



Science Publishing Center «Sociosphere-CZ»
Faculty of Social Sciences and Psychology,
Baku State University
Faculty of Management, Bialystok Technical University
Penza State Technological University
Tashkent Islamic University

**PEOPLES OF EURASIA.
HISTORY, CULTURE
AND INTERACTION PROBLEMS**

Materials of the IV international scientific conference
on April 5–6, 2014

Prague
2014

Peoples of Eurasia. History, culture and interaction problems : materials of the IV international scientific conference on April 5–6, 2014. – Prague : Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ». – 188 p.

Editorial board:

Volkov Sergey Nikolaevich, doctor of philosophy, professor, head of philosophy department in Penza State Technological University.

Abbasova Kyzylgul Yasin qyzy, candidate of philosophical sciences, assistant professor of sociology department of Baku State University.

Cherevach-Filipovich Katazhina, doctor of political sciences, assistant manager of the department of economy and social sciences in the faculty of management in Belostok Technical University.

Doroshin Boris Anatolyevich, candidate of historical sciences, associate professor of the philosophy department of Penza State Technological University.

Kushaev Umidjon Rakhimovich, PhD, the associate professor, the head of the department of spirituality, education and art of the Science Research Institute at Tashkent Islamic University.

These Conference Proceedings combines materials of the conference – research papers and thesis reports of scientific workers and professors. It examines the problematic of peoples of Eurasia. Some articles deal with questions of socio-historical and political aspects of development and interaction of the peoples of Eurasia. Some articles are devoted to economy, life and socio-cultural development of peoples of Eurasia. A number of articles are covered with problems of genesis of spiritual traditions, philosophical and scientific views. Some authors tell about folklore, art culture and problems of spiritual spheres.

UDK 94:+008+316

ISBN 978-80-87966-18-1

The edition is included into Russian Science Citation Index.

© Vědecko vydavatelské centrum
«Sociosféra-CZ», 2014.

© Group of authors, 2014.

CONTENTS

I. SOCIO-HISTORICAL AND POLITICAL ASPECTS OF DEVELOPMENT AND INTERACTION OF THE PEOPLES OF EURASIA

Кондорский Б. М. Специфика архетипа кочевых сообществ	6
Касеналин А. Е. О хронологии памятников донгальской культуры переходного периода от эпохи бронзы к раннему железному веку центрального Казахстана.....	11
Волков С. Н. Развитие человеческих цивилизаций по сценарию «извне». Так ли это? (к вопросу о теории палеоконтактов)	14
Атажонova А. Ж. Хоразм этнотопонимларининг тарихий негизлари	20
Нуруллаева Н. К. Роль Хорезмского оазиса в укреплении межнациональных и межкультурных связей в Республике Узбекистан	23
Қўшаев У. Р. Мустақил Ўзбекистонда диний маданият ва бағрикенглик анъаналари	27
Кулова М. Л. Толерантные аспекты традиционного урегулирования конфликтов и конфликтных ситуаций у абхазов.....	32
Болурова А. Н. Формы брака карачаевцев В XIX – в начале XX века	41
Агзамходжаев С. С. Реформаторское движение в Туркестане	46
Сайфутдинова Г. Б., Шалина М. Ю. Советско-афганский конфликт и его последствия	51
Бричкова М. Н., Казанцева Д. Б. Международные нормы борьбы с экстремизмом	52
Турсунова Р. Ю. Центральная азия: историческая основа и духовная близость	58

II. ECONOMY, LIFE AND SOCIO-CULTURAL DEVELOPMENT OF PEOPLES OF EURASIA

Tsze S. Comparison of Chinese and Western Wine Culture	67
--	----

Родионова Л. И. Этнокультурные особенности и современное значение традиционной кухни народов Оренбуржья	70
Ахметшина А. В. Приказ общественного призрения и организация здравоохранения в Башкортостане (конец XVIII – первая половина XIX в.)	72
Казанцева Д. Б., Шадышкова О. В. Модели инновационного развития региональных строительных комплексов: управленческого компонента, производственного компонента и научного компонента	77
Абидова З. К. Места паломничества в Хорезме и их значение в жизни жителей оазиса	82
Allaqiyeva E. Ө. Bakida Istanbul turizm tәcrübәsinin tәtbiqi	87

III. GENESIS OF SPIRITUAL TRADITIONS, PHILOSOPHICAL AND SCIENTIFIC VIEWS

Жарова О. С. Образ волка как идея реализации жизненных аспектов бытия у народов Евразии	92
Дорошин Б. А. Антропокосмическое в русальском гиппоморфном ряжении у русских: Индоевропейско-тюркские схождения	96
Куликова Е. А. Сущность буддизма и его влияние на мировоззрение жителей стран Востока	107
Фисенко О. С. Концепт «Российская Империя» в русском религиозно-философском дискурсе начала XX века	109
Ортиқова М. А. Ўзбек этносемиотикасининг хусусиятлари	111
Сайфетдинова Э. Г. К вопросу о вариативности мусульманства и его особенностях распространения в социуме Золотой орды	116
Bekmirzaev I. Model documents and collection of formulas tradition in the classic sunni islam	120
Позиллов Н. Н. Убайдуллоҳ ибн Масъуд Бухорийнинг фикҳий мероси	126
Мухамедов Н. А. Хазрат Имам Абу Бакр Каффал Шаши – мухаддис из Ташкента	130

Айтбоев М. Ю.	
Хўжа Аҳмад Яссавий таълимотининг асосий жиҳатлари	134
Қурбанов А. А.	
Комил Хоразмийнинг асарларида диний ғояларнинг талқини	138

IV. FOLKLORE, ART CULTURE AND PROBLEMS OF SPIRITUAL SPHERES

Антипов М. А.	
Фольклор как выражение игрового начала в русской народной культуре	141
Керимханова Н. М.	
Музыкальный фольклор народов Дагестана: общее и особенное	145
М. С. Хажиева, М. Т. Ёразметов, Р. Б. Хожиев	
Хусайн Воиз Кошифийнинг гуманистик ғоялари	148
Кузьмина Р. П.	
Этнографизмы в произведениях эвенских писателей	151
Абушова А. Ю.	
Проблемы творчества художественной интеллигенции южного Азербайджана (Иран) в первой половине XX столетия	153
Қамбарова Ш. А.	
XX асрнинг 20-30 йилларида олиб борилган маданий сиёсатнинг халқимиз маънавий ҳаётига таъсири	157
Коваленко С. Н.	
Культурно-просветительная работа с молодежью в Выборге и Выборгском районе в 1961–1962 гг.	161
План международных конференций, проводимых вузами России, Азербайджана, Армении, Белоруссии, Болгарии, Ирана, Казахстана, Польши, Узбекистана, Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера» в 2014 году	168
Plan of the international conferences organized by Universities of Russia, Armenia, Azerbaijan, Belarus, Bulgaria, Iran, Kazakhstan, Poland, Uzbekistan, Ukraine and the Czech Republic on the basis of the SPC «Sociosphere» in 2014	173
Информация о журналах «Социосфера» и «Paradigmata poznání»	177
Information about the journals «Sociosphere» and «Paradigmata poznání»	180
Издательские услуги НИЦ «Социосфера» – Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»	186
Publishing services of the science publishing centre «Sociosphere» – Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»	187

I. SOCIO-HISTORICAL AND POLITICAL ASPECTS OF DEVELOPMENT AND INTERACTION OF THE PEOPLES OF EURASIA

СПЕЦИФИКА АРХЕТИПА КОЧЕВЫХ СООБЩЕСТВ

**Б. М. Кондорский, кандидат биологических наук
Научно-производственная фирма «Синбиас»,
г. Донецк, Украина**

Summary. The author analyzed the structure of the archetype of nomadic communities as a totality of phenomena and institutions of this type of social system. The author considers a close relationship with the nomadic nature of their specific type of consciousness, the role of the economy and the prestigious status of sacred rulers. The author noted the role of the aristocracy in government, meaning control of trade routes in the stability of nomadic empire. The author has revealed the signs of feudalism and treats them as a surface phenomenon.

Keywords: nomadic societies; archetype; feudalism; the nomadic empire.

Для понимания специфики кочевых сообществ нужно определить их место в структуре исторического развития человечества.

Только использование сравнительного метода может помочь нам решить данную проблему. Основной задачей сравнительно-исторических исследований является поиск и выделение под внешне различными социальными структурами в пределах отдельных регионов того, что их объединяет на определённом этапе исторического развития. Выделение того, что составляет основу данного архетипа. Здесь эта категория рассматривается как совокупность ключевых явлений и институтов, характеризующих определённый тип социальной организации.

Переход от одного исторического этапа к другому всегда происходил революционным путём. В процессе развития можно выделить следующие основные революции и соответствующие им этапы: неолитические, архаические, феодальные и революции нового времени.

В частности, в древности архаическая революция разделила этот период на раннюю и позднюю древность и соответствующие им социумы – СРД и СПД. Было высказано предположение, что архаические революции имели место не только в Греции

и Италии (Риме), но также на Ближнем Востоке, Индии и Китае в VIII–VI веках до н. э. [7, с. 17].

Кочевые сообщества появились на рубеже I–II тыс. до н. э. на Алтае и Южной Сибири [18, с. 103]. Для Великой степи можно выделить два основных исторических периода в их развитии. Это I тыс. до н. э. – первые века н. э., связанные с иранскими племенами, иранским миром – киммерийцами, скифами, сарматами. Второй этап знаменуется появлением на исторической арене хунну (гуннов). В течение I тыс. н. э. и первых веков II тыс. на просторах Центральной Азии, Казахстана, Причерноморья друг друга сменяют многочисленные кочевые объединения и «империи», которые относятся уже к тюрко-монгольскому миру.

Кочевое хозяйство теснейшим образом связано с природой. Видовой состав стад кочевников, протяжённость и характер перекочёвок детерминировались структурой и продуктивностью пастбищ. Количество скота на одного человека во время хунну и сейчас практически совпадает [4, с. 13]. Слитность с природой давала определённые преимущества, но ставила в сильную зависимость от природных капризов [5, с. 20; 3, с. 47; 22, с. 78, 82]. Примерно каждые 10–12 лет случался массовый джунт [9, с. 54], что соответствует одиннадцатилетнему циклу солнечной активности.

Социальный тип сознания кочевников принципиально отличался от такового у оседлых народов. Кочевники разрушали все преграды, препятствующие их свободному передвижению, грабили оседлое население, сметали с земли всё, что мешало ей стать пастбищем [22, с. 77]. Чужие земли имели в глазах кочевников другой статус. Там можно и нужно было грабить и убивать [3, с. 52].

Важную роль в формировании социального пространства играла престижная экономика, реципрокный характер отношений между правителем, вождями и народом [11, с. 164]. Обычным были престижные пиры и другие формы раздачи имущества для повышения престижа и власти вождей [25, с. 184].

Правители выполняли функции сакральных посредников между социумом и небом, обеспечивающих покровительство потусторонних сил. Процветание социума зависело от качеств правителя и его харизмы [25, с. 117; 11, с. 185; 5, с. 18; 14, с. 280]. Хазарского кагана считали исполнителем божественной воли, необходимой для благосостояния и сохранения порядка. Правитель обладал кутом – жизненной силой. Потеря кута, проявляющаяся в военных неудачах, неурожаях, болезнях скота, часто каралась лишением жизни [1, с. 224].

Управление кочевыми империями осуществлялось на основе родового созеренитета. Верховная власть принадлежала роду, а не отдельному лицу. Империя считалась достоянием ханского дома [14, с. 278; 12, с. 174].

Социальная структура в своей основе состояла из большесемейных общин (как основы хозяйственной деятельности), рода (клана), выражавшего интересы входивших в него семей кочевников и племен – как объединения уже военно-политического характера.

Соответственно, можно говорить о военно-политической составляющей социума и общинной (хозяйственной) [17, с. 82].

Объединения племён на второй стадии кочевания формировали «рыхлые» империи (типа конфедерации), а на третьей стадии – каганаты [21, с. 74]. Последние – внешне были похожи на государства. Историческая роль, возможность образования тех или иных кочевых государственных образований определялась общей ситуацией, общим состоянием политической ойкумены соседствующих с Великой степью земледельческих государств. Государство появляется тогда, когда кочевое образование входило в политическую систему великих держав того времени. В первую очередь Китая, Ирана, Византии, среднеазиатских «империй».

В кочевых империях основные управленческие функции выполняла традиционная аристократия [23, с. 90, 91; 9, с. 154]. Для этого кочевникам не нужна была отчуждённая бюрократия. Аппарат чиновников нужен был для управления земледельческими областями государства [9, с. 155]. Наличие двух систем управления имело место у киданей, чжурчжэней, в Золотой Орде [9, с. 155; 23, с. 156].

Руководство кочевниками в основном сводилось к распределению пастбищных земель, контролю перекочёвок, улаживанию конфликтов [11, с. 151; 9, с. 122; 23, с. 36]. Традиционный быт кочевников сохранялся даже в такой «продвинутой» империи, как Ляо [13, с. 20].

Народ видел в хане источник благодати [11, с. 184]. Статус руководителя степной империи зависел от возможности обеспечить дарами и благами своих подданных [10, с. 210]. Государственная организация воспринималась как «бод» (тело, организм) [15, с. 118; 16, с. 34], где правитель играл роль управляющей «головы».

Важную роль в управлении играла престижная экономика как механизм, соединяющий руководство империи и племён. Отношения носили реципрокный характер. Реципиент приобретал от сакрального правителя часть сверхъестественной благодати

[11, с. 184]. Важнейшую роль в интеграции племён в имперскую конфедерацию играл обмен дарами, проведение различного рода ритуалов, съездов вождей, облавные охоты [11, с. 185].

Следует отметить исключительную роль торговли в обеспечении стабильности кочевых государств, особенно на третьей стадии кочевания. Роль посредника, обеспечивающего безопасность международных торговых путей, способствовала достаточно длительному существованию империй [20, с. 81; 19, с. 114].

Проблемы с торговлей самым отрицательным образом сказывались на состоянии кочевых государств. Не последнюю роль в Великой замятне в Золотой Орде в середине 14 века и последующем её распаде сыграло резкое снижение торговли по Великому шёлковому пути с началом антимонгольского восстания в Китае [12, с. 169].

Как было сказано выше, переход к следующему этапу исторического развития может быть осуществлён только в процессе социальной революции. Именно архаические революции в Средиземноморье, Индии, Китае сформировала тот потенциал развития, который позволил просуществовать здесь социальным системам нового типа более тысячи лет.

Если взять кочевые сообщества I тыс. до н. э., то здесь рабовладение имело исключительно патриархальный характер, и тезис о существовании в степном мире рабовладельческой формации должен быть снят [9, с. 111].

Что касается феодализма, то здесь ситуация намного сложнее. Часть авторов не сомневаются в феодальном характере кочевых империй I тыс. н. э. – первых столетий II тыс. н. э. [21; 24]. Другие авторы подходят к этой проблеме более осторожно [8; 9; 15; 22].

Появление феодальных отношений, феодальных государств связано с феодальными революциями. Последующий потенциал их развития зависел от глубины и последовательности революционного процесса. Появление нового типа сознания обычно было связано с устранением носителей старого сознания. Хотя в империи Ляо и была сделана попытка устранения родовой аристократии [13, с. 12; 20, с. 81], но это больше исключение, чем правило. Несмотря на внешнее развитие элементов цивилизации в ряде кочевых держав (империи Ляо и Цзинь, Уйгурский и Кыргызский каганаты), их основу составляла племенная организация, кочевое сознание, престижная экономика, харизматический (сакральный) характер власти правителя.

Время существования кочевых империй 100–300 лет. После их гибели обычно происходило возрождение старых

традиций, старых племенных институтов [2, с. 675; 17, с. 80; 4, с. 15; 25, с. 129].

Здесь полезно вспомнить Древнюю Русь и державу Меровингов, которые имеют тот же архетип, что и кочевые объединения. Хотя их и относят к раннефеодальным государствам, но феодальная революция в Европе начнётся только при Каролингах, а в России – в рамках уже Московского государства, на 400 лет позже [6, с. 121, 122].

Библиографический список

1. Голден П. Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. – М., 1993. – С. 211–233.
2. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. – М., 1989.
3. Дробышев Ю. И. Природопользование и восприятие природы у хунну // Восток. – 2005. – № 1. – С. 44–55.
4. Дробышев Ю. И. История взаимодействия человека и природы в центрально-азиатских кочевых обществах раннего средневековья : автореф. дис. ... канд. истор. наук. – М., 2008.
5. Дробышев Ю. И. Уйгурский каганат – нетипичная кочевая империя // Восток. – 2009. – № 3. – С. 17–26.
6. Кондорский Б. М. Крым как периферия цивилизационной ойкумены // Человек и природа в пространстве и во времени. – Вып. XXXVI. – М., 2012. – С. 115–122. – (Сер. «Социоестественная история»).
7. Кондорский Б. М. Архаическая революция в древнем Китае (попытка сравнительно-исторического анализа) // Общество и государство в Китае. – Т. XLIII. – Ч. 2. – М., 2013. – С. 16–28.
8. Коранашвили Г. В. Докапиталистические способы производства. – Тбилиси, 1988.
9. Крадин Н. Н. Кочевые общества. – Владивосток, 1992.
10. Крадин Н. Н. Имперская конфедерация хунну: социальная организация суперсложного вожества // Ранние формы социальной организации. – СПб., 2000. – С. 195–223.
11. Крадин Н. Н. Империя хунну. – М., 2001.
12. Кульпин Э. С. Золотая Орда: судьба поколений. – Симферополь, 2010.
13. Кычанов Е. И. О ранней государственности у киданей // Центральная Азия и соседние территории в средние века. – Новосибирск, 1990. – С. 10–24.
14. Кычанов Е. И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М., 1997.
15. Лашук Л. П. О характере классообразования в обществах ранних кочевников // Вопросы истории. – 1967. – № 7. – С. 105–121.
16. Лашук Л. П. Социальная организация средневековых кочевников // Советская этнография. – 1967. – № 4. – С. 25–39.
17. Марков Г. Е. Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии // Советская этнография. – 1970. – № 6. – С. 74–89.

18. Марков Г. Е. Проблемы возникновения и ранних этапов кочевничества в Азии // Советская этнография. – 1973. – № 1. – С. 101–113.
19. Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. – М., 1990.
20. Пиков Г. Г. Специфика государственного устройства киданьских государств // История и социология государства. – Новосибирск, 2003. – С. 67–113.
21. Плетнева С. А. Кочевники средневековья. Поиски исторических закономерностей. – М., 1982.
22. Толыбеков С. Е. О патриархально-феодалных отношениях у кочевых народов // Вопросы истории. – 1955. – № 1. – С. 75–83.
23. Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды. – М., 1973.
24. Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй кочевников в средневековую эпоху // Вопросы истории. – 1976. – № 8. – С. 39–48.
25. Хазанов А. М. Социальная история скифов. – М., 1975.

