами Ийма была создана страна «Арианам Вайджа».

Вопросами политогенеза скифов занимался также Геродот. Согласно Геродота, от Колаксаиса – царя – «Бога Солнца» произошло племя «парадата». По Авесте парадата рассматриваюся как герои, первосущества земного царства. Парадата означает титул – «первозаконник», установитель социальных норм, «впереди поставленный».

Понятия *Ийма* и *Парадата,* не изменившись (по содержанию), дошли и до казахского языка, т.е. суть которого отражена в следующем выражении: Хан *йем* айт *бір датыңды* (йем – владыка, *бір датың* – истинное слово; Хан владыка скажи истинное слово). В Авесте основатель династии Парадата обозначается как *Хонгианг* Парадата. По божественному велению главным деянием Хонгианга было «устраивать миропорядок социального мира». При нём на землю низошли Свет и Закон истинной Веры.

На основе сопоставительного анализа авестийских, китайских и других работ ряд исследователей сравнительного языкознания считают, что имя первоцаря Хонгианг, видоизменившись, легло в основу термина «Каган», «Хан». Ведь у кочевых народов земное царство вопрощено только в лице *царя, кагана, хана,* т.е. богоизбранного предводителя. Социально-политическая структура кочевых обществ евразийских степей для научной терминологии выглядит весьма недифференцированной. Кочевник, говорящий о «своем» и ученый, переводящий его слова в термины, не только говорят на разных языках, но и мыслят различными категориями.

Таким образом, «Аристократы» (царь, гуньмо, шаньюй, каган, хан, султан, эмир) и «демократы» (бек, бий, батыр, будун), которых объединяла система, подразумевало военно-государственные обязанности. Термины царь, гуньмо, шаньюй, каган, хан, султан, эмир приобретают значение – государь. Сущность социальной титулатуры состояла в совмещении военного и родо-племенного строя.

Теперь вернемся к схеме эволюции форм государств или же осветим этапы «единства» в плане кочевой культуры. Она такова:

I. Древнее Царство. XVIII–IX вв. до н.э. Культуры – андроновская, срубная, афанасьевская. Социально-политическая организация: царь – глава страны; военная аристократия – глава дома, рода, племени; жрецы – распорядители культовых обрядов, хранители традиции и знаний; ремесленники; и свободные общинники – пастухи и землепашцы. Весь потенциал эпохи (об этом свидетельствуют археологические находки и памятники), наличие структуры были направлены на создание проекции государства. Исходный культурный пласт, на основе которого происходило формирование культуры последующих кочевников.

II. Новое Царство. VIII–III вв. до н.э. Культуры**:** Киммерийцы, Савроматы, Саки**.** С ними связано наступление новой эры. Археологические материалы наглядно убеждают об имущественной поляризации и дифференциации сакского общества. Но эти неравенства были скрыты под покровом генеалогических связей. Существовал

«царский род». Идеологической основой власти являлось представление о ее божественном происхождений. Высока была роль народного собрания. Народное собрание выдвигало уполномоченных от имени царя. Эти избранные представители могли ограничивать власть вождей. В плане общественного устройство было следующее: патронимия (семейно-родственная группа), племя (кочевая община, состоящая из нескольких патронимических групп), союз племен (конфедерация племен одного генеалогического корня, с потестарными функциями власти и начальной формой государственности). Это уже была организация власти и управления, в которую облекался военно-демократический строй. Племенные союзы были новыми и высшими типами социально-политической организации.

Для идеологических и социальных систем характерны следующие структуры: троичное административно-политическое деление, три группы войск, три общественные прослойки и три сына героя-первопредка. Например: первопредки – Таргитай и Колаксай, священные дары с неба. Существование преданий о священных дарах являлось символом общественного устройства. Главной тенденцией при этом было стремление подчеркнуть общность происхождения всех саков, обосновать божественное установление присущих им политических и социальных отношений.

III. Государство Ранних Кочевников. Конец I тыс. до н.э. – IV–V века нашей эры. Культуры - Сарматы, Уйсуны, Кангюи, Кушаны и Гунны.

Они под воздействием хозяйственного, социального и политического развития переживали радикальные трансформации. Этот процесс усугублялся эволюцией собственности, торговли и денежного обращения. Свидетельством тому являются находки «именных» печатей. В социальном плане государства представляли собой сложные образования. Именно иерархия родов и племен была столь же строгой, как и их общественно-политическая структура. В этих случаях степень реализации права человека целиком зависела от его места в родоплеменной иерархии.

Особенностью же этого периода являлся его переходный характер, в котором новые отношения еще не пришли к отрицанию прежних общественных форм.

IV. Империя Тюрков. С середины I тыс. н.э. – до начала XIII века. Информацию о социальной природе государств тюркского периода достаточно в полной мере можно почерпнуть из деклараций памятников тюркской письменности, в работе Юсуфа Баласагуна «Кутадгу билиг» (Благодатное знание). В них отражается политическая доктрина

тюркской знати, стремление к мировому господству, сословные черты общества и парадигма власти: «Бодун – Эль – Торе», «Народ – Государство – Закон». Продолжая традицию хуннов, тюркский племенной союз политически был организован в Эль – имперскую структуру. Тюркский Эль возглавлялся каганом, опиравшимся на племенную аристократию, из которой комплектовалось «служивое сословие», т.е. военно-административное сословие. Была создана грандиозная система чиновников, выполнявших военные и гражданские функции. В китайских источниках приводится 28 разрядов чинов. Сущность социальной титулатуры состоит в том, что выделяются два сословия – знать и народ.

Доктрина верховной власти в тюркской концепции отражает: сакральную связь правителя с Небом-Тенгри. Конструкция полного титула, а также представления о движении каганской харизмы от неба через Мать-Землю к земному избраннику, о действиях монарха как исполнителя воли и носителя благодати божественных сил.

V. Империя Золотой Орды. Начало XIII века – первая половина XV в. В основу созданного Чингизханом государства был положен принцип военной организации. В Золотой Орде, в свою очередь, складывалась улусная система. Высшим органом верховной власти был *курултай*. Съезды чингизидов и военно-кочевой знати собирались также и в улусах. По утверждению Ибн Баттуты такое собрание носило тюркское название «той» и созывалось ежегодно.