О ХРОНОЛОГИИ ПАМЯТНИКОВ ДОНГАЛЬСКОЙ КУЛЬТУРЫ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА ОТ ЭПОХИ БРОНЗЫ К РАННЕМУ ЖЕЛЕЗНОМУ ВЕКУ ЦЕНТРАЛЬНОГО КАЗАХСТАНА

**А. Е. Касеналин, магистр археологии
и этнологии, докторант
Казахский национальный университет
им. аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан**

Summary. This article is an analysis of the chronological definition of culture monuments dongal of Central Kazakhstan. The analysis of the basic concepts in this subject and some conclusions. The author does not claim to be exhaustive in this article on the chronology dongal culture.

Keywords: dongal; transition period; Central Kazakhstan; Saryarka; archaeological culture.

В археологии Казахстана, как и сопредельных стран, есть множество научных проблем, которые требуют своего решения. Одной из таких немаловажных проблем является определение хронологических рамок памятников переходного периода от эпохи бронзы к раннему железному веку Центрального Казахстана.

Первые попытки по изучению памятников, относимых к так называемому переходному периоду, были сделаны академиком А. Х. Маргуланом ещё в середине прошлого столетия. Им в разные годы были изучены такие памятники, как Бутулу-2, Айдарлы, Кент, Былкылдак-1 (подгруппа Б), Сангру-1, и поселения Тагибай-Булак, Кулман, Суык-Булак, Шортанды-булак.

Время бытования этих памятников было определено в отрезке VIII–VII вв. до н. э. [1, с. 153].

В настоящее время в связи с накоплением новых достоверных данных по археологии переходного периода Центрального Казахстана намечается необходимость пересмотра вышеуказанных памятников на предмет соответствия их интересующему нас периоду. Помимо этого, в археологической литературе некоторые памятники трактуются по-разному – в том плане, что один и тот же объект относиться к разным историческим периодам.

Наибольший интерес к древностям переходного периода проявился с открытием и изучением поселения Донгал. Поселение было исследовано в 1982–1983 годы археологической экспедицией Карагандинского государственного университета [2, с. 507].

На основе полученных керамических материалов был выделен новый тип керамики – донгальский, а сам памятник по аналогии был датирован переходным периодом, то есть VIII в. до н. э. [3, с. 115–129; 4, с. 290–293].

После выделения донгальского типа керамики, а также отнесения самого памятника переходному периоду, в археологии Сарыарки неперенным компонентом для памятников переходного периода стало присутствие этой керамической традиции. Однако понятие донгал, по мнению отдельных учёных, несёт разную смысловую нагрузку. Например: донгальский этап, донгальская культура, донгальский период и т. д. Не вдаваясь в терминологическую путаницу, необходимо отметить, что в настоящее время древность переходного периода Центрального Казахстана чётко связываются с понятием донгал.

Таким образом, необходимым критерием для памятников переходного периода Сарарки является наличие в составе предметов материальной культуры керамического комплекса донгальского типа. Но время бытования этой традиции остаётся до сих пор не определённым.

Первыми датировать донгальские находки VIII в. до н. э. стали учёные-бронзоведы В. В. Варфоломеев и В. В. Евдокимов [5, с. 56–68; 6, с. 101–103]. Однако в последующих работах они пересмотрели свою точку зрения. Например, в работах В. В. Варфоломеева, который активно занимается исследованиями памятников Центрального Казахстана периода поздней бронзы, донгал выступает как заключительный этап бронзового века и датируется IX в. до н. э. [7, с. 18]. С утверждением В. В. Варфоломеева, что донгалыцы существовали в IX в. до н. э., согласна и Е. Е. Кузьмина [8, с. 125].

Отдельно можно отметить, что есть ещё одна группа учёных, в основном занимающиеся изучением сложения культур раннего железного века и имеющих своё понимание донгальской проблематики.

Так например, в работах скифологов донгал датируется IX–VIII вв. до н. э. [9, с. 7; 10, с. 273]. Они аргументируют свои утверждения тем, что ранний этап сакской культуры Сарыарки падает на VIII в. – пер. пол. VII века до н. э., что позволяет корректировать даты существования донгала. Этой точки зрения полностью придерживается и В. В. Евдокимов [11, с. 44].

Своеобразный подход к хронологической атрибуции памятников донгальского периода имеет А. А. Ткачев, который плодотворно занимался изучением древности эпохи бронзы Центрального Казахстана. По его мнению, в конце эпохи бронзы в степях Центрального Казахстана складывается донгальская культура. Этот период занимает промежуток времени с X по VIII в. до н. э. и делиться на два хронологического этапа: собственно донгальский этап (X–IX вв. до н. э.) и красногорский этап (конец IX–VIII вв. до н. э.) [12, с. 220].

Необходимо отметить, что вышеперечисленные исследования по определению хронологии памятников донгальской культуры проводились только на основе сравнительно-типологического анализа. До сих пор не были проведены анализы методом естественнонаучных дисциплин.

По мнению автора статьи, в перспективе необходимо проводить новые полевые и лабораторные исследования, с учётом современных требований к археологическим изысканиям, включая всевозможные методы исследования, в том числе и естественнонаучные. На данном этапе можно лишь высказаться за идею существования донгальских племён в период X–VIII вв. до н. э., что, конечно, требует веских доказательств в будущем.

Библиографический список

1. Маргулан А. Х. Бегазы-дандыбаевская культура Центрального Казахстана. – Алма-Ата : Изд-во «Наука» КазССР, 1979. – 363 с.
2. Евдокимов В. В. Исследования в Карагандинской области // Археологические открытия 1983 г. – М., 1985. – С. 507.
3. Ломан В. Г. Донгальский тип керамики // Вопросы периодизации археологических памятников Центрального и Северного Казахстан. – Караганда, 1987. – С. 115–129.
4. Ломан В. Г. К датировке донгальского типа керамики // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири. – Кн. 1. – Барнаул : Изд. АГУ, 2003. – С. 290–293.

5. Варфоломеев В. В. Относительная хронология керамических комплексов поселения Кент // Вопросы периодизации археологических памятников Центрального и Северного Казахстана. – Караганда, 1987. – С. 56–68.
6. Евдокимов В. В. О выделении донгальской культуры переходного периода от эпохи бронзы к раннему железному веку в Центральном Казахстане // Проблемы археологии степной Евразии. – Кемерово, 1987. – С. 101–103.
7. Варфоломеев В. В. Сарыарка в конце бронзовой эпохи : автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Алма-Ата, 1991. – 21 с.
8. Кузьмина Е. Е. Откуда пришли индоарии? – М., 1994. – 464 с.
9. Хабдулина М. К. Степное Приишимье в эпоху раннего железного века. – Алматы : Ракурс, 1994. – 170 с.
10. Бейсенов А. З., Смаилов Ж. Е. Талдысайские удила раннетасмолинского времени в Центральном Казахстане // Проблемы изучения и сохранения исторического наследия. – Алматы, 1998. – С. 271–275.
11. Евдокимов В. В. Историческая среда эпохи бронзы степей Центрального и Северного Казахстана. – Алматы : Институт археологии, 2000. – 140 с.
12. Ткачев А. А. Центральный Казахстан в эпоху бронзы. – Ч. 2. – Тюмень, 2002. – 242 с.

РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ПО СЦЕНАРИЮ «ИЗВНЕ». ТАК ЛИ ЭТО? (К ВОПРОСУ О ТЕОРИИ ПАЛЕОКОНТАКТОВ)

**С. Н. Волков, доктор философских наук, профессор
Пензенский государственный технологический
университет, г. Пенза, Россия**

Summary. The article examines the alternative science of the past of the planet Earth. Author sharpens the question of research problems. Focuses on the attitudes and incompetent «fitting» findings under the desired result.

Keywords: paleocontacts; ethnogenesis; anomalies; research methods.

Современное общество переживает волнообразные «перека-ты» философской и естественнонаучной мысли, которая формируется под влиянием множественных мировоззренческих установок относительно существования (или сфальсифицированного наличествования) артефактов и косвенных доказательств присутствия на планете Иного Разума. Наибольшее влияние в этом вопросе оказывают СМИ, преимущественно через экран. Попытка подменить научное знание популярным, конъюнктурным проходит в достаточном «эффективном режиме», что не замечается обывателем и склоняет его к приятию идей аномального с большей степенью достоверности.

Фактически разрешение проблемы упирается в некомпетентность многих исследователей, которые претендуют на статус учёных. Вегание «демократических» режимов в исследовании тайного знания, наследия древних цивилизаций, следов внеземного присутствия чего-то на планете, привели к некому абсурду, о котором можно сегодня говорить исключительно в ироническом тоне. Проблема компетентности исследований подобного рода поднималась в пореформенной России в конце 80-х – начале 90-х годов. К примеру, один из пионеров отечественной уфологии Б. А. Шуринов, говоря про сообщения о НЛО, отмечает, что «...не всегда /они/ отражают реальные события и зачастую являются лишь заигрыванием с читателями, интересующимися подобного рода материалами. А такая игра закономерно вызывает ответную реакцию отрицателей самой возможности существования неопознанных летающих объектов...» [5, с. 5]. Иными словами, провоцируя некомпетентное проявление знаний по отношению к фактам паранормального, сама система пропаганды подобных знаний заставляет отвернуться от объективной реальности и «отмести» вместе с «грязной шелухой» от несведущих «специалистов» истинные проявления необъяснимого и непознанного.

Общенаучная парадигма сегодняшнего дня не позволяет учёному прикоснуться к исследованию паранормального, и тем более высказать открыто собственную точку зрения на этот счёт, исключая и отрицая очевидное и реальное. Именно в связи с этим Шуринов также отмечает следующее, приводя конкретный пример о наблюдении неопознанного объекта: «...Очевидцы обратились за разъяснением в газету. Им отвечают: ваше письмо переслано в метеорологическую станцию. Спасибо, что не в психиатрическую лечебницу! А впрочем, есть ли разница – ни та, ни другая организация неопознанными летающими объектами не занимается...» [5, с. 8].

Всё подобное в социальном аспекте имеет отношение и к современным спорам в науке о палеоконтактах, где вопрос ставится открыто: «Посещалась ли планета Земля в древности посланцами иных миров?» Народы Европы и Азии имеют достаточно богатый территориальный ареал оснований для подобных споров: от доисторических наскальных петроглифов до лингвистических форм словообразований в языках народов названных континентов.

Исходный пункт вопроса – древне-шумерская цивилизация. По мнению многих исследователей, артефакты наследия этих первопоселенцев планеты указывают на уникальность и высокую раз-

витость данной цивилизации. Отмечается, что «...шумеры в расчётах применяли троичную систему счёта и были знакомы с числами Фибоначчи. В шумерских легендах содержится информация и описание происхождения, развития и строения Солнечной системы...» [9]. Территориально цивилизация шумеров находилась в районе Месопотамии. Согласно мифам шумеро-аккадский пантеон богов именовал посланцев неба Ану (откуда в последствие и произошли обывательско-бытовые представления об анунаках – посланцев мифической планеты Нибиру). Как отмечает в своих работах В. С. Янович, анализируя мифологические представления древних шумеров, «...боги-пришельцы основали свою колонию. Вначале на Землю было отправлено 50 инопланетян. Они получили название ану-на-ки...» [6, с. 304]. Ану – легендарный старший сын пришельцев (он же Эн-ки, т. е. «владыка Земли»).

В современных языковых формах и отдельных словах финно-угорской группы народов планеты встречается Ёну – демург, космический творец. Мифы определяют, что Ёну родственен Ильмаринену (фин.). «...Ильмаринен – «кователь небесного железа», что сближает его с небесными кузнецами других мифологий...» [8], в том числе шумерской. Возможно, этимологически Ану и Ёну – суть одного и того же явления божественного порядка, что является для шумеров и финно-угров сакральным и, в определённом смысле, аномально-историческим. Не есть ли корневое происхождение в названиях «небесных богов» у разных народов основанием считать их происхождение единым, из одного территориального источника?

Специфической похожестью выглядят имена библейского Адама и шумерского Адапа. В ряде источников Адап именуется как Адапа. Об этом свидетельствует миф «Адапа и южный ветер». Историки отмечают, что данный миф ставит целью обосновать идею смертности людей. Адапа имеет советчика Эйа, и это сильно коррелирует с ветхозаветным мифом об Адаме, «...который вкусил от древа познания добра и зла...» [7]. В роли Эйа в христианском мифе прародитель зла – змий, он же дьявол. Аналогия сюжетной линии мифа и схожесть имён героев в этом случае также наводят на мысль о едином происхождении народов евро-азиатского континента.

Теория палеоконтакта строится на убеждениях о посещаемости планеты Земля в далёком прошлом пришельцами из космоса. Проблема исследований данной проблематики, а вместе с этим вопросы этногенеза и динамики культурного становления ци-

визаций прошлого и настоящего, упирается в те же аспекты, о которых говорилось выше: некомпетентность исследователей, объявляющих себя специалистами в данной сфере знаний, нежелание академической науки «вмешиваться» в подобный «бред». Как отмечает В. И. Авинский, «...среди ведущих этнографов и археологов... бытует мнение, что эти науки развиваются по своим, внутренним законам, всё объясняют и не нуждаются в гипотезе космического контакта. Поэтому можно полагать, что известная доля возражений против гипотезы контакта объясняется стремлением устоявшихся в науке представлений к самосохранению и консервации...» [1, с. 7].

Один из первых серьёзных шагов к пониманию проблемы палеоконтакта был сделан В. В. Рубцовым и А. Д. Урсулом в 80-х годах прошлого столетия. Определяя возможную структуру палеовизитологического исследования, эти учёные отмечают, что «...палео-визитологическое исследование в целом должно проходить через те же этапы, которые имеют место при «обычном» изучении прошлого нашей цивилизации. Но методы отбора источников, обработки данных и особенно реконструкция эмпирических фактов в палеовизитологии, разумеется, не могут совпадать с чисто историческими... конкуренция между обычным «историческим» подходом к фактам земного прошлого и подходом палеовизитологическим – это в значительной мере конкуренция *«межкартинная»*... [4, с. 336]. Относительно «межкартинной» конкуренции авторы дают комментарии, поскольку это и есть мировоззренческий аспект проблемы. «Научная картина прошлого – это некоторый синтетический результат исторического познания, объединяющий в себе основные принципы исторического процесса и его отражения в сознании познающего субъекта с фактологической информацией о прошлом земной цивилизации. Будучи функциональным эквивалентом частной научной картины мира, научная картина прошлого однако более «диффузна», чем теоретические онтологии естественнонаучных теорий, и – на «принципиальном» уровне – сохраняет значительные внутренние противоречия» [4, с. 323]. Разговор с воззрениями «вчерашнего» дня и дня «сегодняшнего» не найдёт точек соприкосновения, что и наблюдается, особенно на сегодняшнем этапе исследований.

Современная проблема выявления следов внеземного разума в теории палеоконтактов и их роли в становлении цивилизаций прошлого и настоящего упирается в признаки субъективности и экзогенности. Эти признаки требуется доказывать.

Например, наскальные изображения космических аппаратов прошлого требуют подтверждения факта использования их иными существами, и технологические конструкции должны быть определены как идеи внеземного мышления. Фактор экзогенности определяет внешнее происхождение артефакта, наскального изваяния, этимологии высказывания. В теории палеоконтактов необходимо разработать тесты для выявления сильной или слабой экзогенности палеонаходок. Именно это и есть постановка проблемы для исследовательской работы, которая исключает дилетантство и непрофессионализм в исследованиях сакральных символов, знаков и прочих древних свидетельств.

Особой линией проходит в проблематике исследований палеоконтактов как основополагающих аспектов этногенеза народов Евразии религиозно-эзотерические воззрения. Идеализм таких подходов не может удовлетворить и пополнить научный архив аналитики и выводов. Опора на библейские сюжеты в выводах относительно палеоконтактов бездоказательны. Однако именно на этом сегодня пытаются «сыграть» многие исследователи. Идея Творца в науке не нова. В. Н. Волченко отмечает: «...и древние, и современные учёные-естественники стараются идти навстречу религиозному мировоззрению, пытаются дать его физическое объяснение в отдельных, наиболее важных аспектах. Но при этом появляется немало этических вопросов...» [2, с. 6]. Постичь божественное начало невозможно. Приблизиться к нему – цель верующего учёного. Подмена же научно-рационального знания религиозным – недопустима.

Если обратить внимание на трактовки в монографии Н. Н. Мальцева относительно древнейших цивилизаций планеты и их катастрофические ситуации: от переживания катаклизмов до полнейшего уничтожения (Атлантида, Гиперборея, континент МУ и др.), то первое, что бросается в глаза, – попытка провести параллели, соответствующие мифологическим событиям из событий библейского толкования. Безусловно, ни о какой субъективированности и экзогенности как познавательных признаках и факторах, речи быть не может. К примеру, в оценке предположений о существовании на Земле расы гигантов и их трагической массовой гибели, приводятся такие рассуждения: «Для устрашения жителей «Гипербореи», а затем и для устрашения древних мировых цивилизаций, Саваоф и его подчинённые специально вырастили в марсианских условиях из «наворованных» на Земле людей всяких генно-измененных монстров и чудовищ, в том числе и исполинов...

...гиганты «четвёртой» расы, которые проживали в таинственных Атлантидах, также были получены путём полового скрещивания генно-изменённых марсиан земного происхождения с обычными людьми. И всё-таки придётся согласиться с вавилонскими сакральными текстами, что основная масса «богоборческих» исполинов погибла именно во времена реального потопа 12,5 тысячи лет назад...» [3, с. 137–139]. В таком контексте можно было бы брать за основу как методологию исследования древних загадок и происхождения рас идеи «Тайной Доктрины» Е. П. Блаватской, но по понятным причинам это сделать невозможно. Принцип демаркации должен определять научное и разделять его с профанными и эзотерическими.

Таким образом, проблемы этногенеза народов Евразии и развития теории палеоконтактов являются осложнёнными. С разных позиций можно оценивать то, что мешает науке обратить свой взор серьёзно и с академической ответственностью на альтернативные методы познания прошлого планеты. Вышеприведённые аргументы могут служить основанием для постановки проблемы в исследованиях сакрального и этнического, а также стимулировать прогрессивную мысль о множественности аспектов в оценке малопознанного.

Библиографический список

1. Авинский В. И. Проблема космического контакта в свете идей Циолковского // НЛО. Истоки истины : сб. – Самара : МП «Российская коммерческая компания», 1991. – С. 7. – 96 с.
2. Волченко В. Н. Приятие Творца современной наукой // Сознание и физическая реальность. – Т. 2. – № 1. – М. : Издательство «ФОЛИУМ». – С. 6.
3. Мальцев Н. Н. Инопланетяне и земные аборигены. – М. : Алгоритм, 2013. – 496 с.
4. Рубцов В. В., Урсул А. Д. Проблема внеземных цивилизаций. Философско-методологические аспекты : моногр. – Кипшинев : Издательство «Штиинца», 1988. – С. 229. – 336 с.
5. Шуринов Б. А. Парадокс XX века. – М. : Международные отношения, 1990. – С. 5. – 320 с.
6. Янович В. С. Происхождение человека: инопланетный след. – М. : Эксмо, 2011. – С. 92. – 304 с.
7. Адапа и южный ветер // История древнего мира. – Ч. 1. Исторический факультет БГПУ им. Максима Танка. URL: <http://www.bspu.by/teacher/Maliugin/Ancient2/Adapa.html> (дата обращения: 14.02.2014).
8. Герои мифов // Мифологическая энциклопедия. URL: <http://mythology.info/heroes/i/ilmarinen.html> (дата обращения: 29.03.2014).
9. Цивилизация шумеров. URL: <http://tainy.net/19095-civilizaciya-shumerov-sushhestvovala-4-milliarda-let-tomu-nazad.html> (дата обращения: 15.12.2013).

ХОРАЗМ ЭТНОТОПОНИМЛАРИНИНГ ТАРИХИЙ НЕГИЗЛАРИ

**А. Ж. Атажонов, филология фанлари номзоди, доцент
Ал-Хоразмий номидаги Урганч давлат университети,
Урганч, Хоразм, Ўзбекистон**

Summary. The article analyzes the historical foundations of the origin and meaning of the Khorezm ethnotoponym. On the basis of major historical works of the great thinkers of systematized specific ethnotoponym.

Keywords: ethnonym; ethnotoponym; totem; Avşar; eymir; Oguz.

Ўзбекистондаги айрим жой номлари ва этнонимларнинг юзага келиш тарихи, қандай маъно англатиши, халқимиз тарихининг қайси даврида, кимлар томонидан, қачон ва қай тарзда яратилганлиги ҳақидаги ғоят қизиқарли маълумотлар Маҳмуд Кашғарий, Абу Райҳон Беруний, Ибн Батута, Муҳаммад Ҳайдар, Рашидиддин, Алишер Навоий, Абулғози Баҳодирхон каби олим, муаррих ва адибларнинг асарларида мавжуддир. Айниқса, қадимги Хоразм воҳасида яшовчи халқлар тарихи, ижтимоий-иқтисодий ҳаёти, маънавий маданияти, тили, ёзуви, урф-одати ва турмуш тарзи ҳақидаги қимматли маълумотлар қадимги араб, чин, юнон, лотин, арман манбаларида, Шарқ мамлакатлари сайёҳ ва муаррихларининг асарларида, шунингдек, зардуштийлик динининг муқаддас китоби «Авесто» да ҳам ўз аксини топган.

Хоразм этнотопонимлари узоқ тарихий даврнинг маҳсули бўлиб, маълум халқнинг тарихини, маданиятини, тилини, этник таркибини ўрганишда муҳим манбалардан бири ҳисобланади. Хоразм воҳасининг бугунги аҳолиси ота-боболари мансуб бўлган уруғ-қабилла номларининг аксариятини унутиб юборганлар. Аммо бу этник номларнинг асосий қисми топонимлар сифатида сақланиб қолган.

Хоразм воҳаси ҳудудида ўзининг тил хусусиятларига кўра бир-биридан фарқ қилувчи ўғуз ва қипчоқ лаҳжаси вакиллари яшайди. Этнотопонимлар таркибида ҳам ана шу иккита этник гуруҳ ўғуз ва қипчоқ қабилалари иттифоқига кирган уруғ номлари билан юритилувчи жойлар анчагина.

Ўғузлар энг қадимий туркий қабилалардан бири сифатида Ўрта Осиё халқлари ва уларнинг тиллари тарихида алоҳида ўрин тутди. Бу сўзнинг келиб чиқиш тарихи, яъни этимони ҳақида бир қанча тадқиқотлар яратилган.

Ўғуз атамаси қадимги турки йтилда ovus-ovus-ovuz формаларида учрайди. Ovus

1) уруғ, қабила;

2) тоифа, тўда, гуруҳ;

3) уруғ, синф, туркум, авлод-аждод маъносини,

Ovuz-этник қабила ва қабилалар иттифоқи маъноларини англатади [1, 365].

А. Н. Кононов оғуз этнонимининг негизи оғ (оқ), (уруғ, қабила) унга (у)з кўплик қўшимчаси қўшилиб ясалганлигини, шунинг билан бирга оғ сўзининг маъноси – оғ (она), эканлигини асослаб берган. Унинг фикрича, оғуз «қабила», «қабилалар иттифоқи» маъноларини англатади [2, 84].

О. Мадраҳимов ҳам ўғуз этнонимига бағишланган махсус мақоласида худди шундай хулосага келади. У ўғуз атамаси дастлаб қадимги диний анъаналар асосида юзага келгани ва тотем (окуз)-жонивор номи билан алоқадор эканлиги, кейинчалик этноним, сўнгра гидроним (окс//огуз) тарзида қўлланила бошлаганлигини, фақат ундан кейингина туркий қавмлар сардори Ўғузхоннинг исми сифатида оммалашганлигини қайд этади [3, 60].

М. Қошғарий ўғузларни 22 уруғдан иборат эди деб ёзади ва уларни бирма-бир санаб кўрсатади [4, 89].

Ана шу манбада келтирилган уруғ номларидан айримлари Хоразмда бутунги кунда этноойконим сифатида учрайди: Баёт, Овшар, Бижанак, Йумри, Жувандир ва б.

Авшар уруғи Ўзбекистоннинг бошқа вилоятларида, шунингдек, Қозоғистон, Озарбайжон, Эрон, Туркия ва Афғонистонда ҳам учрайди. Рашидиддин бу сўзни Аушар (Юлдузхоннинг биринчи ўғлининг исми) бўлиб, «овда тезкор, чаққон ва лочиндай довурак» маъносидадир деб ёзади [5, 88]. Абулғозий Баҳодирхон эса бу сўзни «ишни йилдам ишлагучи» деб талқин қилади [6, 22].

Авшар сўзининг келиб чиқиши, унинг маъноси ҳақида юқорида айтилганлардан бошқа нуқтаи назарлар ҳам бор. Чунончи, Г. Вамбери ва Ю. Неметлар этнонимнинг бошқача талқинини таклиф этадилар. Г. Вамбери бу ном маъносини «тўловчи, йиғувчи» деб изоҳласа, Ю. Немет авшар сўзининг бутунги кунда Қозон ва Қримда яшовчи туркий аҳоли лаҳжаларида «рухсат бермоқ, итоат қилмоқ» маъносини ифодаловчи «аис» феълидан келиб чиққан деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, бу сўз «итоатли» маъносини англатади [7, 29].

Йумри/Йумритава/Жумритава – Амударё туманидаги қишлоқ. Бу ном замирида ётган сўз ҳам ўғуз этнонимларидан биридир.

Айрим тадқиқотчилар иймур этноними билан туркманларнинг емрели уруғи ўртасида алоқа борлигини айтадилар [8, 49]. Емрели сўзи ҳақида А. Н. Кононов «Баъзан имр шаклида ёзилувчи бу сўз илгари эймур номи билан маълум бўлган (имр > емр > имир + ел + и) қабиласи номи таркибига кирган» – деб ёзади [2, 93]. Унинг фикрича, емрели – эймур эли яъни «эймур қабиласи, халқи» демакдир. Ж. Худайберганов ҳам шу фикрга қўшилади. У туркман тилининг айрим диалектларидаги ы, э, и товушлари билан бошланувчи сўзларнинг олдидан «й» товуши орттирилиб талаффуз қилиниши ҳамда айрим сўзларнинг бошида келувчи «и» товушининг «э» товушига мос келиши, А. Н. Кононов изоҳининг тўғрилигидан далолат беришини айтади [138.13-бет].

Унинг ёзишича, Маҳмуд Кошғарий ҳам «Девон»ида ҳозирги замон туркман тилидаги «и:л» сўзида келувчи «и» товушининг «э» товушига мос келишини айтиб ўтган [85. I.83-бет].

Ҳозирги вақтда Хоразмда мавжуд бўлган Йумры, Йумрита, (Джумрита), Арманистондаги Имрлу, Озарбайжондаги Имирли, Туркиянинг Румелия вилоятида Эймирли, Эймир-Бей каби жой номлари ҳам ўша этноним билан алоқадордир [9, 13]. Кўриниб турибдики, биз таҳлил қилаётган этноним турли шаклларда мавжуд бўлган. Бу сўзнинг этимони ҳақида ҳам турли хил қарашлар бор. Жумладан, Рашидиддиннинг талқинича, Тоғхон иккинчи ўғлига Имур деб исм қўйган ва у «ўта олийжаноб, сахий ва бой бўлсин» деган маънони англатган экан [5, 89]. Абулғозий Баҳодирхон бу этнонимни аймир тарзида тилга олади ва уни «бойларнинг бойи» деб изоҳлайди [6, 23].

Рашидиддиннинг, бир вақтлар эймирлар орасида така тотемига эътиқод қилиш анъанаси мавжуд эди деган маълумотига суянган Ю. Зуев бу этнонимнинг этимонини янгича талқин қилишга ҳаракат қилади. У X–XI аср хитой ёзма манбаларидан, қирғиз тилида қорадумли ҳайвон, шунингдек, така, жайрон маъноларини берувчи имо (ҳам имир) сўзини топади. Шундай қилиб, у этнонимни тотем асосида юзага келган деб ҳисоблайди ва уни икки қисмга ажратади: им/йим ва – р. Ю. Зуев ёввойи тоғ эчкисининг номи (йымга/умга)да сақланган –им /йим сўзини «эм» яъни, «эммоқ» маъносини англатади деб ҳисоблайди [10, 95].

М. Кошғарийнинг «Девону луғотит турк» асарида келтирилган 22 ўғуз уруғидан йигирманчиси Жуводдор тарзида берилган. Гурлан туманидаги Чавдур, Шовот туманидаги Чавдирлиқ топонимлари ҳам ана шу ном билан боғлиқдир.

Дарҳақиқат, этнонимларни таркибий-этимологик жиҳатдан таҳлил қилиш этник номларнинг шаклланиш қонуниятларини

очиш имконини беради. Топонимик системада этник номлар анча барқарор бўлади. Жой номи сифатида улар жуда узоқ муддат сақланиши мумкин. Уларнинг ҳар бири қадимий тарихга эга. Этнотопонимларни тўплаб тадқиқ қилиш маданият ва маънавиятимизнинг турли йўналишлари бўйича кенг қамровли изланишлар олиб боришда муҳим аҳамият касб этади.

Библиографик рўйхат

1. Древнетюркский словарь. – Л. : Наука, 1969.
2. Кононов А. Н. Родословная туркмен – М. – Л. : Акад. наук СССР, 1958.
3. Мадрахимов А. Об этимологии термина «огуз» // Вестник Каракалпакского филиала АН УзССР. – Нукус, 1983. – № 2.
4. Кошғарий Маҳмуд. Девону луғотит турк. 3 томда. – Т. : Ўз. ССР Фанлар Акад. нашр, 1960. – Т. 1.
5. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1 Кн. I. – М. – Л.: Акад. наук СССР, 1952. – 222 с.
6. Абулғозий Баҳодирхон. Шажарайи тарокима. – Т. : Чўлпон, 1995.
7. ISLAM ansiklopedisi – ISTANBUL, MILLI, GİTİM, BASIM. Т. 2.
8. Гусейнзаде А. Параллели огузских этнонимов в современной топонимии Азербайджанской ССР // Советская тюркология. – Баку, 1977. – № 4.
9. Худайбергенов Ж. Туркмен дилининг емрели диалекти. – Ашгабат : Ўлым, 1977.
10. Зуев Ю. А. К семантике этнонима имур/имир // Известия АН ТССР. Серия общественных наук. – 1968. – № 4.

РОЛЬ ХОРЕЗМСКОГО ОАЗИСА В УКРЕПЛЕНИИ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ И МЕЖКУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ В РЕСПУБЛИКЕ УЗБЕКИСТАН

**Н. К. Нуруллаева, кандидат исторических наук, доцент
Ургенчский государственный университет
имени Аль-Хоразми, г. Ургенч, Хорезм, Узбекистан**

Summary. The article is devoted to the problems of mutual links in the process of obtaining national Independence of Uzbekistan and widening of cultural relations in Khorazm and Karakalpakstan.

Keywords: culture; art; literature; music; international relationship; cultural links; national culture; ethnocultural relations; partnership.

Национальная независимость Узбекистана внесла новый импульс в развитие межнациональных отношений и укрепление культурных связей в стране, в частности, в Хорезмском оазисе. Основопологающим стало высказывание Президента Республики Узбекистан И. А. Каримова, который указал на то, что одной

из ключевых задач сегодня является «создание условий для реализации культурных, духовных и интеллектуальных интересов людей» [1, с. 102].

При переходе на рыночную экономику государство учитывало национально-исторический образ жизни, обычаи и традиции, сложившееся мышление людей. «Особое внимание должно быть уделено возрождению самобытности национальной культуры, – подчеркнул И. А. Каримов. – Вместе с тем возрождение национального самосознания не может быть оторвано от идеалов мировой гуманистической культуры и общечеловеческих ценностей, традиций нашего многонационального общества» [2, с. 78].

В национально-духовных ценностях находят своё отражение мировоззрение и отношение к жизни, внутренний мир и образ жизни народа. В них отражается духовный мир и образ мышления, чаяния и идеалы, честь и совесть нации. Посредством этих ценностей даётся оценка различным событиям, явлениям, обстоятельствам, вновь возникающим видам деятельности, обрядам и обычаям. Национально-духовные ценности способствуют совершенствованию положительных нравственных качеств и устранению недостатков.

На сегодняшний день в нашей стране проживает более 130 национальностей и народностей, что отражает своеобразие нашего общества.

Идея межнационального согласия – общечеловеческая ценность, являющаяся важным фактором в национальном развитии регионов и государств, где совместно проживают различные народы. Она является духовной основой утверждения дружбы, солидарности и взаимного уважения среди людей различных национальностей и народностей, проживающих в одном обществе и работающих на пути достижения единой цели.

С первых дней независимости большое внимание уделяется национальным культурам других народностей, населяющих Узбекистан, а также стабильному сосуществованию и действительному функционированию общечеловеческих ценностей в сфере музыкального, театрального, художественного и других видов искусств.

Президент особо подчеркнул важность сохранения межнационального согласия и стабильных межнациональных отношений, указав на это как на важный фактор развития и обновления общества. Он особо выделял Хорезмский оазис как древний очаг цивилизации и культуры, толерантности и взаимопонимания.

Традиции, заложенные яркими представителями культуры и искусства Каракалпакстана и Хорезмской области, стали основой для нового этапа культурного возрождения независимого Узбекистана. Основу связей в области культуры составляют артистические и художественные обмены в их традиционных формах гастрольно-концертной деятельности. Так же широко развито музыкальное и театральное искусство всех видов и жанров, драматический театр, песенное и танцевальное творчество.

Совместная творческая работа велась и в приграничных областях Узбекистана и Туркменистана. В начале 1992 года Жокаргы Кенес Республики Каракалпакстан, хакимияты Хорезмской области и Дашхувуской области Туркменистана наметили комплекс мер по укреплению дружбы и культурных связей между народами региона. Разрабатывался план первоочередных мер, охватывающий все стороны жизни народов [3, с. 72, 82], который стал основой для ещё большего укрепления добрососедских отношений между народами региона.

На основе двустороннего межправительственного соглашения от 16 января 1996 г. в том же году в мероприятиях, посвящённых празднику «Навруз» в городе Ургенч приняли участие туркменские мастера искусств из Ташаузского вилоята со своей творческой программой. Деятели театрального искусства из Туркменистана установили связи с хорезмским театром музыки и драмы им. Агахи. Эти встречи всегда были подлинными праздниками искусства, культуры и литературы. Как и раньше, они демонстрируют общность идей, помыслов, целей братских народов. Кроме того, культурные связи народов Хорезмской области и Каракалпакстана выразились в произведениях поэтов и писателей, которые на личном уровне поддерживают дружеские связи. Хорезмский поэт Матназар Абдулхаким в своём прозаическом произведении «Кўприк» («Мост») писал, что «в Хорезмском оазисе издревле живут два берега одной реки. Разделённое на два, это великое сердце и разделяет, и объединяет река. Эта река безвозмездно вдохновляет, и безвозмездно кормит нас» (*свободный перевод с узб. Н. Нуруллаевой*). Хорезм и Каракалпакстан, со слов Матназара Абдулхакима, издревле жили и трудились совместно, поэтому естественно их стремление к совместному сосуществованию [4, с. 70].

В первую очередь, в годы независимости важно было сохранить сложившиеся рамки межнациональных отношений. В отличие от других регионов Центральной Азии, Хорезмский оазис не

был подвержен националистическим настроениям. Наоборот, народы региона стремились сохранить эту важную составляющую безопасности и стабильности.

Подтверждением этому является то, что 10–12 сентября 1997 г. Нукус собрал учёных, поэтов, жырау и баксы на международную конференцию «Каракалпакский народный эпос «Кырк-кыз» и проблемы изучения фольклора тюркоязычных народов», проведённой под эгидой ЮНЕСКО.

Неотъемлемой частью реформ, осуществляемых в сфере духовности, стало празднование 2500-летнего юбилея древней Хивы в 1997 г. Праздник Хивы служил не только восстановлению бесценных страниц нашей истории, но и обогащению нашей культуры. Выступая на праздничных торжествах, Президент Узбекистана И. А. Каримов отметил, что наряду с древними и неповторимыми памятниками, тысячелетними традициями у Хорезма и есть ещё одно богатство. «Это богатство – живущие на этой священной земле великодушные, смелые, гостеприимные и открытые люди. Ум и мудрость, мастерство, знания и опыт, терпение и стойкость этих людей прославили Хорезм на весь мир» [5, с. 360]. Когда речь идёт о Хорезмской области, «перед нами воссоздается образ неповторимого искусства народа этого края, его традиции, историческое наследие великих личностей, которых взрастила эта земля» [6, с. 236].

Эпоха независимости, прогресса и обновления стала новой и яркой страницей в истории народов Хорезмского оазиса. Духовные достижения отечественной культуры необходимы нам сегодня как важная основа восстановления некоторых разрушенных устоев общественной нравственности, как неперемнное условие духовного обновления общества, а также роста социальной активности, духовной культуры человека.

Библиографический список

1. Каримов И. А. 1997 год – Год интересов человека. – Ташкент : Узбекистан, 1997.
2. Каримов И. А. Узбекистан: национальная независимость, экономика, политика, идеология. Т. 1. – Ташкент : Узбекистан, 1996.
3. Архив Министерства культуры Каракалпакстана за 1992 год. Д. 72, 82.
4. Абдулхаким Матназар. Кўприк. – Ташкент, 2009.
5. Каримов И. А. 1997 год – Год интересов человека. – Ташкент : Узбекистан, 1997.
6. Каримов И. А. Наша высшая цель – независимость и процветание Родины, свобода и благополучие народа. Т. 8. – Ташкент : Ўзбекистон, 2000.