Была установлена своеобразная система налогооблажения местного населения. Кочевники-скотоводы обязаны платить «копчур» – одну голову со ста голов скота, «тагар» – налог для снабжения войск, делившийся на две части – «азук» – сбор продовольствия и «алык» – сбор фуража. Земледельцы платили налог «харджи – хараджат». Кроме прямых налогов население несло повинности – «конгла», содержание войск на постое, «джамалгы», обеспечение гонцов и административных лиц, уртонную повинность – содержание почтовых станций. Купцы уплачивали пошлины с товаров – «тамга». Учет велся по специальным реестрам – «дафтари». Непосредственное управление страной осуществлялось через специальный орган исполнительной власти – *диуан*, в который входили дамиры – секретари, битакчи – писцы, салыкчи – налоговые чиновники, казначи – чиновники финансового ведомства и их помощники – туткаулы, бакаулы и есаулы.

К началу XV века геополитическая ситуация в Восточной Европе и в самой Золотой Орде решается не в пользу Золотой Орды.

Вследствие этого государства, образовавшиеся на обломках Золотой Орды, трансформировались по-разному.

VI. Эпоха Казахского Ханства. Конфедерация стран Центральной Азии – Вторая половина XV в. – первая половина XIX в. Эпоха перелома (кризиса) Кочевой цивилизации в целом. На её основе образуются самостоятельные владения, в том числе и Казахское Ханство.

Ч. Валиханов в своих исследованиях отмечал: «казахи названия своих родов объясняют именами родоначальников, предков.., а современное соединение их в общий союз орд – каждое племя присоединившихся принимается за нечто неделимое, целое и принимает значение генеалогическое». Казахи считали себя рожденными *Тенгри*, но происхождение различных родов связывалось с различными героями – первопредками. Например: Алаш, Жанарыс, Бекарыс, Акарыс и т.д. Такова была степная традиция.

Многие моменты своего происхождения, своей истории казахский народ воссоздает в многочисленных легендах и преданиях. На основании анализа преданий и, с другой стороны, собственных наблюдений внутреннего родового строения своего народа Ч. Валиханов полагал, что *Алаш* как легендарный родоначальник казахов не исключает, что у казахов правитель обусловливается только в лице *хана* как богоизбранного предводителя. Исходным для такой реконструкции древнетюркской религии становится степная школа *шежіре*. По этому поводу интересны замечания С. М. Соловьева: «... в истории ничто не оканчивается вдруг и ничто не начинается вдруг; новое начинается в то время, когда старое продолжается». Казахский народ, утверждал А. И. Левшин, «весьма давно известен в Азии, составляя одну из отраслей многочисленного тюркского племени, не уступает в древности ни другим соплеменным с ним народам». Он считал, что: «казах как имя собственное народа не подлежит ни переводу, ни этническим спорам».

Казахское общество рассматриваемого периода представляло собой иерархически организованную социальную структуру сословных групп и прослоек, находившихся между собой в тесных и неоднозначных связах. Именно разделение на две основные противопоставленные друг другу социальные группы – «ак суйек» и «кара суйек» – различалось не столько экономическими, сколько политическими и правовыми признаками. Другим основополагающим принципом общественного устройства была иерархия родов и племен. Соответственно, общественное положение каждого отдельного представителя «кара суйек» определялось степенью привилегированно-

сти его рода и племени. Наличие же трех жузов – *Улу жуза, Орта жуза, Киши жуза* – делало сообщество казахов крайне строго ранжированным. Во всех церемониях и торжествах строго соблюдался порядок старшинства.

О формах социально-политической организации казахского общества С. Г. Кляшторный и Т. И. Султанов сообщают, что в XV–XVI веке существовала улусная система и во главе стояли султаны, а во главе жузов – бии (XVII – начало XVIII), то есть двойная форма социально-политической организации. Административно-структурное переустройство было реорганизацией политической формы власти на республиканский строй с оформлением двойной формы социально-политической организации для устранения проявлений сепаратизма султанов в его улусных основаниях.

VII. Центральная Азия в составе России. II-я половина XIX в.–1917 г. Эпоха деградации Кочевых государств**.** Большинство тюркских государств входит в состав Российского государства.

VIII. Центральная Азия в составе СССР. 1917–1990 гг.

IX. Современный период. С 1991 г. Образование СНГ, причем вполне закономерно, что влияние и сила инерции последнего фактически и сформировали современное устройство и лицо государств Центральной Азии. Большинство из них получили независимость.

Список использованной литературы

1. Бартольд, В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Сочинения / В. В. Бартольд. – Т. 1–2, М., 1963.
2. Валиханов, Ч. Собрание сочинений в пяти томах / Ч. Валиханов. – Алма-Ата, 1961–1972.
3. Гачев, Г. Национальные образы мира / Г. Гачев. – М., 1998. – С. 44.
4. Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – М., 2000.
5. Гумилев, Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л. Н. Гумилев. – М., 2003.
6. Кадырбаев, А. Ш. Золотая Орда как предтеча Российской империи. http://www.ca-c.org/datarus/kadirbaev.shtml.
7. Ключевский, В. О. Методология русской истории / В. О. Ключевский // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. – М., 1988. – С. 194–195.
8. Кшибеков Д. Кочевое общество: генезис, развитие, упадок / Д. Кшибеков. – Алма-Ата, 1984. – С. 380.
9. Кляшторный, С. Г. Казахстан. Летопись трех тысячелетий / С. Г.

Кляшторный, Т. И. Султанов. – Алма-Ата, 1992. – С. 390.
10. Кляшторный, С. Г. Государства и народы Евразийских степей / С. Г. Кляшторный, Т. И. Султанов. – СПб, 2004. – С. 412.
11. Кодар, А. Степное знание: Очерки по культурологи / А. Кодар. – Астана: Фолиант, 2002. – 208с.
12. Левшин, А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей / А. И Левшин; сост. И. В. Ерофеева. – Алматы, 1996.
13. Масанов, Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. Алматы: Социнвест / Н. Э. Масанов. – М.: Горизонт, 1995. – 320 с.
14. Хазанов, А. М. Кочевники и внешний мир / А. М. Хазанов. – Изд. 3-е, доп. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – С. 362–460.

СОЦИАЛЬНАЯ МОБИЛЬНОСТЬ НА ФОНЕ ЭВОЛЮЦИИ СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ

И. Ю. Кураев
Комсомольский-на-Амуре государственный технический университет, г. Комсомольск-на-Амуре, Россия

Summary. Family and marriage is one of the most important channels of social mobility. The author assigns a task to trace the influence of family and marriage relations evolution on social mobility.

Key words: social mobility, evolution, family and marriage relations

В современной науке семья и брак считаются основными «социальными лифтами», благодаря которым индивид или группа индивидов (применительно к семье – дети, родственники, получившие дополнительную возможность благодаря удачному браку одного из своих) совершают социальные перемещения, как правило вертикальные, в обществе. Такие социально-статусные перемещения осуществляются путем предоставления определенного статуса членам семьи, в которую «вливается» индивид.

На заре становления человеческого общества брачно-семейные отношения могли существовать как промискуитетные. Разумеется, что социальной мобильности в традиционном её понимании не было, как не было и системы социальных рангов, статусов, иерархий.

С образованием первой человеческой организации – рода – на смену предыдущим промискуитетным связям приходят групповые,

дуально-родовые отношения, дуально-родовой брак. Он так же не предполагает изменения социального статуса, скорее, это мобильность индивидов из одного рода, племени, клана в другой. Своеобразный экзогамный обмен. При этом могли существовать весьма различные формы групповых брачно-семейных отношений.

На смену дуально-родовому браку приходит индивидуальный (парный или моногамный), который и становится каналом социальной мобильности в её традиционном виде.

Конечно, говорить о существовании промискуитетного или же группового брака неправильно, поскольку брак – это социальная форма, посредством которой общество законодательно упорядочивает и санкционирует отношения между женщиной и мужчиной. В вышеуказанных случаях этого нет.

С появлением письменности и первых письменных законов о браке (например, в Вавилоне, Египте), последний настолько «упорядочивается», что становится экономической или политической сделкой. Брак становится одним из способов ограничения восходящей мобильности в высшие слои общества.

Особенно активно такой способ закрытия класса, сословия, касты мы наблюдаем в так называемых закрытых обществах. Социальная мобильность в таких социумах была, но в случаях неравного брака она приводила к социальному падению (редко – восхождению), поэтому браки осуществлялись, как правило, между равными социально. По существу это возращение к эндогамному браку.

Современные семейно-брачные отношения стремятся к моногамности. Как никогда брак, а равно и семья выступают мощнейшим фактором восходящей-нисходящей социальной мобильности. Исключение могут составить очень немногие общества, роль и значение традиционных семейно-брачных отношений в коих еще достаточно велика.

Список использованной литературы

1. Голод, С. И. Семья и брак: историко-социологический анализ / С. И. Голод. – СПб.: ТОО ТК «Перополис», 1998.
2. Берлев, О. Д. Трудовое население Египта в эпоху среднего царства / О. Д. Берлев. – Наука, 1972.
3. Васильев, Л. С. История Востока: В 2 т. / Л. С. Васильев. – М.: Высшая школа, 1998.
4. Земска, М. Семья и личность / М. Земска. – М.: Прогресс, 1986.

5. Ковалевский, М. М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности / М. М. Ковалевский; под ред. М. О. Косвена. – М.: Соцэкгиз 1939.
6. Семья: Книга для чтения. В 2-х кн. / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. – М.: Политиздат, 1991.
7. Сорокин, П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992.
8. Фукс, Э. История нравов / Э. Фукс; пер. с нем. В. М. Фриче. – Смоленск: Русич, 2002.
9. Эдварде, М. Древняя Индия. Быт, религия, культура / М. Эдварде; пер. с англ. С. К. Меркулова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2005.
10. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс. – М.: Прогресс, 1991.

ПРОБЛЕМЫ СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

Ш. Э. Кулиева
Анкарский университет, г. Анкара, Турция

Summary. There is a huge layer of the literature on a problem of floors which, however, is not absolutely in regular intervals distributed in historical chronology. Interest to the social status as men, and women was formed depending on fluctuations of values of this or that floor in public consciousness. In the lead position of this or that floor was defined in the subsequent as patriarchy or matriarchy, as influenced formation of corresponding ideology and socially-psychological stereotypes about this or that field.

Keywords: a gender, a periodization of researches of mutual relations of floors, the social status of the woman, religion about position of the woman.

Имеется огромный пласт литературы по проблеме полов, которая, однако, не совсем равномерно распределена в исторической хронологии. Интерес к социальному статусу как мужчин, так и женщин формировался в зависимости от конъюктурных колебаний ценностей того или иного пола в общественном сознании. Лидирующее положение того или иного пола определялось в последующем как патриархат или матриархат, что и влияло на формирование соответствующей идеологии и социально-психологических стереотипов о том или ином поле. Исследователи в разные исторические времена, оценивая

роль и место в обществе того или иного пола, исходили как раз из подобных стереотипов. Помимо этого, на развитие идей, различных учений и теорий о взаимоотношениях полов влияло развитие тех или иных разделов общественных наук. Все этапы общественного развития последовательно отражают в себе развитие взаимоотношений полов в различных пластах общественного сознания – в научных взглядах, в обычаях и стереотипах, выражавшихся в социальном поведении людей, в идеологемах, в том числе и религиозных, в художественном творчестве.

Нас интересуют научные взгляды на проблему взаимоотношения полов, поскольку здесь – более или менее объективный подход к оценке указанной проблемы. В истории мысли любого региона или любого народа можно встретить противоречивые подходы и мнения о поле. Если иметь в виду более ранние периоды общественного развития, к примеру, до формирования монотеистической религии, то здесь имеется множество примеров равноправного положения полов, положительной с точки зрения нравственных и социальных качеств оценки как женщин, так и мужчин. Множество примеров тому можно встретить в мифологии, народных эпосах, сказаниях, сказках, пословицах и поговорках. Вместе с тем с формированием централизованной власти, развитием института частной собственности растет и стремление к созданию единого идеологического пространства, что достигается путем становления религиозного института и через образно-художественное восприятие мира, в том числе через художественное слово, музыку, живопись, прикладные виды искусства. «Проблемы женщин упоминаются вкупе с понятиями «зависимость», «неравенство», «эксплуатация», ее место определяется как нижняя социальная прослойка и т.д.» [5. С. 1].