МУСТАҚИЛ ЎЗБЕКИСТОНДА ДИНИЙ МАДАНИЯТ ВА БАҒРИКЕНГЛИК АНЪАНАЛАРИ

У. Р. Қўшаев, фалсафа фанлари номзоди,
катта илмий ходим-изланувчи
Тошкент ислом университети, Тошкент шаҳри,
Ўзбекистон

Summary. The paper substantiates the idea that the territory of Uzbekistan since ancient times is the socio-cultural space where ethnic and religious tolerance is steadily developing. In particular examples consistent improvement in the traditions of tolerance of the Uzbek people according to modern requirements is disclosed. The results achieved in the field of ensuring harmony of national and religious values in the years of independence of Uzbekistan is analyzed.

Keywords: Independent Uzbekistan; tradition of tolerance; the Islamic culture; the multinational people; ISESCO; «Tashkent – capital of Islamic culture».

Ҳозирда аксарият мамлакатлар кўп миллатли шароитда ҳаёт кечирмоқдалар. Кўп миллатлилиқ табиий равишда кўп конфессиялилиқни англатади. Бундай ижтимоий-маданий шароит эса, шунга мувофиқ бўлган юксак диний ва дунёвий маданият ҳамда бағрикенглик фазилатларини тақозо этади.

Мустақил Ўзбекистон ана шундай мамлакатлар сирасига киради. Аслида, заминимиз азал-азалдан турли миллат ва дин вакиллари тинч-тотув, ўзаро ҳурмат ва бағрикенглик асосида яшаб келади-ган маданий макон сифатида ибрат бўлиб келган. Бунда халқимизга хос бўлган бетакрор миллий маданият алоҳида аҳамият касб этади. Хусусан, ислом дини қадриятлари халқимиз менталитети, ҳаёт тарзининг муҳим белгисидир. Президентимиз Ислом Каримов таъкидлаганларидек, «...биз ўз миллатимизни мана шу муқаддас диндан айри ҳолда асло тасаввур қила олмаймиз. Диний қадриятлар, исломий тушунчалар ҳаётимизга шу қадар сингиб кетганки, уларсиз биз ўзлигимизни йўқотамиз» [2, б. 5].

Дарҳақиқат, Ўзбекистон ҳудуди қадим замонлардан бери ислом маданияти марказларидан бири бўлиб келган. Имом Бухорий, Муҳаммад Хоразмий, Баҳоуддин Нақшбанд каби буюк мутафаккирлар жаҳон ислом маданияти ва фанига салмоқли ҳисса қўшганлар.

Халқимиз диний маданиятига хос бўлган хусусиятлардан бири шундаки, бизнинг заминда қадим даврлардан бошлаб ислом динига шунчаки эътиқод қилиб қолмасдан, балки, диний ақида ва кўрсатмаларни макон ва замон нуқтаи назаридан илмий талқинларини ишлаб чиқиш, бир сўз билан айтганда, диний эътиқоднинг назарий асосларини мустаҳкамлашга алоҳида эъ-

тибор қаратилган. Шу сабабли, биз бугун халқимиз маданияти ва умуминсоний цивилизация тарихида ўчмас из қолдирган, соғлом диний маърифатнинг назарий ва амалий асосларини мустаҳкамлаш ва янада ривожлантириш йўлида яшаб ижод этган юзлаб мутафаккир аждодларимиз илмий-маърифий мероси билан фахрланамиз. Зеро, бундай буюк диний-фалсафий билимлар хазинаси халқимиз миллий ва диний маданиятини ҳозирги замон талабларига мос ривожлантиришда улкан аҳамият касб этади. Маънавий-маданий юксалиш истиқболларини янада кенгайтиради.

Мустақиллик йилларида дунёвийлик шароитларида диний ҳаётни қонуний асосларда ташкил этиш, мамлакатимиз ижтимоий-маданий маконининг ажралмас қисми ҳисобланган бошқа диний конфессиялар фаолияти учун тенг имкониятлар яратиш йўлида ибратли ишлар амалга оширилмоқда.

Хусусан, Конституциямизда барча фуқароларнинг виждон эркинлигини кафолатланган [6]. Даставвал, 1994 йил кейинчалик эса, 1998 йил май ойида қабул қилинган янги таҳрирдаги «Виждон эркинлиги ва диний ташкилотлар тўғрисида» ги Қонун ушбу йўналишдаги тизимли ишларнинг қонуний асослари бўлиб хизмат қилмоқда [1]. Қонун давр талабига мувофиқ халқаро меъёрларга мос, халқимизнинг бағрикенглик маданиятига ҳамоҳанг бўлган эзгу тамойилларни ўз ичига олган. Ушбу қонуннинг ҳаётий, реал хусусияти фуқароларнинг диний эҳтиёжларини қондириш, уларнинг манфаатларини ҳимоя қилиш билан боғлиқ жараёнларда ўз тасдиғини топиб келмоқда.

Ўзбекистонда мустақилликнинг илк кунлариданоқ динга муносабат «Дунёвийлик – даҳрийлик эмас» тамойили асосида аниқ ва ишончли йўлга қўйилди. Шунга кўра, «Ўзбекистонда дин мамлакатдаги маданий-маънавий анъаналарнинг ажралмас қисми ва аҳоли маънавий камолотининг асоси сифатида қаралади. Дин ўз олдига ҳеч қандай сиёсий мақсад қўйиши мумкин эмас. Бу меъёр давлатнинг дунёвий бўлиши ва мамлакатдаги барча динларга нисбатан тенг ҳуқуқлилик ва ўзаро тотувликни таъминлаб беришнинг гарови бўлди» [4, б. 109].

Мустақил давлатимизда диний бағрикенглик маданиятини юксалтиришга қаратилган оқилона сиёсат олиб борилмоқда. Хусусан, ислом билан бир қаторда 15 та диний конфессияга мансуб ташкилотлар эмин-эркин фаолият кўрсатмоқда. Барчанинг миллати, ирқи, динидан қатъи назар тенг ҳуқуқлари қонун орқали тўлиқ кафолатлангани жаҳон ҳамжамияти томонидан эътироф этилган.

«Дин, виждон ва дунёқараш эркинлиги борасида мамлакатимизда амалга оширилган ва оширилаётган ушбу чоралар нафақат мамлакатимизда яшовчи турли хил миллатга ва динга мансуб фуқаролар ўртасида дўстона муносабатларни мустаҳкамлашда, шу билан бирга ижтимоий-сиёсий барқарорликни мустаҳкамлашда ҳам ўз самарасини бермоқда.

Сиёсий барқарорлик эса, жамият тинчлиги ва тараққиётини таъминлашдаги муҳим омиллардан биридир. Зеро, ҳар қандай мамлакат ўз сиёсий тизимини шакллантириб, ҳаётга жорий этишда бағрикенгликни таъминловчи омиллардан кенг фойдаланишга ҳаракат қилади. Шулардан бири диний бағрикенгликдир. Дин ва унинг бағрикенглик хусусияти инсоният тарихий тараққиётининг барча босқичларида, маънавий-маданий ҳаётнинг ривожига асосий омиллардан бири бўлиб келган. Шу боисдан дин барча мамлакатлар ва жамиятларнинг сиёсий барқарорлигини таъминлашга, маънавий-маданий, ҳаттоки иқтисодий тараққиётига ўз таъсирини ўтказиб келган» [5, б. 89].

Аслида, ксенофобия, тоқатсизлик кишиларнинг ўзгалар маданиятини яхши тушунмаслиги оқибатида келиб чиқади. Бу ўз навбатида, аҳолининг турли қатламлари ўртасида маърифатни кенг тарғиб-ташвиқ этишни зарурат қилиб қўяди. Зотан, шу орқали кишиларда нафақат ўз динини асраш, балки, бошқалар динига нисбатан ҳам ҳурмат туйғусининг шаклланишига эришиш мумкин. «Ўзбекистон аҳолисининг кўп миллатлилиги ўзбек халқининг миллий ўзлигини англаши ва маънавий қайта тикланишининг ўсиши билан чамбарчас боғлиқ ҳолда жамиятни янгилаш, уни демократлаштиришга ундовчи зўр куч бўлиб хизмат қилмоқда. Бу республиканинг жаҳон ҳамжамятига қўшилиши учун қулай шарт-шароит яратмоқда» [5, б. 72].

Республикаимизда энг аввало, соғлом диний маърифатни юксалтириш, диний ўқув юртлари фаолиятини ривожлантиришга катта эътибор қаратилди. Чунончи мустақилликкача фақат иккита исломий диний ўқув юрти (Тошкент ислом институти ва «Мир Араб» мадрасаси) бўлган бўлса, ўтган йиллар давомида уларнинг сони 10 тага етди. Бошқача айтганда, Имом ал-Бухорий номидаги Тошкент ислом институти, Бухородаги «Мир Араб», Тошкентдаги «Қўқалдош», Қорақалпоғистондаги «Муҳаммад Беруний», Намангандаги «Мулла Қирғиз», Хоразмдаги «Фахриддин ар-Розий», Андижондаги «Сайид Мухйиддин Махдум», Қашқадарёдаги «Хожа Бухорий», Тошкентдаги «Хадичаи Кубро» ва Бухородаги «Жўйбори Калон» хотин-қизлар ўрта махсус ислом

билим юртларидан иборат яхлит диний таълим тизими яратилди, Давлат таълим стандартлари ва ўқув режаси асосида ўқитиш жорий қилинди. Содда қилиб айтганда, ўқув юртларида диний ва дунёвий таълимнинг узвийлиги таъминланди.

Истиқлолнинг илк йиллариданоқ миллий қадриятларимиз, бой тарихий илмий, маданий меросимизни тиклаш борасида тизимли ишлар амалга оширилмоқда. Бу борада, жумладан, 1996 йилда халқаро «Олтин мерос» хайрия жамғармаси ташкил этилди. Жамғарма олдига халқимизнинг миллий ва маънавий меросини намуналарини излаб топиш, уларни тадқиқ этишни йўлга қўйиш, улардаги эзгу ва бунёдкор ғояларни жаҳон миқёсида кенг тарғиб-ташвиқ этиш мақсад қилиб қўйилди.

Маълумки, Республикамизда Бухоро, Самарқанд ва Насаф ҳадисшунослик мактаблари мавжуд бўлиб, улар ислом оламида юқори мавқега эга бўлганлар. Бу борадаги изланишлар келгуси авлоднинг улуғ аجدодлари билан ҳақли равишда фахрланишига асос бўлади.

Ушбу йўналишда «Олтин мерос» жамғармаси томонидан салмоқли натижалар қўлга киритилмоқда. Хусусан, ҳозирга қадар жамғарма томонидан 100 босма табоқдан ортиқ тарихий асарлар, 100 босма табоқ атрофида турли мавзуларда чиқишлар, 22 номда буклетлар тайёрланиб, чоп этилгани, шунингдек, ўнлаб та зиёратгоҳ ва қадамжо илмий тарзда ўрганилгани, уларнинг манбалари топилиб, китобларга, Интернетга киритилган [7].

Ислом конференцияси ташкилотининг Таълим фан ва маданият масалалари бўйича Халқаро Ислом ташкилоти (ISESCO) томонидан Тошкент шаҳри 2007 йилда ислом маданияти пойтахти деб эълон қилиниши халқимизга хос юксак диний маданиятнинг умумжаҳон миқёсида эътироф этилганининг яна бир тасдиғи бўлди. Айни пайтда, улкан аҳамиятга эга бўлган бу воқеа мустақил Ўзбекистон маданий ҳаётида ўчмас из қолдирди. Президентимиз Ислом Каримов томонидан ушбу воқеага «ўзбек халқининг ислом маданиятига қўшган бекиёс хиссасининг юксак эътирофи» деб таъриф берилди.

Ўзбекистон Республикаси пойтахти Тошкентга 2007 йилда Ислом маданияти пойтахти мақомининг берилиши билан боғлиқ нуфузли тadbирлар, учрашувлар, интервью ва турли чиқишлар хорижий мамлакатларнинг Тошкентдаги дипломатия ваколатхоналари ҳамда халқаро ташкилотларнинг раҳбарлари томонидан қизғин шарҳланди. Зеро, Тошкентда «Жаҳон маданияти ёдгорликлари» рўйхатига киритилган Усмон қуръони ҳамда бир қанча

бошқа ноёб тарихий манба ва адабиётлар сақланмоқда. Бароқхон, Қўкалдош мадрасалари, Қафқол Шоший, Шайх Хованд Тохур, Юнусхон, Занги ота каби ёдгорлик мажмуалари бинолари асраб-авайлаб келинмоқда. Ислом конференцияси ташкилотининг Таълим, фан ва маданият фонди – ISESCO томонидан 2007 йилда Тошкентга Ислом маданияти пойтахти мақомининг берилишининг асосий сабабларидан бири ҳам мана шу омил билан белгиланади. Айни пайтда, пойтахтимизнинг бундай юксак мақомга лойиқ топилгани кўп асрлардан буён мусулмон маданияти тарихида асосий ўринлардан бирини эгаллаб келаётган Бухоро, Самарқанд, Хива каби шаҳарларимиз маданий мазмунининг янада бойишига замин яратди.

Ўзбекистон шаҳарлари ислом дини ва маданияти билан чамбарчас боғлиқ бўлган кўплаб меъморчилик ёдгорликлари билан дунёда ном таратган. Қадимий Бухоро ва Самарқанд шаҳарлари ҳам Тошкент билан бир сафда жой олишга сазовор эканини тантанали йиғилишда қатнашган нуфузли меҳмонлар, конференция иштирокчилари таъкидлаб ўтгани, кўпчиликка маълум.

Бундан ташқари, Ислом конференцияси ташкилотига аъзо давлатлар томонидан Тошкентга Ислом маданияти пойтахти мақомининг берилиши Ўзбекистон раҳбарияти томонидан буюк ислом алломалари ва мутафаккирларининг бой маданий ва маърифий меросини тиклаш ва асраб-авайлашга қаратилган саъй-ҳаракатларнинг амалий натижаси эканини ҳам таъкидлаш жоиз.

Сирасини айтганда, халқимиз онгида минг йилликлар мобайнида шаклланган бағрикенглик ҳамда юксак илму-маърифат анъаналари бугунги кунда конфессиялараро соғлом мулоқотни барқарорлаштириш, динийлик ва дунёвийликнинг ҳамоҳанглигини таъминлашга мустақкам замин бўлиб хизмат қилмоқда.

Библиографик рўйхат

1. Виждон эркинлиги ва диний ташкилотлар тўғрисида (янги таҳрири). Ўзбекистон Республикасининг Қонуни // Ўзбекистон Республикаси Олий Мажлисининг Ахборотномаси, 1998 й.
2. Каримов И. А. Оллоҳ қалбимизда, юрагимизда: «Туркистон-пресс» ахборот агентлиги мухбирининг саволларига жавоблар. – Тошкент : «Ўзбекистон», 1999.
3. Каримов И. А. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари // Хавфсизлик ва барқарор тараққиёт йўлида. 6-жилд. – Тошкент: «Ўзбекистон», 1997.
4. Сирожиддинов Ш. Бағрикенглик – динларнинг маърифий асоси. – Тошкент: «Тошкент ислом университети нашриёт-матбаа бирлашмаси», 2010.

5. Хўжамуродов И. Р., Якубов Ю. М. Ислом: жамият ва шахс. – Тошкент : Фалсафа ва ҳуқуқ институти нашриёти, 2007.
6. Ўзбекистон Республикасининг Конституцияси. – Тошкент : Ўзбекистон, 2013.
7. Қалбимиздаги енгилмас куч. URL: <http://qashqadaryogz.uz/cgi-bin/main>. (мурожаат этилган сана: 17.03.2014).

ТОЛЕРАНТНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОГО УРЕГУЛИРОВАНИЯ КОНФЛИКТОВ И КОНФЛИКТНЫХ СИТУАЦИЙ У АБХАЗОВ

**М. Л. Кулова, кандидат исторических наук
Северо-Кавказский государственный институт искусств,
г. Нальчик, Республика Кабардино-Балкария, Россия**

Summary. The paper presents the main conclusions of the research on the history and features of forming of ethnic and inter-confessional tolerance among the Abkhazians and other nations of modern Abkhazia.

Keywords: Abkhazian population; confessionality; emigrant policy; tolerance.

Своеобразие проявления толерантности и поликонфессиональности в этнической культуре у абхазов подтверждается многочисленными фактами самоуважения, уважительного отношения к природе (земле, растительному, животному миру, воде) и небесным светилам (солнцу, луне, звездам), представителям своего этноса, другим («чужим») народам и их культуре.

Об этом свидетельствуют материалы наших полевых исследований толерантных аспектов понимания абхазами конфликта между «своими» и между «своими» и «чужими», понимания конфликтной ситуации, светского и религиозного способов урегулирования и предотвращения конфликтов.

В процессе исследования этой проблемы были использованы данные конфликтологии, политологии, антропологии и этнологии, поскольку они дают возможность выявить особенности традиционного понимания конфликта, определить его смысл и содержание, выявить как общие, присущие всем народам, так и свойственные только абхазскому этносу особенности.

Абхазский народ выработал специфичные, характерные только для него отношения к конфликту. К примеру, действие, которое у некоторых народов считается нормой, у абхазов могло спровоцировать конфликт. Такими специфичными обстоятельствами для абхазов могут стать различные нарушения общественных канонів, этикета [1], например формы приветствия, приглашения

и обслуживания (услуги) гостя, способы передачи ножа или кинжала, способы отрезания мяса во время застолья и т. д.

Известно, что совместное проживание большой группы людей, с одной стороны, обеспечивает их безопасность, взаимопомощь, взаимосохранение и т. д., но с другой – внутри этой группы нередко возникают различного рода конфликты. Любое общество ни в прошлом, ни в настоящем не в состоянии полностью избежать конфликтов, но в то же время люди всегда пытались и сейчас стараются их число минимизировать. Абхазский народ, который в силу своего исторического развития вынужден был с давних пор защищать свою землю, бороться за самосохранение, выработал особые формы не только разрешения конфликтов, но и способность избегать их. Не случайно по этому поводу исследователи XIX – начала XX в. писали, что «абхаз по своей природе менее склонен к преступлениям» [2]. Конфликты, возникающие в абхазском обществе, как в историческом прошлом, так и сегодня, можно разделить на три группы, которые в свою очередь подразделяются на подгруппы. К ним относятся известные в народе и научной литературе группы:

Первая группа

Межличностные, или так называемые малые конфликты (т. е. когда в конфликт вовлечено небольшое количество людей):

1. Конфликты между отдельными людьми.
2. Конфликты внутри семьи.
3. Конфликты, возникающие между соседями, когда в них вовлечены лишь некоторые представители этих семей.

Вторая группа

Межфамильные (клановые) конфликты:

1. Конфликты между соседями (когда в них вовлечены все представители противостоящих семей).
2. Конфликты между отдельными патронимиями одной фамилии.
3. Конфликты между отдельными патронимиями разных фамилий.
4. Конфликты между фамилиями.