Таким образом, положение женщины, прежде всего, оценивалось в рамках традиционной идеологии, с выпячиванием на первый план ее биологических функций, ее роли матери, воспитательницы детей и хозяйки, ведущей домашнее хозяйство. Биологическая функция женщины ставила ее на ступень ниже, чем мужчину [3. С. 60]. Однако в древнем мире так не считали; к примеру, Платон отмечал, что от рождения как мужчина, так и женщина обладают равными способностями; женщины так же, как и мужчины, могут выполнять любую работу. Вместе с тем он подчеркивал, что каковы бы ни были велики способности женщины, ни в одном деле она не может быть так велика, как мужчина [7. С. 143]. Аристотель же прямо подчеркивал, что женщина находится на ступень ниже, чем мужчина. В своей

«Политике» он отмечал, что у женщины природное превышает социальное, т.е. гражданское [4. С. 13].

Что же касается брачно-семейных отношений в истории социальной мысли, то здесь имеется огромная масса литературы, где рассматриваются проблемы взаимоотношения полов. Известно, что развитие экономики, других сфер хозяйственной жизни отражается на традиционном укладе жизни людей, их трудовой карьере, семейной жизни. Семейные отношения всегда отличались традиционностью и стабильностью. Уклад семьи формировался на основе традиций общинности, религиозных догм, семейных обычаев, а также материальных предпосылок, т.е. уровня жизни. Под общинностью мы имеем в виду региональные особенности, особенности родоплеменных и патриархальных отношений, которые в большей или меньшей степени отражаются на семейных связях. Это особенности добрачного поведения молодежи, воспитания девочек и мальчиков с учетом их половой принадлежности, сватовства, свадебной церемонии, распределения ролей и характер взаимоотношений в последующей семейной жизни, особенности отношений между родителями и детьми, к примеру, между матерью и дочерью, отцом и сыном и т.д. Говоря более обобщенно, это процесс формирования мужественности у юношей и женственности у девушек до их полного повзросления и вступления в самостоятельную жизнь.

В средние века в Западной Европе, как известно, влияние идей христианства на развитие научной мысли и политических отношений было довольно сильным. Фома Аквинский, являясь представителем ортодоксального христианского учения, считал, что причина, по которой женщина была создана богом, – это то, что она должна помогать мужчинам, а помощь эта выражается в продолжении рода и ведении домашнего хозяйства [5. С. 4].

В религии ислама положение женщины также оценивалось с точки зрения ее биологического предназначения и социально-экономического положения. Уровень образования, место в системе общественного производства, обычаи и традиции исламского мира в совокупности влияли на отношение к женщине с религиозных позиций. Известно, что в Коране имеется ряд положений, непосредственно оценивающих роль и функции женщины в различных сферах общественной и частной жизни.

Ислам признает большую роль женщины в обществе, в домашнем хозяйстве, в воспроизводстве поколений, воспитании детей, во взаимоотношениях между полами. Известно также, что в вероучении ислама мать, в отличие от дочери, сестры и супруги, занимает более

почетное место. Мусульманская этика требует уважения и почитания матери. Вместе с тем на формирование идеологии ислама в отношении к женщине оказало влияние то, что у древних народов мужчина играл более важную роль, чем женщина; он, как главный кормилец семьи, пользовался неограниченной властью, занимал высокое положение в обществе. В мусульманской традиции крайне желательно рождение сына, а не дочери. Отсюда – мальчику с детства обеспечивается почетное положение в семье, ему необходимо дать имя с глубоким смыслом, хорошее образование, и т.д. Это исходило из того, что рождение сына укрепляло семью, ее обороноспособность, а рождение дочери было второстепенным делом по важности.

Исследователи отмечают, что при оценке коранических изречений о женщине необходимо учитывать те источники, которые непосредственно воздействовали на процесс формирования Корана как священной религиозной книги мусульман. Это прежде всего обычаи и традиции арабских племен и народов, условия общественного развития и т.д. [1. С. 13]. Необходимо здесь учитывать такие источники, как Сунна, аяты, хадисы, а также основанный на Коране и сунне шариат (свод правил и законов поведения мусульманина в обществе). Отмечается, что «безусловная покорность и повиновение мужу во всех отношениях являются высшим идеалом, главным принципом исламской нравственности» [1. С. 19]. Современные толкователи ислама не во всем согласны с представителями, к примеру, советской школы исламских исследований, трактовавших отношение к женщине в исламе как прежде всего к работнице, что предопределяло ее социально-политическую активность и позиции в семье, быту, в культурной жизни и т.д. Да и в странах арабского Востока, претерпевших реформацию, когда в стране, в регионе стали происходить крупные изменения социально-политического и экономического характера, новые религиозные веяния и течения стали потрясать основы старых подходов к положению женщины в обществе. Однако восприятие идей западного просветительства проходило на фоне и в рамках системы исламских ценностей, среди которых были и устаревшие представления о положении женщины в обществе [2. С. 23].

Когда религиозное стало отделяться от светского и формирование итальянского гуманизма и Ренессанса в целом отразилось на развитии всей западноевропейской мысли, отношение к женщине, содержание идей о роли ее в общественном устройстве стали несколько видоизменяться. Можно сказать, что в Новое время, в эпоху становления и развития либерализма как нового идеологического течения произошло изменение роли женщины в общественном производстве,

когда она стала значительной производительной силой, поднялись голоса в защиту женских прав, в особенности тех женщин, которые относились к униженным и угнетаемым беднейшим слоям населения эпохи первоначального накопления капитала. Джон Локк, один из видных представителей английского либерализма, считал, что женщины могут строить равноправные взаимоотношения с мужчинами, иметь высокий авторитет в глазах детей, и при всем при этом обладать различными интересами и потребностями. Отвечать в целом за общественный порядок должен мужчина как более сильный и обладающий лидерскими качествами [6. С. 21].