Третья группа

Общественные конфликты:

1. Внутриобщинные.
2. Межобщинные.
3. Конфликты между регионами или акыта (селами).
4. Межэтнические.
5. Межгосударственные.

Перечисленные группы и подгруппы конфликтов не являются чем-то застывшим и могут переходить от одного состояния к другому и обратно. То есть мелкий, вовремя не остановленный конфликт мог перерасти в крупный – массовый, а в случае удачного урегулирования или стечения обстоятельств мог быть и локализован. Ссылаясь на вышесказанное, мы можем выделить те конфликтогенные факторы, которые могли вызвать конфликты. Объектами конфликта могли быть недвижимое имущество, представления о чести и долге и др.:

1. Земля и недвижимое имущество (продажа, распределение, захват и т. д.).
2. Горные пастбища (границы, плата за пользование).
3. Скот (скотоводство, конокрадство, присвоение или убийство скота). (Противоправные действия, могущие вызвать конфликт в зависимости от ситуации.)
4. Грабеж (различные формы присвоения чужого с применением насилия).
5. Воровство (различные формы кражи имущества).
6. Спор (дискуссия с нецензурной бранью в адрес другой стороны).
7. Распределение имущества (при разводах и разделах семьи).
8. Драка (любой формы и содержания, оскорбляющая личность).
9. Избиение (особенно палкой).
10. Несоблюдение или сознательное искажение традиции и обычаев.
11. Измена (родине, интересам общества, семье, фамилии и т. д.).
12. Недопонимание, непослушание.
13. Доносительство.
14. Обман (ложь любой формы).
15. Отказ от выплаты долга.
16. Развод супружеской пары (недостойное поведение одной половины по отношению к другой).
17. Супружеская измена.
18. Проституция.
19. Изнасилование.
20. Умыкание девушки, особенно чужой невесты.
21. Обнажение частей тела (вне пределов этикета и обряда).
22. Кровосмешение.
23. Отказ невесты от слова, данного жениху.
24. Отказ жениха от невесты.
25. Недостойное поведение в обществе.

26. Оскорбительный тон и нецензурная брань по отношению к родителям (особенно в адрес матери на абхазском языке) и старшим.

27. Ранение (случайное или умышленное).

28. Убийство (случайное или умышленное).

29. Социально неравные браки (в прошлом).

30. Дополнительные незаконные повинности (в прошлом).

31. Рождение ребенка вне брака.

32. Борьба за власть (на местах и в верхах).

33. Святотатство и богохульство.

34. Посягательство на жизнь признанного народом лидера, руководителя и регулятора конфликтов и членов его семьи.

Как отмечалось выше, в перечень основных подсистем абхазской этнокультурной системы апсуара-абхазство – абхазского этноса – входит «Цасым» (не обычай), т. е. все запреты светского (не положено, нельзя) и религиозного характера (грех происхождения).

Например, основными из десятков подсистем комплекса «Цасым» являются следующие запреты:

1. Преступное отношение к своей родине «Апсны» – Абхазии:

– измена, предательство;

– неучастие в ее защите от врагов;

– проявление черт, не подходящих людям «Апсны» и т. д.

2. *«Амахагара» – кровосмешительство, надругательство, святотатство над своей кровью* (в народном представлении носителя сознания и высших моральных качеств):

– вступление в брак или половую связь с представителем фамилии отца, матери, бабушек и прабабушек и т. д.;

– убийство.

3. Оскорбительное отношение к чужому человеку, прежде всего к слабому:

– убийство женщины, если даже она из кровных врагов;

– отказ хоронить тело убитого врага;

– оскорбление и унижение слабого и неравного человека;

– отказ в помощи;

– отказ принимать в гости;

– отправление естественных надобностей около кладбищ и могил;

– вкушение плодов деревьев, выросших на могиле и т. д.

4. Неуважительное отношение к живым «псы зхоу» (с душой):

– обнажение своего тела перед небом – богом «Анцва» и его помощниками) в священных лесах, горах;

- захоронение тела покойника в горах на пастбищах и зоне сидения «аныхатвара» (обитания святылищной силы Аныха);
- убийство, подкравшись, диких животных, породу (вид) которых охотник видит впервые;
- вхождение в лес с обнаженным лезвием топора или кинжала;
- показывание ножа жертвенному животному;
- появление женщин в горах и на пастбищах вообще, особенно в те дни, когда у них женская болезнь (критические дни, месячные);
- произнесение имен божеств и пение культовых песен вне специальных молений, прежде всего произнесение имени святылищной силы Аныха и т. д.

Несоблюдение указанных в «Цасым» запретов (табу) также является причинами конфликтов. Поэтому они и всё вышеперечисленное могли рассматриваться и разбираться советами, состоящими из объективных и уважаемых людей. Во всех случаях комплекс толерантных понятий, особенно «Цасым» (не обычай, грешно), оказывал заметное влияние, даже на обычай кровной мести, и поэтому в Абхазии «он не имел таких пагубных последствий, как между другими горскими племенами» [3].

Враждующие абхазы, как обидчик, так и пострадавший, согласно традиционной толерантной культуре, обязаны были придерживаться определенных норм поведения. Так, например, вступивший на путь кровной мести ни при каких обстоятельствах не позволял себе добиться желаемого любым способом. В традиционной этнической культуре абхазов считалось недостойным мстить врагу, когда он не готов или не в состоянии активно защищаться.

По воззрениям абхазов, неудачным временем для мести являлось:

- 1) время сна или отдыха;
- 2) время еды;
- 3) время отправления естественных надобностей;
- 4) время купания;
- 5) время, когда, волею судьбы, враг становится гостем;
- 6) время, когда кровник не при оружии или не в состоянии достойно противостоять.

Полевые этнографические материалы позволяют к перечисленным «неудобным временам» добавить ситуации, когда кровник:

- хоронит близкого человека;
- совершает моление;
- находится на пастбище в горах, пасет скот;

- оказался на территории места сидения «аныхатуара» (святилищной силы Аныха);
- оказался на месте, особо почитаемом народом святилища Аныха;
- находится на глазах у детей и женщин.

Особенными были у абхазов формы и место разбирательства, способы урегулирования и предотвращения конфликтов, на основе главнейших требований человечности – толерантности, состава и количества избранных народом судей. Все судебные разбирательства, равно и предъявление иска, производились в устной форме. Устная форма проведения судебных разбирательств (совета старейшин) предъявляла всем его участникам, особенно медиаторам, требования обладания особыми способностями и феноменальной памятью. Медиатору, независимо от времени рассмотрения и характера дел, необходимо было помнить всё до мельчайших подробностей.

Однако чтобы быть приглашенным в народный суд, недостаточно было обладать отличной памятью. В первую очередь, медиатор должен был быть в возрасте, хорошим семьянином, а также он и его семья должны были соблюдать все обычаи и традиции своих предков. Он должен был быть уважаемым, честным, порядочным, авторитетным, неподкупным, знать до мельчайших деталей принципы традиционного судопроизводства, быть дипломатичным, уметь говорить и убеждать оппонентов. «Избранные медиаторы перед святыней (аныха) давали клятву в том, что будут разбирать конфликты по справедливости, согласно обычно-правовым нормам» [4].

Заседания традиционного суда обычно проходили под тенью больших деревьев или же на территории внутри ограды древнейших построек, которые абхазы называли «адоурта», т. е. место заседания суда, совета старейшин.

Каждая община имела особо почитаемые места, где они проводили как судебные разбирательства, так и общенародные сходы. Суд собирался в местах, считавшихся у абхазов священными [5].

Конфликтующие располагались слева и справа от старейшин на таком расстоянии, чтобы не было слышно в одном лагере то, о чём говорят в другом.

Перед началом судебного разбирательства судьи брали от конфликтующих и их поручителей слово, что они согласятся с любым решением, которое вынесут судьи. Как бы ни был сложен конфликт, отказ пострадавшей стороны передать дело суду

не допускалось, посредники настаивали на своем. Обращаясь к пострадавшим, чтобы те не чувствовали себя оскорбленными, они старались убедить, что «присудят им то, что присудили бы себе». Нередко ораторы обращались к пострадавшим от имени народа – «ажулар», т. е. фамильных (титулованных) людей.

Добившись от пострадавшей стороны готовности к примирению, посредники незамедлительно совершали обряд примирения конфликтующих сторон путем установления между ними искусственного родства (названные брат или сестра, воспитание – аталычество). Согласно традиционной культуре абхазов, обычно роль воспитателя при таких ситуациях брала на себя виновная сторона. Но бывали случаи, когда виновная сторона по своему социальному положению стояла выше, тогда пострадавшая сторона брала на себя роль воспитателя.

При урегулировании конфликта, в случае отсутствия грудных детей или нежелания пострадавшего отдать ребенка на воспитание, стороны проводили тот же обряд усыновления, но уже без участия младенцев. Этот обряд примирения абхазы называют «аюнадара» (ввод в дом).

Медиаторы простили любые неуправляемые последствия конфликта. Посредники в процессе переговоров по урегулированию конфликта параллельно изучали характер представителей обиженной стороны, прогнозировали их поведение в экстремальных ситуациях и, только будучи уверенными в успехе, принимались за дело. В числе других мер по принуждению к миру выделяются: героическое (рыцарское) поведение; траур – вхождение в состояние скорби; магическая сила слова; счастливая случайность; хлеб-соль и др.

В связи с этим заметим, что особую ценность представляет стихотворение «Праздник совместного приема пищи» абхазского поэта, ученого историка, этнолога, культуролога, видного общественного деятеля Турции Омара Байрамовича Беигуаа (1901–2001) [6].

Значительную научную ценность представляет стихотворение О. Б. Беигуаа «Как наши отцы через Анчвана Цыуына первыми создали человечность» [7], где он использует слово «Анчваны» в изначальном смысле – значении имени монобога абхазов, абазин и убыхов Анцва.

О. Б. Беигуаа впервые использует слово «Анчваны» в изначальном значении «Бог» в древнеабхазском (абазино-абхазском) языке. А самое главное, называет забытое современными абазинами, абхазами и убыхами имя Цыуына – богини человечности

«ауаюра» и человечности «ауаюшвара». Показывает формирование и развитие понятия «ауаюшвара» – человечности – у отцов (предков) современных абхазов, начиная с кочевого периода («Нымха хчIвара»), затем во время оседлости («НханцIыра») и на всех других этапах истории.

Данные замечания О. Б. Беигуаа остаются актуальными и для современной Абхазии. Наряду с традиционными праздниками абхазы и другие народы Республики Абхазия отмечают и новые праздники, которые возникли после распада СССР, главными из которых являются 30 сентября – День Победы (30.09.1993 г.) и День Признания (Россией. – М. К.) независимости Республики Абхазия (28.08.2008 г.) [8].

Новые праздники в Республике Абхазия завершаются многочисленными банкетными столами, традиционными совместными приемами пищи и поддержкой тостов-молитв тамады.

В связи с этим заметим, что в прошлом любое примирение обязательно завершалось церемонией совместного приема пищи. Особую знаковую функцию в примирении играет хлеб-соль. И современные банкетные столы, совместный прием пищи, и поддержка тостов-молитв тамады были объединяющими и сплачивающими многонациональное население Республики Абхазия и многочисленных представителей народов братских дружеских городов Российской Федерации, а также многих добровольцев-защитников Абхазии, их близких родственников с Юга России и из республик Северного Кавказа [9]. Согласно обычно-правовым нормам, в традиционной системе судопроизводства применялись такие методы наказания преступника, как: ostracism (изгнание или отчуждение); временное лишение свободы, изгнание в крепость или в специально плетеное однокамерное сооружение (иной раз где придется – в амбар, сарай) или другое хозяйственное строение, заковывание в цепи, привязывание к дереву; выставление в любое время года на обозрение (при этом летом обмазанного медом); скотокрада, облаченного в шкуру зарезанной скотины, водили напоказ по проселочной дороге. Прибегали также к сбриванию или отрезанию усов и бороды; выводили, бывало, преступника на проселочную дорогу верхом на осле, задом наперед. Женщину, уличенную в супружеской неверности, стригли наголо; нередко преступника приводили и сейчас приводят со связанными руками к обиженной стороне; практиковалась продажа преступника, выплата пени за кровь умышленно убитого. В прошлом и сейчас за убийство по неосторожности и случайности

все расходы, связанные с похоронно-поминальными обрядами, несли и несут виновный и его родственники [10].

Самым строгим наказанием преступника являлся остракизм, т. е. изгнание или отчуждение преступника из общества.

Подвергнуть преступника остракизму могли соседи, односельчане или однофамильцы.

Такие преступники, покидая свою общину, старались выбрать местом нового жительства более отдаленные сёла Абхазии или вообще переезжали в соседнюю Грузию или на Северный Кавказ. Да и сами общинники могли препятствовать поселению преступника в близлежащих селах.

Все формы наказания определялись и исполнялись в пределах абхазской этнокультурной системы апсуара, где на первом плане толерантное человеческое отношение к наказываемому, независимо от сословной принадлежности. В традиционной толерантной культуре абхазов не была известна смертная казнь как метод наказания преступника. «Смертная казнь не существует в Абхазии», – писал Ф. Торнау, касаясь этого вопроса [11].

Конечно, в абхазском фольклоре встречаются факты прилюдного публичной смертной казни через повешение. Однако если становилось известно о невиновности приговоренного, то казнь отменялась [12]. В заключение заметим, что во всех формах урегулирования конфликтов и наказания виновного абхазы проявляли «свойственные им черты – поддерживать ближнего». Они никогда не рукоплещут победе властного, сильного над слабым – беззащитным, а потому абхаз считает за измену своей культурной традиции, если, увидев двух ссорившихся или дерущихся с оружием в руках, какой бы они нации ни принадлежали, не бросится разнимать их [13]. Такое человеколюбие и человечность и есть основа основ толерантной культуры абхазов, понимания проблем урегулирования конфликтов и предотвращения конфликтной ситуации.

Библиографический список

1. Авидзба В. В. Традиционный суд и судопроизводство абхазов в конце XVIII – первой половине XIX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Сухум : АИГИ им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, 2008. – С. 9.
2. Апхацава С. Внутреннее управление древней Абхазии // Сухумский листок. – Сухум, 1912. – № 196.
3. Завадский Ф. Абхазия и Цебельда // Кавказ. – Тифлис, 1867. – № 60; Авидзба В. В. Указ. соч. – С. 12–14.
4. Авидзба В. В. Указ. соч. – С. 16.

5. Аверкиев И. С северо-восточного побережья Черного моря // Абхазия и абхазы в российской периодике. – Сухум, 2005. – С. 196.
6. Беигуаа О. Б. Голос абхаза из Стамбула. Стихи. – Сухум : Алашара, 1990. – С. 121–122.
7. Там же. С. 44–46.
8. Авидзба М. Р. О новых праздниках народов современной Абхазии // Алиевские чтения: научная сессия преподавателей и аспирантов КЧГУ им. У. Д. Алиева : мат-лы науч. сессии. В 2 ч. – Ч. 1. – Карачаевск : КЧГУ, 2010. – С. 196–197.
9. Барцыц М. Выход из конфликта в традиционном правосознании // Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе : мат-лы грузино-абхазской конф. Март, 1995 г. – Сочи – Ирваин, 1999. – С. 36.
10. Инф. Трапш Н. А. 87 лет, с. Приморское Гудаутского района.
11. Торнау Ф. Воспоминания кавказского офицера. – Нальчик, 1994. – С. 55.
12. См.: Абхазские народные песни и сказы / сост. И. Е. Кортуга. – Сухум : Абгиз, 1956. – 159 с.
13. Басария С. П. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении : пособие для 8–9 кл. общеобраз. школ, лицеев, колледжей. – 2-е изд. – Сухум : МО, 2003. – С. 73.

ФОРМЫ БРАКА КАРАЧАЕВЦЕВ В XIX – В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

**А. Н. Болурова, кандидат исторических наук, доцент
Карачаево-Черкесский государственный университет
имени У. Д. Алиева, г. Карачаевск, Республика
Карачаево-Черкессия, Россия**

Summary. This article considers the main forms of a marriage at Karachays in XIX – at the beginning of the XX centuries. Mountain customs and orders in marriage only among feudal lords were strictly observed. The author describes evolution of institute of bridewealth, as product of social development. Forms of bridewealth weren't constants, depending on the arrangement they that went down that raised.

Keywords: Karachays; family; marriages; estates; courtship; ceremony; marriage ban; bridewealth.

Семейно-брачные отношения народов Северного Кавказа были обусловлены общественно-экономическими условиями жизни народа, семья развивается по мере того, как развивается общество и подвергается в процессе его исторического развития определённым изменениям. Поэтому изучение семьи, представляющей собой первичную социальную ячейку общества, даёт возможность проследить особенности исторического развития народа [8, с. 118].

Порядок заключения брака и свадьба у высшего и низшего сословий карачаевцев во многом отличались. В высшем сословии брак заключался по расчёту, преследовалась цель получить калым побольше. У жениха и невесты очень редко спрашивали их согласия на брак. Богатые отдавали своих дочерей только в состоятельные семьи (къарыулу юйдеги). Сильными были также сословные ограничения браков. Князья (бии) считали ниже своего достоинства вступить в брак с представителями узденской фамилии. Точно так же уздени, за редким исключением, не рождались с кулами [6].

В XIX веке в брачных отношениях карачаевцы придерживались и религиозных мотивов. С принятием ислама браки с представителями других национальностей несколько ограничались. Тем не менее, среди карачаевцев было немало семейных браков между карачаевцами и соседними народами. В особенности княжеские фамилии рождались с кабардинцами, абхазами, абазинами, ногойцами, сванами, осетинами. Об этом повествуют генеалогические предания.

У карачаевцев существовало несколько форм заключения брака:

1. Брак по сватовству, при котором семьи брачующихся предварительно договаривались. Сюда относились:

- а) браки путём сговора уплаты калыма;
- б) левират и сорорат;
- в) брак обменом невестами;

2) тайные браки или браки путём похищения. Здесь различались:

- а) насильственное похищение «къачырыу»;
- б) мнимое похищение или брак «бегом» (джашыртын).

Сговор был также в нескольких формах. Практиковались похищения малолетних детей, находившихся в колыбели, а иногда даже ещё не родившихся («ауз бла бир-бирине сёз бериу»). Обе эти формы были тесно связаны «колыбельным» браком. В старину часто бывали такие случаи, что два хороших приятеля ещё в детстве обручали своих малолетних детей с целью породниться; даже и теперь в Карачае встречаются люди обоего пола, которые были обручены в детстве родителями [4, с. 10].

К числу пережиточных форм брака следует отнести так называемый брак «тул той». Левират или деверство (брак вдовы с братом покойного мужа) проявлялось в том, что после смерти мужа вдова оставалась в семье умершего мужа, поскольку за неё был заплачен калым, и выходила замуж за девера – неженатого

брата мужа или его родственника. Встречалась и такая форма левиратного брака: если жених умирал до свадьбы и девушка оставалась засватанной в доме отца, а калым уже был выплачен, то на ней мог жениться брат умершего жениха. Горцы руководствовались одним понятием: вдова – «собственность семьи покойного, которая должна перейти к оставшимся после его смерти членам двора» [3, с. 239].