В век Просвещения, когда идеи Великой Французской буржуазной революции послужили сильнейшим толчком к дальнейшему развитию демократических идей, видный идеолог ее, Жан Жак Руссо, защитник идеи равенства и свободы в социально-политических отношениях, подчеркивал, что женщины лишь игрушки в руках мужчин, играющие второстепенную роль на исторической авансцене. В своем произведении «Эмиль, или о воспитании» он писал, что женщина вообще существует лишь благодаря мужчине. Женщина создана для того, чтобы нравиться мужчине и угождать ему. Роли, предназначенные для женщин и мужчин, не равнозначны. Таким образом, отношение к женщине, освященное веками, хоть и колебалось в пределах либерально-демократических идей, с одной стороны, и религиозно-идеологических – с другой, все равно негласно предполагало неравенство в статусе женщин и мужчин на всех уровнях общественного устройства. Иммануил Кант, видный представитель классической немецкой философии, считал, что «женщина должна царствовать, а мужчина – управлять, поскольку царствовать должно чувство, а управлять – разум» [3. С. 19]. Ученой женщине не хватает лишь бороды, скептически замечал Кант. Адам Смит писал о том, что у женщин отсутствует способность к управлению, Ф.Ницше же считал, что женщины имеют интересы лишь в сфере любви и ненависти, а Ф.Гегель делал акцент на мысли о том, что женщины настолько легкомысленны, что им нельзя доверить государственные дела [там же].

Проблема взаимоотношения полов в обществе по мере развития капиталистических производственных отношений выдвигалась в качестве актуальной социально-политической проблемы, однако влияние стереотипов на взгляды передовых ученых и общественных деятелей было очень сильно. Открытия в области естествознания, физики, биологии, химии, сделанные за последние полтораста–двести лет, не могли не отразиться на оценке общественных отношений, в том числе и в области взаимоотношений полов. Большой прорыв был

сделан в исследованиях по психологии, психиатрии, социологии. Все это, вместе взятое, повлияло на характер научных разработок, в том числе и связанных с проблемой гендерного равенства в обществе. Именно с точки зрения влияния бессознательного на социальную жизнь человека, видный австрийский психиатр и психоаналитик З. Фрейд, рассматривая проблемы взаимоотношения полов, писал о значительной роли природного начала в осуществлении женщиной своих некоторых социальных предназначений [3. С. 14].

Как видно из вышеизложенного, в современном интеллектуальном мире мужчины, взявшие в руки бразды власти, не сдают своих позиций женщинам. До сих пор, уже на протяжении длительного времени, среди исследователей нет единого мнения о путях развития взаимоотношений женщин и мужчин. Однако развитие современного общественного устройства в направлении открытого общества и демократии представляет большие возможности для проявления женщиной самых лучших способностей и умений.

Список использованной литературы

1. Вагабов, М. В. Ислам и женщина / М. В. Вагабов. – М., 1968
2. Ишмурадова, З. Ислам и женщины Востока / З. Ишмурадова. – Ташкент, 1990
3. Axtartdır, N. Qadın Problemi, Say Nəşrləri / N. Axtartdır. – İstanbul, 1986
4. Aristoteles. Siyasət, Remzi Nəşriyyat / Aristoteles. – İstanbul, 2000
5. Çitçi, O. Qadın Problemi və Türkiyədə Cəmiyyət Vəzifəlisi Qadınlar, Türkiyə və Orta Şərq Amme İdarəsi İnstitutu Nəşri / O. Çitçi. – Ankara, 1982
6. Donovan, J. Feminist Nəzəriyyə, Ünsiyyət Nəşrləri / J. Donovan. – İstanbul., 2001
7. Platon. Dövlət, Remzi Nəşriyyat Nəşrləri / Platon. – İstanbul, 1992

ОСОБЕННОСТИ СЕМЕЙНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ТАТАРСКИХ СЕМЬЯХ

И. Г. Дорошина
Пензенская государственная технологическая академия, г. Пенза, Россия

Summary. In clause questions of family attitudes in the Tatar families are considered. It is told about traditions of Muslim families, a choice of the spouse, duties of the husband and the wife.

Keywords: Tatars, Sheriyat, the Koran, mutual relations, family.

Проблема рождаемости в нашей стране на сегодняшний день является одной из важнейших. Демографический спад обусловлен многими причинами: низким уровнем жизни, отсутствием уверенности в завтрашнем дне, невозможностью иметь собственное жилье, увеличением случаев бесплодия и т.д. Но как доказывают ученые, вымирает не только нищая Россия, но и благополучная Европа. В то же время одним из самых плодовитых народов России являются татары, живущие в тех же самых неблагоприятных социально-экономических условиях. Эти факты позволяют нам предположить, что демографический кризис обусловлен в первую очередь этнопсихологическими особенностями семей. Рождение и воспитание ребенка требует наличия стабильной семьи, желающей детей и умеющей их воспитывать. Естественно, молодая семья вряд ли может обладать соответствующим собственным опытом, поэтому ей может помочь опыт старших поколений. Взаимодействие между родственниками разных возрастных групп очень отличается в семьях разных народов. Так же является различным желание иметь детей или, наоборот, жить для себя.

Издавна татары строили семейную жизнь на основе Корана и шариата. Именно религия во многом послужила формированию татарской культуры, традиции. Вера всегда была объединяющим звеном, служила, помогала быть единым духом и телом перед многими тяготами, выпадавшими на долю народа. И по сей день именно вероисповедание не дает раствориться татарам среди русскоязычного населения. Религия удерживает от размывания нравственных ценностей, что является необходимой нормой существования общества.

Семья всегда высоко ценилась и ценится татарами, а вступление в брак считается естественной необходимостью. В прошлом семья являлась единственной возможной формой полнокровного функционирования любого хозяйства, также гарантией обеспеченной старо-

сти. Среди татар, как и среди других народов, исповедающих ислам, вступление в брак считалось священной обязанностью мусульманина: «Лицо, сочетавшееся браком, имеет перед Богом более заслуги, чем самый набожный мусульманин, оставшийся холостяком» [2. С. 147]. «Детей приучали жить законами шариата. В воспитании детей решающей была власть отца. Девочка с ранних лет слышала о том, что надо быть покорной мужу, «ибо повиновение ему равно повиновению богу», а мальчик знал, что ему предстоит быть господином над женой» [1. С. 57].