Частыми были случаи женитьбы двух родных братьев на единоутробных сёстрах (эки эгеч эки къярнашда). Особую форму заключения брака представлял так называемый обменный брак. В таких случаях семьи обменивались дочерьми, выдавая их замуж за сыновей другой стороны, или же один из них отдавал дочь за сына другого, а тот отдавал свою сестру за брата первого [7].

Одной из древних форм брака в прошлом было умыкание («къызыны къачырыу»). Похищение девушки с целью вступления в брак вызывалось в первую очередь опасением безуспешности попыток положительного решения вопроса мирным путём, или же ввиду отказа девушки от своего обещания выйти замуж, а иногда если у засватавшего девушку не хватало средств на уплату калыма и слишком оттягивали время свадьбы. Чаще всего тайный увоз совершался с согласия девушки путём подкупа окружающих её женщин и при содействии похитителя [9, с. 44].

Несмотря на строгое преследование законом, практиковалось также, хотя и не широко, насильственное похищение девушек без согласия её родителей и её самой. Обычно жених прибегал к похищению в том случае, когда был уверен, что его родственники, будучи влиятельными людьми, поддержат его. Неудачное похищение и возвращение невесты её родственникам рассматривалось как позор для жениха и его родных. С другой стороны, похищение девушки считалось оскорблением для её родных и унижением достоинства девушки. Поэтому в возникший на этой почве конфликт втягивался широкий круг родственников и сородичей обеих сторон, которые прилагали все усилия для успокоения родственников невесты. В первую очередь доверенные лица стремились выудить согласие девушки на данный брак, так как, по народному воззрению, девушка однажды «сйорелген» – («увезённая») на всю жизнь теряла честь. Поэтому в большинстве случаев увезённая и припрятанная девушка сама уже редко соглашалась вернуться к родителям домой, так как считала себя «опозоренной». Многократные визиты и переговоры заканчивались примирением сторон, а жених сверх калыма платил

ещё пеню за позор. В противном случае возникала вражда, приводившая к тяжёлым последствиям [10, с. 15].

Основной же формой создания семьи являлись браки, совершаемые по свободному соглашению вступающих в него и их родителей, основанные на обычном праве с неременной уплатой калыма. Первоначально в Карачае калым уплачивали не семье или отцу, воспитателю девушки, а целой родовой группе – «къяуму», к которой она принадлежала, а позднее – более узкому кругу родственников – «атаулу» и, наконец, семье девушки «къыз юйне».

В условиях господства патриархально-феодальных отношений и фактического преобладания малой семьи калым приобрёл огромное значение, потому что служил прямым отражением развития собственнических отношений. Сохранению калыма способствовало не только натуральное хозяйство, но и надстройка в виде обычного права, нравов, религии и т. д. Несмотря на распад патриархальной семьи, разложение натурального хозяйства и внедрение товарно-денежных отношений, в Карачае вплоть до победы советской власти не наблюдалось каких-либо признаков отмирания калыма. Согласно замечанию Н. П. Тульчинского, в горской среде не замечалось «стремления уничтожить неестественного обычая или, по крайней мере, уменьшить размеры его, напротив, с каждым годом этот обычай крепнет, и величина калыма обнаруживает повышательное движение» [2, с. 16].

Различные источники дают сведения, указывающие на эволюцию института калыма как продукта общественного развития, а также разноречивые данные о его размерах. Формы калыма не были постоянными. В зависимости от договорённости сторон, они то повышались, то понижались.

Выдача девушки без калыма считалась позором для её семьи и рода. По сведениям конца XIX века, в Карачае размер калыма для знати колеблется от 1500 до 2000 рублей, а для низких слоёв от 300 до 350 рублей. Калым за вдову выплачивался вдвое или втрое меньше, чем за девушку.

В. М. Сысоев отмечал, что «по шариату калым не должен превышать 300 руб., но богатые платят по своему состоянию». Древние предки карачаевцев не знали обычая уплат калыма, и он привился им уже под влиянием магометанства. Этот обычай настолько укоренился, что от калыма не избавляет жениха и похищение невесты [3, с. 240].

Уплата калыма для бедной семьи было делом чрезвычайного трудным. Немало крестьянских семей доходило до грани

разорения в результате больших свадебных расходов. Обременительность этих расходов особенно тяжело отражалась на положении батраков, наёмных пастухов. Некоторые из них так и оставались до конца своих дней неженатыми, не успев скопить средства для уплаты калыма. Из-за трудности уплаты калыма сплошь и рядом можно было видеть супружеские пары, в которых муж был старше жены на 15–20 лет [5].

Бывало и так. Родители хотели выдать свою дочь за человека, который нравился им, и дочь давала на согласие, чтобы не обидеть их, но сама любила другого. Тогда девушка могла договориться со своим возлюбленным, чтобы он похитил её. Совершившееся дело старались уладить калымом. Со стороны похитителя приходили старшие в роли сватов к родителям девушки, которые вынуждены были помириться и взять калым, потому что замужество дочери без калыма считалось позором. Иногда такое похищение кончалось кровной враждой, а в некоторых случаях родители девушки требовали штраф. Если парень из бедной семьи похищал девушку из княжеской по её согласию и их удавалось поймать, то они несли суровое наказание, их могли даже убить. Если похищение удавалось организовать удачно, то парень и девушка уходили к соседним народам. Это для них было единственным спасением [1, с. 67].

Таким образом, одну из древнейших форм заключения брака представляет похищение или умыкание женщин. Во многих уголках Кавказа этот первобытный способ практикуется и теперь, в других – он постепенно исчез из житейского обихода, в таких случаях воспоминанием о некогда существовавшей форме брака служат некоторые свадебные обычаи. Отдельные элементы такого брака сохранились в пережиточной форме до наших дней.

Библиографический список

1. Батчаев В. М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. – Нальчик : Эльбрус, 1986.
2. Гарданов В. К. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известных европейских авторов XIII–XIX вв. – Нальчик : Эльбрус, 1974.
3. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. – Черкесск, 1978.
4. Кудавев М. Г. Карачаево-балкарский свадебный обряд. – Нальчик : Эльбрус, 1988.
5. Полевой материал автора. Темирболатов Назир, 1938 г. р. Записано в а. Карт-Джурт, август 1999 г.
6. Полевой материал автора. Акбаева Земфира, 1936 г. р. Записано в г. Карачаевске в 2000 г.

7. Полевой материал автора. Текеева Хузай, 1933 г. р. Записано в а. Уччулан в 2000 г.
8. Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. – М. : Наука, 1983.
9. Свадебная обрядность у народов Карачаево-Черкесии: традиционное и новое. – Черкесск, 1988.
10. Шаманов И. М. Брак и свадебные обряды карачаевцев в XIX – начале XX в. // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. – Черкесск, 1979.

РЕФОРМАТОРСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ТУРКЕСТАНЕ

**С. С. Агзамходжаев, доктор исторических наук, профессор
Ташкентский исламский университет,
г. Ташкент, Узбекистан**

Summary. In this article described development of ideology of reformist movement in Turkestan in the beginning of the 20th century. On the basis of historical documents set of socio-political views of jadids, who the patriotic activity in conditions of colonial Turkestan promoted activization of liberation movement is shown, to awakening of national consciousness of wide broad masses, influenced to no small degree formation national democratic organizations and societies among indigenous population.

Keywords: reforming movement; jadids' ideology; jadidism; education; new method schools; national intelligentsia; national press; modernism in Islam; freedom; independence.

Движение за обновление и реформацию общества, которое вошло в историю под названием «джадидизм», явилось одним из видных общественно-политических движений прошлого, способствовавших росту национального самосознания и сыгравшим существенную роль в становлении и развитии национально-освободительной идеологии в Туркестане. Участники этого реформаторского движения назывались джадиды, то есть те, кто был сторонником нововведений. Движение джадидов выражало наиболее прогрессивное направление в сложном переплетении политических сил Туркестанского общества конца XIX – начала XX столетия. Оно базировалось на мировых гуманитарных и национальных ценностях, отвечало назревшим потребностям общественного развития и кровным интересам коренного населения края.

Джадидизм возник на переломном этапе общественного развития центрально-азиатского региона. Осознание национальными реформаторами глубины кризисного состояния колониального Туркестана, его возрастающее отставание от общемировых

процессов, повсеместное подавление свободолюбивых устремлений коренного населения, застой в духовной сфере явились побудительным толчком к рождению в их среде идей настоящего реформирования общества.

Однако реформаторское движение прошло сложный, исторически неоднозначный путь. Джадидизм стал ареной столкновения разных философий и мировоззренческих подходов к перспективам общественного развития. Оно внутренне дифференцировалось по ключевым вопросам общественного развития, и прежде всего в концептуальном осмыслении идеологии ломки базисных устоев колониализма.

На первом этапе участники движения не стремились к изменению всей сложившейся общественной системы. Приоритетной виделась задача модернизации духовной сферы. Созданием новометодных школ, организацией регулярного выпуска газет, изданием учебников и учебных пособий, особенно по естественным дисциплинам, пропагандой необходимости заимствования западной техники и технологии, использования достижений европейской культуры они подготовили почву для возникновения национального светского образования, обновления и обогащения духовной жизни, подъема национального самосознания.

Первые джадидские группы возникли в Туркестане в начале XX в. Наиболее видными его представителями стали люди, составившие костяк национальной интеллигенции: Махмудходжа Бехбуди, Мунаввар коры, Абдулла Авлоний, Убайдулла Ходжаев, Тошпулат Норбутабеков, Абдурауф Фитрат, Исмаил Обидов, Акобир Шомансур-заде, Саидахмадходжа Сиддики, Носирхон Тура, Обиджон Махмудов, Ашурали Зохири, Пулат Салиев и др.

Будучи людьми с чутким сердцем и просвещенным умом, инициаторы реформаторского движения с глубокой болью воспринимали исторический тупик, в котором оказался к тому времени их народ. Беспросветная нищета широких масс, находившихся под двойным гнетом как имперского, так и местного деспотизма, угрожающее отставание от экономически развитых стран мира, культурный регресс, застой мысли побуждали их искать действенные средства ускорения общественного прогресса.

В сложившихся условиях передовая мусульманская интеллигенция увидела в невежестве и непросвещенности народа главную причину социальной отсталости страны. Поэтому магистральный путь к решению назревших проблем представлялся

в просвещении. Вследствие этого на первом этапе в центре внимания джадидов оказалась задача реформы образования. Причем они не только теоретически обосновали необходимость проведения этой реформы, но и приложили активные усилия для осуществления своих идей на деле. Они открывали новометодные школы, библиотеки, читальные залы, писали учебники и учебные пособия. Одна из первых новометодных школ на территории края была открыта в 1898 году в Коканде Салохуддином домла. В том же году джадидская школа была открыта в Токмаке. В 1899 году Маннон коры в Ташкенте и Шамсиддин домла в Андижане поддержали это начинание.

С 1900 года в Туркестане последовательно расширяется сеть новометодных школ. Крупными центрами джадидских школ стали Ташкент, Самарканд и Коканд. Уже к 1910 году таких школ в Туркестане было создано около 50, причем в самых различных районах края [1].

Поначалу из-за неразработанности точно определенных программ обучения наблюдалось разнообразие в методике преподавания в зависимости от материальных средств и индивидуальных особенностей, степени подготовленности учителя, в одних учили только механическому чтению и письму, в других – разговорному языку, в-третьих же обучение проходило интегрально: учили чтение, письмо, разговор.

Другим направлением деятельности джадидов становится публичная пропаганда идей просвещения через средства массовой информации. Первой национальной газетой туркестанских джадидов явилась вышедшая в свет 27 июня 1906 года газета «Тараккий» («Прогресс»), которая редактировалась видным общественным деятелем Туркестана Исмаилом Обидовым. Наряду с «Тараккий» туркестанские джадиды начали издавать в Ташкенте другие газеты: в 1906 г. «Хуршид» («Солнце»), в 1907–1908 гг. – «Шухрат» («Слава»), «Туджор» («Купец»). Причем газеты «Хуршид» и «Шухрат» издавались и редактировались одним из видных лидеров джадидского движения в Туркестане Мунавваром коры Абдурашидхановым. Газета «Туджор» издавалась крупным ташкентским предпринимателем Саидазимбаем.

В дальнейшем в Туркестане появился еще ряд джадидских газет и журналов: «Осиё» («Азия»), «Самарканд», «Садои Туркистон» («Голос Туркестана»), «Садои Фаргона» («Голос Ферганы»), «Ойна» («Зеркало»), «Турон» и др. Большинство из них

были недолговечны, но они сыграли важную роль в распространении реформаторской мысли.

Если рассматривать в конкретно-историческом плане теоретические воззрения ранних реформаторов, то можно выделить несколько базисных положений, составивших доминанту всей последующей идеологии джа-дидизма. Во-первых, понимая, что прогрессивное развитие Туркестана невозможно без просвещения народа, приобщения широких масс к достижениям русской и мировой культуры, просветители справедливо полагали, что духовное освобождение должно идти параллельно с социальным избавлением от колониального гнета и тягостных повинностей. Центральное место в трудах реформаторов занимала критика колониально-феодалных политико-правовых институтов. В своих трудах они подвергали критике носителей власти, обличая такие проявления колониально-феодалного деспотизма, как незаконные и взяточничество, непосильные поборы. Джа-диды осуждали систему выборов представителей местной администрации колониального Туркестана, выражали протест против налоговой политики царизма.

Правда, многие проблемы общественного обновления в идеологии раннего джадидизма только обозначились. Тем не менее в обстановке колониального режима осуждающая критика просветителями сложившейся социальной практики, выдвижение ими идей о незаконности власти угнетателей явились важным шагом на пути становления идеологии национальной независимости.

Ускорение исторического прогресса начинатели джадидского движения органически увязывали с модернизацией ислама и формированием социально-экономических предпосылок создания цивилизованного рыночного пространства.

В отличие от многих просветителей Европы и России, джадиды не отвергали религию, не являлись атеистами. Наоборот, как и в наши дни, они выступили за сохранение ислама как необходимого фактора, способствующего объединению мусульман для достижения общественного прогресса, как средства воспитания народов края в духе высокой морали, патриотизма, дружбы, солидарности, консолидации их усилий в борьбе за выход из кризисного состояния. Джадиды сочли исламскую религию важнейшим средством духовного очищения. Но для этого, полагали они, она должна была сама очиститься от средневековой схоластики.

Модернизация ислама виделась джадидам в овладении достижениями науки и передовой технологии, в тесном единстве

плодоносных заветов первоначальной мусульманской религии с учетом современных реалий. На первом этапе зачинатели реформаторского движения выступили против монополии конфессионального образования, застывшего в средневековой схоластике, за введение новометодной системы обучения. Однако по мере поступательного развития их идеология реформирования ислама приобретала всё большую концептуальную глубину и взаимосвязь с потребностями общественного прогресса.

Реформаторское движение Туркестана приводило к достаточно внушительной ломке традиционных идеалистических систем, активизации светского образования. Вместе с тем оно отражало интересы нарождающейся национальной буржуазии, реалии формирующихся товарно-рыночных отношений. Выступая за реформу традиционного образования, за создание новометодных школ и театральных трупп, за возможность мусульманину иметь дело с банковским и финансовым капиталом, джадиды тем самым отвергали право духовенства на истину в последней инстанции. Они фактически ниспровергали некоторые устаревшие средневековые догматы ислама, признавая особую роль светских наук (математика, география, история, грамматика и др.) в ускорении социально-экономического прогресса. Об органической увязке потребностей духовного и экономического обновления свидетельствуют многие ранние публикации джадидов. Так, Махмудходжа Бехбуди в издаваемом им журнале «Ойна» («Зеркало») откровенно писал: «...Вы, уважаемые, должны стараться обучать своих детей современным знаниям, чтобы они служили религии и нации, а служба нации и религии возможна лишь знаниями и деньгами» [3, с. 391].

Таким образом, несомненной исторической заслугой реформаторов в лице джадидов явилась разработка ими эволюционных реформаторских принципов разрешения назревших общественных задач, выбор ими максимально эффективного пути формационно-институциональных преобразований и ликвидации колониального режима. Их концептуальные идеи послужили духовной предтечей современной преобразовательной практики, генетической основой нынешней стратегии и курса масштабных реформ, которые проводятся в Узбекистане.

Библиографический список

1. ЦГА РУз. Ф. 12/С. Турк. охр. отд. Т. 1021. Л. 18 об. – 19.
2. Ойна. – 1914. – № 21. – С. 391.

СОВЕТСКО-АФГАНСКИЙ КОНФЛИКТ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

**Г. Б. Сайфутдинова, кандидат исторических наук, доцент;
М. Ю. Шалина, студентка**

**Казанский государственный энергетический
университет, г. Казань, Республика Татарстан, Россия**

Summary. The introduction of troops in Afghanistan from 1979–1989. Soviet policy moved permissible brink of confrontation in the Third World, which had a negative effect on the internal situation in the country as a whole.

Keywords: the introduction of troops in Afghanistan; the military conflict.

Ограниченный контингент советских войск был введён в Демократическую республику Афганистан (республика с 1978 года) в поддержку правительственной армии для борьбы с оппозиционными и повстанческими отрядами «моджахедов» («душманов»). Эти отряды опирались на помощь Пакистана, Ирана и косвенную поддержку США и Китая. Военные действия при участии СССР велись с 1979–1989 гг., ограничиваясь отдельными ударами авиации и рейдовыми действиями для установления контроля над важнейшими объектами страны, которые за девять лет войны вылились в систему специальных наземных, воздушно-десантных операций. Со стороны моджахедов война велась вначале в форме партизанских действий, затем стала приобретать всё более организованный и масштабный характер. Несмотря на абсолютное техническое превосходство советского воинского контингента, силу правительственных войск Афганистана, война получила затяжной характер. Советские войска потеряли около 14 тысяч убитыми и умершими от ран и болезней, а также около 50 тысяч ранеными. Потери афганских войск, боевых формирований моджахедов и населения превысили, по оценкам западных экспертов, 1,5 млн человек. Ввиду бесперспективности войны и растущего отрицательного отношения к ней со стороны Советского Союза в 1989 году советские войска были выведены из Афганистана. Тем не менее, СССР ещё два года продолжал оказывать правительственному режиму Наджибуллы разностороннюю материальную помощь, чтобы не потерять лицо перед мировым сообществом. В 1991 году был заключён мир. Власть перешла к переходному правительству из представителей различных племенных групп и повстанческих формирований, а затем – в руки экстремистского движения Талибан. Последствиями войны стали, во-первых, требования осудить Советский Союз за

неспровоцированную открытую агрессию против независимой страны, выдвинутые Советом безопасности ООН. Во-вторых, Конгресс США отказался от обсуждения договора ОСВ-2 до тех пор, пока не прекратится агрессия. Временно были заморожены все двусторонние переговоры и визиты на высшем уровне, передача передовой технологии; предлагалось наложить запрет на продажу зерна, ограничить американские и европейские кредиты. В-третьих, США отказались от дипломатического признания нового правительства Афганистана, к этому отказу присоединились страны НАТО. Также США решили оказать срочную помощь Пакистану для укрепления его оборонительных возможностей, заключить договорённость с правительствами Сомали и Египта об использовании американскими вооружёнными силами баз на их территории в случае военной угрозы Ближнему Востоку и районам Персидского залива [1]. Констатируем, что введением войск в Афганистан политика СССР перешла допустимые грани конфронтации в третьем мире, что оказало негативное последствие и на внутреннюю ситуацию в стране.