В прошлом на выбор брачного партнера у татар влияло экономическое соображение: семье нужна невестка – работница, способная к деторождению. Основной формой заключения брака был брак по сватовству. Основные требования, согласно традициям, предъявляемые к невесте, сохраняются поныне. Она должна обладать добрым характером и трудолюбием, а также с глубоким почтением относиться к родителям мужа. При выборе невесты обязательно обращали внимание на её трудовые навыки, за которыми наблюдали во время участия девушки в сезонных работах. На этом основании судили о трудолюбии потенциальной невестки. Иметь невестку и продолжать хлопотать по хозяйству считалось недостойным для свекрови. Недопустимым считалось, если невестка вставала утром позднее свекрови. Она не могла сидеть без дела, в то время как свекровь занималась хозяйством. Главной заботой свекрови было соблюдение обычаев и традиций в семье, а также присмотр за детьми.

Свободное общение молодежи у татар было несколько стеснено нормами шариата. Несмотря на это, юноши и девушки всегда находили возможность встретиться – во время уборки урожая или сенокоса, у родника, куда девушки ходили за водой. Юноши, решившиеся жениться, специально ездили в поисках невесты в соседние деревни, к родственникам или друзьям. Существовал даже особый термин для таких поездок (высмотреть девушку). В честь приезжего юноши собирались на девичьи или молодежные игры на околице или устраивали «аулак», т.е. молодежные посиделки. Такие посиделки были порою единственной легальной формой молодежных встреч. Строгие нормы шариата запрещали вольности между влюбленными. К тому же воспитание самих девушек закрепляло в их сознании нежелательность излишне бойкого общения с молодыми людьми. Это могло сойти за легкомысленность. И речи не было о разрешении интимных отношений, ведь даже лишняя улыбка девушки могла нанести вред её репутации.

«Брачный возраст» для девушек был 16–17, иногда 14–15 лет или даже 12–13 лет. Для юношей нормальным возрастом для брака считались 16–18 лет, мужу полагалось быть старше жены на 3–5 лет.

Среди критериев брачного выбора немаловажное (если не первостепенное) значение имела и имеет социальная и национальная принадлежность жениха и невесты. При заключении брака обязательно обращали внимание на происхождение и родословную будущего семейного партнера. Такое же значение придавали здоровью: нет ли в роду хронических заболеваний. Жена должна была иметь чистое, хорошее происхождение – не была бы незаконнорожденной и дурного поведения; чтобы исполняла обряды мусульманской веры, была девственна; если вдова и разведенная женщина, чтобы была в состоянии иметь детей. При рассмотрении всех сторон родословной двигало стремление сохранить и укрепить будущее поколение, поэтому не удивительна щепетильность в вопросах здоровья рода, с которым собирались породниться. У татар, как у многих других народов, существует обычай соблюдения старшинства среди братьев и сестер при вступлении в брак, который сохраняется за редким исключением до сих пор. Поселение молодых у мужа или у его родителей было характерным явлением, отступление от нормы считалось позором. В народе недаром говорили: «Йортка кергенче – утка кер» (дословно: «Лучше войти в огонь, чем зятем в дом»).

Традиционная татарская семья моногамна и основана на патриархальных принципах; для женщин существовал обычай избегать мужчин. Главной особенностью патриархальной семьи является резкое разделение полов по их социальным и социально-психологическим функциям. Разница в поведении полов настолько очевидна, что можно говорить о формировании мальчиков и девочек, юношей и девушек в двух мало соприкасающихся, почти параллельных мирах.

Брак в исламе рассматривается как естественные узы между мужчиной и женщиной. С самых истоков ислама мусульманам внушалось, что брачные отношения – это источник любви, сострадания и понимания. В частности, у мужчин поощряется внимательное, доброе отношение к женам, что говорится в высказываниях Пророка Мухаммеда.

Брак в патриархальной семье рассматривается как завершающий акт в воспитании молодого поколения, который должен способствовать укреплению семьи и рода в целом, поэтому роль родителей, семьи в момент выбора жениха и невесты является определяющей.

Была еще одна мрачная сторона брака, порождавшая нередко истинные традиции. Браки между приверженцами разной веры за-

прещались, один из них должен был сменить вероисповедание. Были случаи добровольного ухода, когда одна из родственных сторон не соглашалась с выбором сына или дочери. Молодые уходили к родителям, принявшим их сторону, порывая все связи с другой стороной. По истечению года или по случаю рождения первенца родители с обеих сторон должны были встретиться и признать родственников, а брак детей считать действительным. Также в случае насильственного похищения невесты, родители невесты должны были признать родню и брак детей после рождения ребенка.

После заключения брака жена переходила не только во власть, но и на иждивение своего супруга. Родители невесты не вмешивались во взаимоотношения молодых, более того, они ориентировали дочерей на покорность мужьям даже в тех случаях, когда взаимоотношения в семье бывали сложными. Женщина не могла по своему усмотрению покинуть дом мужа и уйти к родителям или родственникам. Разводы у татар случались крайне редко, инициатива исходила обычно от мужчины. При разводе он возвращал ту часть калыма, которая предназначалась на ее содержание. Женщина могла забрать с собой свои личные вещи.

Тезис о приниженном положении женщин, при тщательном анализе этого вопроса, мог бы стать поводом для дискуссии. Фактически роль женщины в семье часто оказывалась совсем не такой, как можно себе представить, рассматривая внешнюю сторону семейного мусульманского права, которая проявлялась в отсутствии права выбора жениха, в выдаче замуж несовершеннолетних, в тяжелом положении в семье жены, снохи, в меньшей доле при разделе имущества, в запрете ходить с открытым лицом на улице. Об этом свидетельствует роль и место старейшей женщины в большой семье или матери главы семьи в малой. И, наконец, власть старшей жены над младшими, если мужчина имел несколько жен. В конце XIX века случаи многоженства у татар были довольно редким явлением. В отдельных случаях мужчина мог позволить себе иметь двух жен. Чаще всего это делали зажиточные крестьяне и богатые горожане.

Вся полнота власти сосредоточивалась у главы семьи, обычно им был старший мужчина – дед, отец, брат. Он определял внутренний распорядок жизни семьи, мог вмешаться в личные дела и отношения взрослых членов семьи, имел решающее слово при выборе жениха или невесты. Обязанности, как правило, справедливо разделены между членами семьи. Но в принципе по-разному, конечно, бывает, но в современных татарских семьях действительно муж и жена играют, скорее, роль равноправных партнёров, что зачастую нехарактерно для многих других мусульманских народов.