Библиографический список

1. Афганская война 1979–1989 гг. URL: <http://www.bibliotekar.ru/encW/100/92.htm> (дата обращения: 20.02.14).

МЕЖДУНАРОДНЫЕ НОРМЫ БОРЬБЫ С ЭКСТРЕМИЗМОМ

М. Н. Бричкова, Д. Б. Казанцева
Пензенский государственный университет,
г. Пенза, Россия

Summary. Article is devoted to fight against extremism at the international level. The analysis of existing international legal acts of counteraction to extremism is carried out.

Keywords: international norms; extremism; fight measures; state; counteraction.

Российская Федерация в соответствии с международными договорами сотрудничает в области борьбы с экстремизмом с иностранными государствами, их правоохранительными органами и специальными службами, а также с международными организациями, осуществляющими борьбу с экстремизмом.

Экстремизм и терроризм за последние десятилетия приобрели международный масштаб. Выйдя за рамки государственных

границ, они представляют опасность для субъектов международных отношений, политики мирного сотрудничества государств и в целом для международной безопасности. В связи с этим активизация экстремистских проявлений всё чаще привлекает внимание международной общественности. К проблеме экстремизма обращаются на сессиях Генеральной Ассамблеи и заседаниях Совета Безопасности ООН, во время встреч на высшем уровне между Россией и США, Англией, Германией и другими странами.

Парламентская ассамблея Совета Европы (ПАСЕ) выразила озабоченность резким ростом в Европе некоторых форм экстремизма. Под прикрытием действующей в европейских странах системы обеспечения прав и свобод они используются для достижения целей, противоречащих демократическим и человеческим ценностям Европы. А в наиболее вопиющих случаях служат для оправдания и даже пропаганды насилия.

В рамках деятельности по активизации борьбы с этим явлением 1997 год был объявлен Европейским годом по борьбе с расизмом, 2001 год – Международным годом мобилизации усилий для борьбы против расизма, расовой дискриминации, ксенофобии и связанной с ними нетерпимости, а 2007 год – Годом равных возможностей для всех.

В международном праве принято положение, в соответствии с которым государства, заключающие между собой договора и соглашения, имплементируют их на законодательском и правоприменительном уровне. Это представляет собой воплощение норм международного права в законодательстве соответствующего государства, а также введение их в практическую деятельность субъектов во внутригосударственном праве [4].

Следует провести обзор сферы применения существующих международно-правовых положений о предупреждении, пресечении и ликвидации экстремизма во всех его формах и проявлениях с целью обеспечения наличия всеобъемлющих правовых рамок, включающих все аспекты этого вопроса.

Венская декларация и программа действий (Вена, 25 июня 1993 года) устанавливает, что акты, методы и практика экстремизма во всех его формах и проявлениях являются деятельностью, которая направлена на уничтожение прав человека, основных свобод и демократии, создаёт угрозу территориальной целостности и безопасности государств и дестабилизирует законные правительства [1].

Исходя из анализа действующих на данный момент международных правовых актов, можно классифицировать их с точки

зрения регламентации ими понятия и мер противодействия экстремизму, а также проследить развитие и эволюцию противодействия указанным явлениям на международном уровне под влиянием возникающих в мире угроз и изменения отношения к ним.

В первую группу актов можно включить такие международные акты, которые декларируют и закрепляют права человека, отрицание и попираание которых является основными причинами экстремизма, а нарушение их составляет самое содержание экстремистской деятельности.

Следующую группу международных актов будут составлять конвенции, договоры и соглашения, устанавливающие дефиниции, принципы и направления борьбы с терроризмом и террористической деятельностью.

В качестве самостоятельной группы можно выделить акты, регламентирующие противодействие экстремизму.

Можно выделить и группу международных актов, которые охватывают решение таких вопросов, как организация сотрудничества в этой сфере, взаимодействие правоохранительных органов иностранных государств, оказание иностранными государствами друг другу мер правовой помощи. Последняя из выделенных групп международно-правовых актов относится к правоприменительной сфере деятельности.

Вершину в иерархии таких актов занимает Всеобщая декларация прав человека. Принятая ещё в 1948 году, она выразила сложившиеся на тот момент взгляды на равноправие, расизм, конфессиональные и другие различия между людьми. Конечно, поначалу она только провозглашала указанные принципы. В реальной жизни они ещё долго оставались декларативными, и, во многом, остаются таковыми до сих пор, что подтверждает напряжённая ситуация в мире. При этом положения, закреплённые в ней, очень точно сформулированы и за прошедшее время не потребовали какого бы то ни было изменения, дополнения независимо от того, в стране с каким общественно-экономическим укладом они применяются. Нормы этого акта соотносят права личности, общества и государства, какую бы сферу общественных отношений они не охватывали.

Всеобщая декларация прав человека в ст. 2 закрепляет, что «каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашёнными Декларацией, без какого бы то ни было различия, как-то: в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или со-

циального происхождения, имущественного, сословного или иного положения. Кроме того, не должно проводиться никакого различия на основе политического, правового или международного статуса страны или территории, к которой человек принадлежит» [2].

Далее во Всеобщей декларации прав человека конкретизируются и раскрываются положения, перечисленные в ст. 2. А именно, что не только запрещается дискриминация по указанным признакам, но и то, что каждый человек имеет право на реализацию своих естественных прав не зависимо от того, к какой расе, нации или конфессии он принадлежит, а также, что каждый человек обладает свободой осуществления этих прав. Все люди имеют право на равную защиту от какой бы то ни было дискриминации, нарушающей Декларацию, и от какого бы то ни было подстрекательства к такой дискриминации.

На мировом уровне отсутствует нормативно-правовой акт, который бы давал универсальное (общее) определение понятий экстремизма и терроризма как его формы.

Однако на региональном уровне принимается большое количество правовых актов, развивающих положения договоров и соглашений вышестоящего звена, и в некоторых из них помимо мер борьбы с экстремизмом даётся понятие анализируемых явлений. Это показывает, насколько мировое сообщество обеспокоено ситуацией, сложившейся в мире, и что им продолжают предприниматься шаги по противодействию экстремистской деятельности на различных уровнях своей деятельности.

Одним из таких актов является Шанхайская конвенция «О борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом» (Шанхай, 15 июня 2001 года), которая в ст. 1 даёт понятие экстремизма и терроризма как формы проявления экстремизма. Так, под терроризмом понимается:

«а) какое-либо деяние, признаваемое как преступление в одном из договоров, перечисленных в Приложении к рассматриваемой Конвенции, и как оно определено в этом договоре;

б) любое другое деяние, направленное на то, чтобы вызвать смерть какого-либо гражданского лица или любого другого лица, не принимающего активного участия в военных действиях в ситуации вооружённого конфликта, или причинить ему тяжкое телесное повреждение, а также нанести значительный ущерб какому-либо материальному объекту, равно как организация, планирование такого деяния, пособничество его совершению, подстрекательство к нему, когда цель такого деяния в силу его

характера или контекста заключается в том, чтобы запугать население, нарушить общественную безопасность или заставить органы власти либо международную организацию совершить какое-либо действие или воздержаться от его совершения, и преследуемые в уголовном порядке в соответствии с национальным законодательством Сторон» [3].

Конвенция является единственным международным актом, который даёт определение экстремизму. Под экстремизмом в ней подразумевается «какое-либо деяние, направленное на насильственный захват власти или насильственное удержание власти, а также на насильственное изменение конституционного строя государства, а равно насильственное посягательство на общественную безопасность, в том числе организация в вышеуказанных целях незаконных вооружённых формирований или участие в них» [3].

Данную Шанхайскую конвенцию подписали: Республика Казахстан, Китайская Народная Республика, Кыргызская Республика, Российская Федерация, Республика Таджикистан и Республика Узбекистан. В январе 2003 года она была ратифицирована и с 29 марта того же года вступила в силу в России.

С января 2012 года начал свою работу общественно-правовой просветительно-информационный ресурс против экстремизма – «Международный сетевой информационно-аналитический ресурс». В ноябре 2012 года данный ресурс стал ресурсом Международного комитета по противодействию экстремизму.

На основании указанных нормативно-правовых актов все предусмотренные ими меры противодействия экстремизму и терроризму в самом общем виде можно представить следующим образом. Стороны через свои компетентные органы осуществляют сотрудничество в борьбе с преступностью, особенно в её организованных формах. Стороны сотрудничают в предупреждении, пресечении, выявлении, раскрытии и расследовании преступлений различного характера, из них для целей настоящей работы имеют наибольшее значение следующие деяния:

- 1) преступления против жизни и здоровья, свободы, чести и достоинства личности;
- 2) незаконный оборот оружия, боеприпасов, взрывчатых и отравляющих веществ и взрывных устройств, а также ядерных и радиоактивных материалов, международный терроризм, бандитизм, захват заложников;
- 3) преступления в сфере экономической деятельности, в том числе в области налогообложения, легализация (отмывание)

доходов от преступной деятельности, контрабанда, фальшивомонетничество и подделка ценных бумаг.

Деяния, составляющие содержание экстремизма, влекут выдачу лиц, их совершивших. В связи с этим договаривающиеся Стороны обязуются по требованию выдавать друг другу лиц, находящихся на их территории, для привлечения к уголовной ответственности или для приведения приговора в исполнение. Каждая Договаривающаяся Сторона обязуется по поручению другой Договаривающейся Стороны осуществлять в соответствии со своим законодательством уголовное преследование против собственных граждан, подозреваемых в том, что они совершили на территории запрашивающей Договаривающейся Стороны преступление [5].

Успешная борьба с экстремизмом во многом зависит не только от принятия тех или иных законов, приказов, политической воли и способности лидеров государств к эффективному противодействию, но и от состояния международного сотрудничества в этой области, в том числе от уровня уже накопленных практических и теоретических знаний об этом явлении в целом.

Вне зависимости от того, кто находится по разные стороны баррикад: государства, общественные, националистические или религиозные организации, непризнанные объединения на определённой территории – все они как противоборствующие стороны в целях обоснования своих претензий часто апеллируют к нормам международного права, в особенности к праву народов на самоопределение.

Эффективное идеологическое, информационное противодействие терроризму и экстремизму на государственном и межгосударственном уровне, возможно только в том случае, если к этому присоединятся не только все слои населения, но и общественные организации и движения антитеррористической направленности.

Библиографический список

1. «Венская декларация и программа действий» (Принята в г. Вене 25.06.1993 на 2-й Всемирной конференции по правам человека).
2. «Всеобщая декларация прав человека» (принята Генеральной Ассамблеей ООН 10.12.1948).
3. Шанхайская конвенция о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом (Заключена в г. Шанхае 15.06.2001) // Собрание законодательства РФ-2003. – № 41.
4. Каширкина А. А. Международно-правовое сотрудничество государств в борьбе с экстремизмом // Журнал российского права. – 2007. – № 12. – С. 132.

5. Бартасюк А. А., Концевик К. В. К вопросу о регулировании системы противодействия терроризму и экстремизму: анализ зарубежного опыта : учёные заметки ТОГУ. – 2013. – Т. 4. – № 4.

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ОСНОВА И ДУХОВНАЯ БЛИЗОСТЬ

**Р. Ю. Турсунова, кандидат исторических наук, доцент
Университет мировой экономики и дипломатии,
г. Ташкент, Узбекистан**

Summary. The article Tursunova R. Y. «Central Asia: historical basis and spiritual closeness» is devoted to the specifics of development of Central Asian countries through the prism of spiritual values and national identity. We study the historical basis of all the republics of the region, and available historically rooted spiritual closeness.

Keywords: Central Asia; globalization; natural resources; spirituality; identity; cultural values; ethnicity; religious values; civilization; cooperation.

За короткий исторический период политико-правовой ландшафт Центральной Азии коренным образом изменился, при этом трансформационные процессы продолжают под воздействием глобализации. Центральная Азия становится одним из регионов, который влияет на расстановку сил на мировой политической арене.

У стран региона общие экономические интересы, культурно-исторические корни, язык, религия, экономические проблемы и внешние угрозы. Перед ними стоит выбор – оставаться государствами-донорами сырьевых ресурсов или пойти путём интеграции, обеспечивать себе экономическую, военную и политическую безопасность и устойчивое развитие. Именно второй выбор отвечает интересам простых людей, живущих в регионе [5].

Помимо богатства природными ресурсами, так называемый «людской» потенциал государств, расположенных в Центральной Азии, становятся объектом пристального изучения со стороны мировых центров сил, которые ставят своей целью долгосрочное стратегическое партнёрство со странами региона.

Естественно, географическое положение всегда служило одним из важных факторов, определяющих геостратегический потенциал и значимость любой страны. Не имея выходов к морю, Центральная Азия в значительной мере зависит от ближайших соседей и международного сообщества в вопросах доступа к мировым рынкам.

Коренные реформы, проводимые в Центральной Азии, оказывают на все стороны жизнедеятельности населения воздействия, которые можно расценивать как положительно, так и негативно. Особую опасность представляло забвение духовной культуры, которая во все времена играла особую роль в Центральной Азии, поскольку оказывала влияние на политическую и общественную сферу жизни общества.

Географическая общность стран региона была определена в начале 90-х годов XX в. по территориальным границам бывших союзных республик. В регионе образовалось пять независимых государств – Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан. Прежде эти республики объединялись в понятие «Средняя Азия и Казахстан». Почему Казахстан не попал в число среднеазиатских республик? Вероятно, причиной была территориальная «протяжённость» Казахстана к северу и преобладание русскоязычного населения на территории Северного Казахстана, хотя культурологически, географически и политически республика находилась в центре советской Азии [14, с. 3].

Своеобразное расположение Казахстана в том, что республика оказалась на стыке трех регионов – Великой степи, Сибири и Центральной Азии. Как отмечают политологи, Казахстан не является в полном смысле частью ни одного из них [11, с. 8].

Понятие «Центральная Азия» пока не укрепились в западной литературе, поэтому нередко её называют Бывший Советский Юг (БСЮ) [14, р. 3]. На региональной встрече лидеров республик в Ташкенте в январе 1993 г. было принято решение называть этот регион Центральной Азией [2, с. 27–28].

Центральная Азия (мы включаем в неё территории Казахстана и бывших среднеазиатских республик) занимает центр Евразийского континента, имеет огромную территорию – около 4 млн кв. км (18 % пространства СНГ), где проживает свыше 60 млн человек (20 % населения СНГ). Регион граничит с ведущими мировыми державами – Россией, Китаем, Индией и Ираном. Протяжённость внешних границ республик Центральной Азии составляет более 20 тыс. км. [8, с. 33].

Само положение Центральной Азии на стыке великих мировых цивилизаций предопределило её уникальную роль в межкультурном диалоге, в обмене культурными ценностями, в развитии человеческих обществ, народов, государств. Эту миссию регион выполнял веками и тысячелетиями, в его истории

нашло отражение всё многообразие этнических, культурных, конфессиональных процессов [13].

По версиям некоторых учёных, пытающихся дать географическую характеристику Центральной Азии, этнокультурный фактор продолжает играть ведущую роль в сохранении единства региона, состоящего из пяти суверенных государств [3, с. 23].

Ни одного из государств названного нами региона в том виде, как они появились на карте мира в XX веке, не существовало. Здесь имелись локальные области, условно делимые по территориальному, цивилизационному и конфессиональному признакам.

Например, территория Казахстана может условно быть разделена на пять крупных регионов, отличающихся по хозяйственно-культурным характеристикам, – это Западный Казахстан (Западно-Казахстанская, Атырауская, Мангистауская и Актюбинская области), Северный Казахстан (Петропавловская, Акмолинская, Кокшетауская области), Южный Казахстан (Кзыл-Ординская, Жамбыльская и Южно-Казахстанская области), Юго-Восточный Казахстан (Алматинская область) и Восточный Казахстан (Восточно-Казахстанская область). Многие аналитики, в том числе и казахстанские, признают, что «Казахстан – государство с очень рыхлым «ядровым» (центральным) пространством...» [9].

В основе исторической разобщённости населения Казахстана прослеживается история кочевников, состоящих из трёх жузов: Большого, Среднего и Малого. Отличием одного жуза от другого стала хозяйственно-культурная специализация, формировавшаяся в трёх частях страны – в Семиречье, Западном и Центральном (включая Северный и Восточный) Казахстане.

Политологи отмечают фрагментарность национального состава населения Казахстана, определяющую нарастание внутренних этнических противоречий, основанных на национальном самосознании. Наиболее острые противоречия возникли внутри казахского этноса [4, с. 131–146].

Разделение пространства государственными границами, столкновение мировоззрений, сочетание нравственных и духовных ценностей, с одной стороны, и проявление мировоззренческой ограниченности, усиление националистических и религиозных догм, резкие изменения социально-политического состояния общества, темпы развития науки и техники – с другой, означают противоречивость процессов и культурных символов этой своеобразной исторической эпохи. Глубина этих процессов определя-

ется тем, насколько в них выражена вся полнота триады: история, сознание, духовность [12, с. 6].

Даже после долгого исторического периода забвения собственного достоинства нация всегда обращается за ответами к своей собственной культуре, традициям, прежде всего к истории, которая может дать объективные ответы.

В Таджикистане до сих пор номинально выделяются три группы населения, в основу чего лёг географический принцип: северные таджики (ленинабадцы), центральные таджики (кулябцы, каратегинцы, гиссарцы) и южные таджики (памирцы). Такое условное деление приводит к мысли, что гораздо большее влияние приобретает так называемый «оазисный патриотизм». Языковая принадлежность также определённа, особенно если обратиться к племенам Горного Бадахшана, население которого использует восточноиранский диалект, отличный от общетаджикского языка, что не способствует самоидентификации этноса.

Северный Таджикистан (вернее, Худжанд с прилегающими к нему территориями) был частью культурного массива в составе Ферганы. Именно в этой части долины в советский 70-летний период был относительно более высокий уровень промышленного развития, а вместе с тем образования и культуры. Южный Таджикистан отличался стойким консерватизмом, к тому же эти земли были разделены на локальные субкультуры (каратегинскую, кулябскую и др.). Региональное деление на условные субкультуры ярко проявилось после развала Советского Союза, все острые внутригосударственные проблемы с присущими им националистическими оттенками вышли на первый план, и решить их пока не представляется возможным.