Вплоть до конца XIX в. общинные и семейные, родственные отношения в основном регулировались народными обычаями (адат) в сочетании с нормами брачно-семейного права или свода мусульманских законов (шариата). Действовали характерные для всех татар правила родственной помощи, а также соседского права, по которому сосед приравнивался к родственнику. Татарам и по сей день свойственно сохранение родственных и соседских связей. В условиях социально-экономических и финансовых затруднений, которые испытывает основная масса населения в современности, поддержание таких связей становится актуальным.

Мусульманское право окружено предрассудками, в исламе разрешена полигамия, женщина носит одежду, полностью скрывающую наиболее привлекательные места ее тела, некоторые лимиты в ее поведении вызывают волну непонимания и даже осуждения со стороны немусульман, ведь все это так контрастирует с нравами и правилами нашей современной, повседневной жизни. Чтобы понять эти особенности мусульманского брачно-семейного права, надо заглянуть «за ширму» мусульманской семьи, и тогда можно увидеть, что она из себя представляет в действительности.

Моральные и этические нормы шариата запрещают посторонним мужчинам и женщинам смотреть друг на друга. Мужчинам запрещено смотреть даже на волосы посторонней женщины, не говоря уж о лице или руках, на которые нельзя ни просто взглянуть, ни, конечно, полюбоваться. Причем мусульманину разрешается смотреть на лицо и руки «женщины священного писания» (христианки или иудейки), но, не нарушая законы шариата, он не может видеть другие части тела христианки или иудейки. А от мусульманок шариат требует закрыть тело и волосы от посторонних мужчин, желательно и от несовершеннолетних мальчиков, которые «отличают хорошее от плохого». (В шариате часто употребляется это выражение в отношении несовершеннолетних мальчиков. При этом имеются в виду мальчики, уже что-то знающие об интимных отношениях полов.)

При бракосочетании, если муж ставит условие, что женится на девственнице, и если выясняется, что это не так, он имеет право расторгнуть брак. Если мужчина за неимением жены нарушил запрет ислама, т.е. имел интимные отношения с женщиной, шариат требует, чтобы он женился на ней. Учитывая легкость мусульманского развода, это требование шариата не создает никаких хлопот для мужчины. Однако с точки зрения мусульманской этики такой поступок может иметь неприятные последствия как для мужчины, так и для женщины, особенно если он станет известен посторонним, а именно – об-

щественное порицание, которое может повлечь отказ от вступления в брак с таким человеком.

В мусульманском обществе брак, сопровождающийся рождением детей, является религиозной обязанностью, а безбрачие – прискорбным состоянием. Коран допускает, чтобы верующий имел одновременно четырех жен. В суре Корана, которая называется «Женщины», сказано: «Женитесь на тех, что приятны вам, женщинах – и двух, и трех, и четырех. А если боитесь, что не будете справедливы, то на одной…»

Социально-экономические нужды занимают главное место в правовых нормах шариата, касающихся брачно-семейных отношений.

Жена обязана:

- жить в доме мужа;
- допускать его к половому общению с собою в подобающем месте и в надлежащее время, сообразуясь с требованиями приличия и здоровья;
- подчиняться его приказаниям, если они не безрассудны;
- строго соблюдать супружескую верность с момента подписания брачного договора, не зависимо от того, был ли уплачен махр или нет;
- избегать предосудительной близости с посторонними мужчинами;
- не показываться без уважительных причин в публичных местах;
- без разрешения мужа жена не имеет права ни приобретать имущества, ни нанимать прислуги. Следует отметить, что непослушная жена не может претендовать на содержание ее мужем в течение всего срока, пока она не подчиняется его воле.

В случае невыполнения женою указанных требований муж может развестись с ней и отказать ей в содержании. Непокорную жену муж в праве лишать свободы и после увещеваний подвергать легким телесным наказаниям.

Муж обязан:

- содержать взрослую жену сообразно со своим и ее состоянием, а при неравенстве условий – по среднему расчету. Муж содержит жену в постоянном браке, после дачи развода по желанию мужа, при разводе в случае беременности жены. Отлучка мужа из дома на срок 6 месяцев и отказ содержать жену на протяжении того же срока являются поводом для развода;
- если у мужа более одной жены, то он обязан дать каждой отдельное спальное помещение, имеющее свой отдельный вы-

ход во двор, и по возможности равно делить между ними свое имущество, обращаясь с ними одинаково и в других отношениях;

- в случае отказа мужа от брачного сожительства, жена может обратиться к народному судье, который, впрочем, действует на супругов одним лишь увещанием;
- муж обязан позволять жене посещать ее родителей раз в неделю, детей от прошлого брака – посещать их достаточно часто, а также позволять ей посещать и принимать ее собственных родных;
- Муж не подвергается взысканию (ни гражданскому, ни уголовному) за несоблюдение супружеской верности, за исключением случая содержания в одном доме с женой наложницы-язычницы. Это может быть рассмотрено как оскорбление религиозного чувства жены, составляющее акт «жестокости», в широком смысле этого слова, оправдывающее жену за нежелание жить с мужем и предоставляющее ей право требовать от него содержания, несмотря на отказ жить с ним;
- муж должен хорошо относиться к жене и обращаться с ней так, как того требуют обычаи;
- муж обязан покупать жене различную одежду для лета и зимы, для ношения днем и ночью, а также все необходимое белье, одеяло, подушки, ковры и т.д.

Развод по мусульманскому праву, в отличие от многих других светских и религиозных законодательств мира, отличается своей поразительной легкостью и отсутствием каких-либо формальностей. Поразительно то, что ислам так ревностно борющийся против безбрачия и монашества, создает очень легкие условия для расторжения брака и разрушения семьи.

В деле развода мужчина более свободен в своих действиях, чем женщина, хотя формально аналогичное право дается и последней. Единственные условия, которые шариат ставит перед мужчиной, желающим развестись, – он должен быть в здравом уме и никем не принуждаем к разводу. Женщина, получившая развод, как и вдова, не может сразу выйти замуж. Шариат устанавливает следующие правила: сразу после развода может выйти замуж женщина, которой не исполнилось девяти лет, и вдова старше 50 лет, так как считается, что женщины ни в том, ни в другом возрасте не могут иметь детей и потому им не требуется ожидать истечения после разводного срока, установленного шариатом [3].

Традиционно татары стремились всегда иметь как можно больше детей, а именно мальчиков, как продолжателей рода, надежную опору в старости, как рабочую силу для ведения хозяйства. Многодетные семьи встречали одобрение в обществе. Многодетность была естественным явлением в татарских семьях. Средняя численность индивидуальной семьи составляла 8–10 человек. И современная татарская семья считает, что в семье должны быть дети. Но сейчас очень много семей, где женщина по тем или иным причинам не может иметь детей. Эти супруги берут на воспитание чужих детей из детских домов, а чаще всего из родильных домов, где от младенцев отказываются женщины, или есть случаи, когда берут новорожденного ребенка из родственной многодетной семьи. При этом считается, что бог воздаст за благой поступок, семья будет прочная, таких родителей уважают в обществе, тепло отзываются и стараются помочь советом и делом. Татары всегда считали, что женщина должна рожать, а нерожающая женщина становилась объектом пересудов, сплетен окружающих. О таких женщинах говорили, что они «пустоцветы».

Основные принципы традиционного семейного этикета, строившегося на безупречном уважении и почитании старших младшими, родителей детьми, трудолюбии сохраняются в большинстве татарских семей. Особым уважением пользуются дедушка и бабушка (бабай, эби). Их спальные места располагаются в передней (гостевой) части дома, а во время общей трапезы они сидят на почетных местах. Более успешна передача народных традиций, национального самосознания («Мы – татары», «Мы – трудолюбивый и поэтому преуспевающий народ») происходит в трехпоколенных семьях, где главную роль играет пожилое поколение – бабушки и дедушки.

Важнейшей функцией современной семьи остается воспитание детей. Недаром татары говорят: «Балалы ей – базар, баласыз ей – мазар» (дословно: «Дом с детьми – базар, дом без детей – кладбище»).

Воспитание морально-нравственных качеств также считается одной из главных задач родителей, которые предостерегают своих детей от поступков, осуждаемых обществом. В этом родители руководствуются традициями, уходящими в глубокую древность, на которых были воспитаны все предшествующие поколения. Распределение ролей родителей в передаче детям народных традиций имеет свою специфику. Отцы в большей степени причастны к воспитанию национального самосознания, тогда как матери в основном передают особенность национальной культуры и быта на содержательном уровне. В современной семье сохраняется и традиция поддержки взрослыми его членами авторитета отца перед детьми.

К труду детей приучают с раннего возраста. Мальчики, как правило, выполняют работу, считающуюся мужской, а девочки во всем помогают матерям и ухаживают за младшими братьями и сестрами. В процессе труда дети не только воспринимают трудовые навыки, в них воспитываются такие нравственные качества, как чувство коллективизма, ответственности, долга, забота и внимание по отношению к окружающим, уважение к старшим.

Сохраняется и традиция соблюдения возрастного ранга между детьми: младшие дети должны слушаться старших братьев и сестер, которые в свою очередь должны оберегать младших и заботиться о них. У татар принято обращение к старшим братьям и сестрам, даже при небольшой возрастной разнице, не по имени, а с помощью звательных форм терминов родства: апа – старшая сестра, абый (абзий) – старший брат. Такие же формы обращения употребляются по отношению к братьям и сестрам родителей.

Ислам предписывает мужчинам заботиться о своих матерях, сестрах, дочерях и женах. Татары проявляют особое отношение к матери. В одном из достоверных хадисов (хадис – высказывание пророка и сообщение его сподвижников о его учении и образе жизни) сказано, что «рай находится под ногами матери», а значит, отношение к матери определяет благополучие мужчины.

Традиционный характер носила опека над осиротевшими детьми. Осиротевшие дети не отдавались в детские дома. Заботу о них принимали на себя родственники, а иногда просто односельчане.

Татары очень гостеприимный народ. Вы никогда не уйдёте из татарской семьи без угощения. Это у них в крови. Татарский народ добрый, доброжелательный, чистоплотный: даже не имея бытовых условий, водопровода, ни одна татарская женщина не будет готовить, не причесавшись, не укрыв голову. Потом, честность всегда была свойственна татарину: даже во время войны никогда не было замков на домах. Предки татар – булгары – были земледельцами, отсюда, соответственно, трудолюбие. У большинства татар сохранилась коммерческая жилка, они всегда были лучшие «купи-продай», официанты. Татарам также свойственна преданность родству.

В процессе изменений в социально-политической жизни среди татарского населения влияние ислама упало. Вопросы семьи и брака перешли в ведение государственных органов. В наше время брак стал актом создания новой семейной ячейки на основе добровольного союза молодых, объединенных взаимной любовью и уважением. Отношения в современной татарской семье более демократичные, они предполагают уважение личного достоинства каждого ее члена,

но традиционный этикет в основном соблюдается. Семья выступает оплотом национального духа, символом незыблемости и сохранности семейных устоев, носителем высоких, нравственных и эстетических начал, хранительницей культуры традиций и языка.

Список использованной литературы

1. Аминов, А. М. Татарская и русская народная культура / А. М. Аминов. – Казань, 1998.
2. Вагабов, М. В. Ислам и семья / М. В. Вагабов. – М., 1980.
3. Сюкияйнен, Л. Р. Мусульманское право и семейное законодательство стран Арабского Востока / Л. Р. Сюкияйнен. – М., 1984.

Научно-издательский центр «Социосфера»
Пензенская государственная технологическая академия
Факультет бизнеса Высшей школы экономики в Праге
ПФ НОУ ВПО «Академия МНЭПУ»

Этногенез и ранняя история народов Евразии

Материалы международной научно-практической конференции

Редактор Л. И. Дорошина
Корректор В. А. Дорошина
Оригинал-макет И. Г. Балашова

Подписано в печать 14.04.2010. Формат 60x84/16. Бумага писчая белая. Учет.-изд. л. 10,35 п.л. Усл.-печ. л. 9,63 п.л. Тираж 100 экз. Заказ № 2/10.

ООО Научно-издательский центр «Социосфера»: 440046,
г. Пенза, ул. Мира, д. 74, к. 14. (8412)68-68-45,
sociosphera@yandex.ru

Типография ПГТА: 440605, г. Пенза,
пр. Байдукова, 1а /ул. Гагарин, 11