Многолетние внутренние конфликты в этой стране, их последствия и сохраняющаяся политическая нестабильность после так называемого «национального примирения» остаются одним из основных детонаторов региональной напряжённости для всего региона Центральной Азии, даже в виде непосредственной угрозы безопасности соседним государствам [11, с. 9–10].

В Кыргызстане условное деление общества на северо-кыргызскую и южно-кыргызскую общности также составляет сложную проблему, так как на самом деле это более сложное переплетение, связанное с подразделением на исторически сложившиеся области: Чуйскую, Иссык-Кульскую, Таласскую, Ошскую, Нарынскую.

Традиционно кыргызская палитра представлена субэтнорегиональными взаимоотношениями внутри кыргызского этноса,

восходящими к исторически сложившимся противоречиям между основными территориально-племенными общностями [11, с. 9–10].

В Узбекистане эксперты также выделяют несколько культурных кланов. Так, специалисты по истории формирования узбекского этноса включают в этот список древних хорезмийцев, южных узбеков и население Ферганской долины. Другая часть выделяют как исторически сложившиеся кланы ферганский (даже наманганский, андижанский, ферганский), ташкентский, самаркандский, бухарский, хорезмский и суркаш (образованный на стыке Сурхандарьинской и Кашкадарьинской области), а также джизакский.

В Туркменистане разобщённость социума связана не с географией, а с исторически сложившимся племенным составом туркмен. Выделяются пять замкнутых субэтнических делений: теке, живущие в центральной части (Ашгабат), иомуды (емуды) – в западной части (современный Балканский велаят), салыры и сарыки, живущие в южных, граничащих с Афганистаном районах, эрсары – вдоль среднего и верхнего течения р. Амударья (современный Лебапский велаят) и човдуры, живущие в Дашховузском и на севере Лебапского велаятов. Как отмечают Д. Х. Жетписов и Т. С. Хабиев, «каждое племя-землячество говорит на общепонятном для всех туркмен языке, но имеет свой диалект, ассоциирует родину со всей территорией страны, но имеет регион основного расселения и наряду с общей легендой о происхождении – свою легенду о происхождении и о своих героических персон (шеджере)» [9].

Политические процессы, которые начались в регионе в начале 90-х годов XX в., не имеют аналогов в истории исследуемых государств, поскольку, как было отмечено выше, ещё век назад таких государств не существовало. Однако у всех центрально-азиатских республик накоплен исторический опыт в развитии национальной государственности, который многие начали использовать в период после обретения независимости.

На территории Узбекистана существовало государство Амира Темура и великих Темуридов; наследие, которое нам оставил этот великий предок, в том числе «Уложение», можно по праву назвать одной из вершин мировой цивилизации.

Первый Президент Туркменистана С. Ниязов заявил, что ведёт родословную от Огуз-хана, впоследствии назвав себя Туркменбаши (то есть отец всех туркмен). Прославление именно Огуз-хана имело целью консолидировать туркмен в единую нацию.

Таджикистан, безусловно, обратился к наследию великого Исмаила Самани, который вошёл в историю как вершитель государственного строительства, и эпоха Саманидов, в свою очередь, связана с формированием самосознания и независимости таджикской нации.

В Казахстане с целью преодоления разногласий между жузами обратились к истории правления Тауке-хана (хан трёх казахских жузов XVIII в.), когда казахское общество достигло наибольших успехов в процессе становления и развития централизованного государства.

Для преодоления разобщённости в Кыргызстане первый его Президент А. Акаев приступил к разработке идеологии, центром которой должна была стать идея «Кыргызстан – наш общий дом». В 1993 г. была выдвинута концепция на обсуждение первым Курултаем народов Кыргызстана и принято решение о созыве народного парламента. В 1995 г. с большим размахом было отмечено 1000-летие эпоса «Манас». С целью преодоления условного деления на Север и Юг в 2000 г. город Ош получил статус второй столицы Кыргызстана, в которой разместилась южная резиденция главы государства.

В период реформенных преобразований обострился вопрос о религиозных ценностях как составной части духовной жизни каждого народа. Религиозный фактор в системе международных отношений не всегда относят к приоритетам в складывающихся отношениях. Можно с этим согласиться, однако признание вторичности религиозного фактора для межгосударственных отношений не должно приводить к его игнорированию, поскольку это столь же некорректно, сколь и его абсолютизация [10].

Религиозная сфера в сложном современном социуме становится сферой особенного влияния. Только совместные, основанные на толерантности и гуманизме действия представителей власти и религиозных лидеров, смогут способствовать сохранению социальной стабильности. В такой сфере, как межконфессиональные и межэтнические отношения, решающее слово принадлежит руководителям общественных и религиозных организаций, поскольку люди с особым вниманием, уважением и доверием относятся к их мнению. Межконфессиональный диалог является необходимым условием укрепления духовной основы устойчивого развития и мирного сосуществования государств [13].

Во всех республиках Центральной Азии зарегистрировано более 10 религиозных конфессий, а это многое определяет как

во внутренней, так и во внешней политике. Каждой республике приходится самостоятельно решать многие «больные» вопросы, в том числе вопросы, связанные с религиозными ценностями.

Необходимо помнить, что религия – специфическая, глубоко своеобразная сфера духовного бытия людей. Государственная политика может заглушать религиозные чувства людей (как это было во времена советского тоталитаризма), или предоставлять им свободу проявления. Однако отменить или ликвидировать эти чувства никакая политика не в состоянии. Более того, любое насилие в данной сфере может вызвать весьма острую обратную реакцию [1, с. 15].

После обретения независимости республиками Центральной Азии начался так называемый ренессанс религиозных ценностей, главной чертой которого является трансформация массового и индивидуального сознания: люди начали, кто более, кто менее, осознавать свою конфессионально-культурную принадлежность, сопричастность к одной из цивилизаций (в данном случае – к христианской или мусульманской). В известном смысле эта тенденция характерна и для всего общества, которое, разумеется, с определёнными поправками, начинает ощущать свою принадлежность к христианскому или мусульманскому миру [1, с. 15].

Конфессиональная общность государств Центральной Азии идентична, а это значит, что общим может быть и решение вопроса, связанного с религией.

Религиозное возрождение в Центральной Азии связано с пробуждением национального самосознания, которому сопутствует рост националистических настроений. Многие видят в религиозном ренессансе составную часть крепнущего национализма; для других «реисламизация» и национализм – два самостоятельных феномена, способных действовать в одном направлении и противостоять друг другу [1, с. 15].

Воздействие ислама на общество в разных странах неоднородно. В Таджикистане и Узбекистане оно значительно сильнее, чем в Казахстане и Кыргызстане. К тому же ислам по целому ряду причин (наличие русскоязычного населения, противоречивые и даже взаимоисключающие трактовки его роли в обществе и политике) пока не стал фактором национальной (национально-государственной) консолидации. Но динамика распространения религии во второй половине 90-х годов свидетельствует о её возрастающей роли. В том числе в отношении менее исламизированных Казахстана и Кыргызстане [1, с. 15].

Как отмечают отечественные эксперты, этнокультурная доминанта служит базой, способной привести к более доверительному и плодотворному диалогу между государствами региона в экономической, транспортно-коммуникационной, политической и других сферах [3, с. 23]. Именно в историко-культурном плане исследуемый регион по праву считается единым ареалом.

Ещё одним фактором, оказывающим значительное воздействие на общественно-политическую жизнь общества, является укрепление национального самосознания, которое всё более приобретает государственную значимость не только с точки зрения социально-философского, но и социально-экономического, общественно-политического и историко-культурного осмысления происходящих в мире процессов.

После обретения независимости у всех народов Центральной Азии началось переосмысление ценностей, возвращение подлинной истории, а это, в свою очередь, привело к возрастанию значимости национальной культуры, которая оказывает влияние на формирование национального самосознания.

Таким образом, народы Центральной Азии заметно преуспели в преодолении серьёзных проблем, с которыми они столкнулись после распада Советского Союза. Им удалось воссоздать национальное самосознание и построить государственные структуры почти с нуля [6, с. 20]. Центральная Азия стала регионом, который вошёл в политический, экономический и культурный континуум. Без сомнения, именно в переходный период обновления общественной жизни увеличивается интерес к национальному самосознанию и к духовной культуре.

Библиографический список

1. Абидов Д. Т. Государственная политика независимого Узбекистана в сфере религии и культура её освещения в республиканской печати : автореф. дис. ... д-ра политолог. наук. – Ташкент, 2007. – С. 15.
2. Азимова Д. С. Национальное, региональное и общечеловеческое в культуре народов Центральной Азии в условиях независимости : автореф. дис. ... д-ра философ. наук. – Ташкент, 2000. – С. 27–28.
3. Алимов Р. М. Проблемы формирования новой архитектуры региональной безопасности в условиях глобализации (на примере Центральной Азии) : автореф. дис. ... д-ра политолог. наук. – Т. : УМЭД. 2006. – С. 23.
4. Амрекулов Н. Жузы в социально-политической жизни Казахстана // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 3 (9). – С. 131–146.
5. Дело. – 2005. – 09 марта.
6. Доклад о человеческом развитии в Центральной Азии. В будущее без барьеров. Региональное сотрудничество в области человеческого развития.

7. Региональное бюро ПРООН по странам Европы и Содружества независимых государств. – 2005. – С. 20.
8. Жалилов А. Исследование этнотерриториальных аспектов стабильности в Центральной Азии // *Xalqaro munosabatlar*. – 2000. – № 2 (8). – С. 33.
9. Жетписов Д. Х., Хабиев Т. С. Проблема складывания национальной государственности в Центральной Азии. URL: [//www.postsoviet.ru](http://www.postsoviet.ru).
10. Малащенко А. Конфессиональный фактор в отношениях России со странами Центральной Азии. URL: webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:v1173PTSaZ8J:www.analitika.org/article.php.
11. Маннопова О. С. Политологическое изучение проблем регионального развития и безопасности в Центральной Азии в зарубежной русскоязычной литературе : автореф. дис. ... канд. политолог. наук. – Ташкент, 2004. – С. 8. – 9–10.
12. Муталлибов Р. История и национальное самосознание в современной таджикской поэзии (на материале творчества Л. Шерали) : автореф. дис. ... канд. филолог. наук. – Худжанд, 2006. – С. 6.
13. Назаров Р. Р. Традиции межэтнического и межконфессионального диалога : на примере Центральной Азии. URL: www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/4/nazarov.htm
14. Klowson P. Former Soviet and Muslim Word. – P. 3.

II. ECONOMY, LIFE AND SOCIO-CULTURAL DEVELOPMENT OF PEOPLES OF EURASIA

COMPARISON OF CHINESE AND WESTERN WINE CULTURE

**S. Tsze, graduate student
Hainan University, Danchzhou,
Hannan, China**

Summary. Wine, as a distinguished and traditional drink, has long been liked by people all over the world, and has developed a unique culture both in China and abroad. This essay will make a comparison between Chinese and western wine culture from three aspects, and especially focus on the differences between the two cultures. And finally a conclusion about the differences will be drawn.

Keywords: Chinese wine culture; Western wine culture; wine drinking customs; materials of wine; objectives of drinking wine.

1. Differences in materials of wine

Chinese wine culture has a very long history, in which, the one with the longest history is millet wine, while white liquor is characteristic of Chinese wine. Among the many Chinese wines, it has both a long history and mature technology. The production of Chinese white liquor ranks first in the world's distilled liquors. Chinese civilization was brought about from Yellow River Valley, which has soil of surpassing fertility and mild climate. Over 10 000 years ago, China, together with Western Asia and Central America, had already become one of the three famous agricultural centers in the world. The fact that China has long been rich in its food crops has laid the foundations for brewing wine from grain.

Greece, where Western Civilization is cultivated, is located in Balkan Peninsula, and is full of hills and islands. The soil is relatively infertile. The Mediterranean climate there is not suitable for growing crops. Therefore, the grain can only be adequate to feed people, while little surplus to brew wine. However, grapes suit the soil and climate in Greece well. Thus grapes became the main materials of wine in the Western world.

2. Differences in drinking customs

Chinese drinking customs show respect for the person who drinks wine. Hosts and guests both have their fixed seats and toasting orders. A host must be the first to toast others, and other people are not supposed to toast until the host finishes toasting. If someone does not conform to this order, he or she will be punished. When toasting, wine cups should be full, which also show respect for the person who is toasted. And the toasting should be started from the most distinguished guests. The younger generations should first toast members of the elder generations, and the lower levels should first toast the higher levels. Another custom to show respect when toasting is drinking off a cup of wine at one draught. Drinking customs such as playing a drinker's wager name and playing finger-guessing game are designed for the drinkers to have more fun when drinking. Apparently, influenced by Chinese traditional culture of seniors and juniors, Chinese wine culture focuses on the respect for the person who drinks wine.

Different from Chinese way of drinking, Western drinking customs show respect for wine itself. One must appreciate wine from different angles and in different aspects, such as looking, smelling and tasting, from white wine to red wine, lighter wine to stronger wine, and younger wine to older wine. Only by this way can one fully enjoy the taste of wine. In addition, drinking utensils such as wine glasses, decanters and thermometers are also designed for better enjoying the taste of wine. All in all, all drinking customs are surrounded the goal of tasting and enjoying wine. In feasts, toasting usually takes place between main courses and desserts. When toasting, one should hold up his or her wine glass and looks at the object person of toasting, and drink at least a sip of wine to show respect. There is no need to drink the whole glass of wine, unlike in China. One can drink the amount of wine as he or she pleases.

3. Differences in objectives of drinking

Though a delicious drink, wine is treated as a tool in most cases in China. One of the most famous sayings about drinking wine is «the Old Tippler's delight does not reside in wine», which means having other things in mind, demonstrating that what Chinese people pursue by drinking is something other than wine itself. The objectives of drinking for Chinese can be various. In

history, some objectives known are as appreciating beautiful scenery, debating, dispelling worries, etc. In Chinese people's eyes, wine is more of a communicating tool than a pure drink; therefore, Chinese wine culture is focused on the diverse effect brought by drinking wine rather than the theoretical analysis and appreciation of wine itself.

In western countries, however, the objective of drinking wine is much simpler, namely sampling and appreciating wine itself. While wine is a communicating tool as well in west, it is more treated as purely a drink. What people pursue by drinking wine is fully enjoying the taste of it. In drinking, people tend to attach more importance to the match of wines, dishes and glasses. Moreover, there is a trend to drink different wines, such as champagne, dry red wine and dry white wine in different temperatures. All these show that people try to fully enjoy the taste of wine, which is the core of western wine culture, very much different from its Chinese counterpart.

4. Conclusion

In studying the differences between western and Chinese wine cultures, a conclusion as following can be drawn: the differences in Chinese and Western wine cultures are in effect the differences of Chinese and western ways of thinking. Chinese people treat wine as a tool in communicating. When drinking wine, in order to stimulate communication, they create many activities, and toasting is of great importance in the customs of drinking wine. This shows the Chinese divergent way of thinking, which is like the freehand brushwork in Chinese painting. While in west, wine is treated simply as a kind of drink. People drink wine only because it is a drink that they like. All the drinking customs and objectives are based on sampling and enjoying wine itself. Therefore, though western wine also has the function of stimulating communication, it is relatively weak compared to Chinese. The core of western wine culture reflects their direct way of thinking, which is like the sketch in western painting.

Bibliography

1. The Wine Culture Between China and Western Countries. URL: <http://wenku.baidu.com/view/9df153d86f1aff00bed51ee3>.
2. Li Z. CHINA' S WINE CULTURE. – Beijing: China Intercontinental Press, 2010.
3. He Z. Chinese Wine Culture. – Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2001.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУХНИ НАРОДОВ ОРЕНБУРЖЬЯ

**Л. И. Родионова, кандидат педагогических наук, доцент
Оренбургский государственный педагогический
университет, г. Оренбург, Россия**

Summary. The historical conditions which helped to mold the peculiar and specific regional culture are observed in the article. This very culture reflects on national Orenburg culinary in all its richness.

Keywords: cultural heritage; ethnocultural heritage; succession; traditional cuisine.

Меню разных народов поражает своей необычностью, экстравагантностью и, в то же время, постоянством, поскольку у каждого народа есть излюбленная группа продуктов. Данное положение сохраняется в нашем регионе и до настоящего времени, являясь ярким примером реального подтверждения одновременного сосуществования двух антагонистических направлений: с одной стороны нацеленных на сохранение и акцентирование специфических особенностей, с другой стороны – стремящихся к единообразию и унифицированности. Пространственное и временное сосуществование культур с многочисленными заимствованиями наблюдалось фактически с момента административно-территориального оформления нашего края.

История формирования, а точнее становления нашего края относится к началу 18 века. В этот период край, находясь в самом центре Евразии, приобретает международное значение и начинает именоваться Оренбургской губернией [3].

Именно в этот период Оренбуржье стало представлять собой один из самых многочисленных и многонациональных регионов России. Данное положение определялось государственной политикой России в 17–18 веках, направленной на активное стимулирование роста населения. Определённая роль в заселении огромных пустующих пространств России данного периода отводилась и политике привлечения иммигрантов. Ряд народов оказался в составе нашего края в силу географической близости, общности экономических интересов и давних культурных связей – татары, чуваша, мордва, башкиры. Для других народов, вовлечённых в межнациональные и религиозные конфликты, покровительство России стало единственным шансом спасти свое существование – например, казахи.

Столь же пёстрым регион выглядел и в конфессиональном отношении. При преобладании православной веры, различных направлений и толкований (старообрядцы, раскольники – так же перемещающихся в силу конкретных исторических событий), значительно влияние ислама и традиционных родо-племенных верований части поволжских, северных и сибирских народов.

Немаловажное значение формирования вкусовых пристрастий и модернизации народных традиций данного периода принадлежит углублению и расширению географического разделения труда и внутренней торговли. Исстари большую роль в складывании общероссийского рынка играли ярмарки. Во второй половине 18 века их было более 1,5 тысяч. Самыми крупными из них были, в том числе уральские – Оренбургская и Ирбитская [2].

В связи с резким увеличением численности населения основными аргументами развития кулинарии становятся экономия и скорость приготовления, меняется и соотношение продуктов питания наших предков. Традиционными становятся: овёс, рожь, ячмень (перловка), хлеб из них, хлебобулочные изделия, каши, в которые клали свежие и сушёные ягоды.

Ещё одним знаковым типом блюд данного периода, родившихся под влиянием активных торговых отношений, становятся жидкие блюда. В наследство от данного периода развития нашего региона мы включаем в современное меню разнообразнейшие супы, всегда имевшие первенствующее значение в русской кухне, но пришедшие с караванами на наши ярмарки из средиземноморья. Предпочтение, оказываемое жидким блюдам, наглядно отразилось в том, что ложка была главным столовым прибором русских людей. Значение и рыбной ловли (как одного из главных промыслов народов Оренбуржья), и ложки зачастую неразрывно связано и отражает народную мудрость, органично отражая житейские ценности и этническую педагогику, например: «Вилкою, что удой, а ложкою, что неводом» [1].

В характере приготовления пищи данного периода, как и прежде, преобладали способы, не располагающие к длительности готовки (ещё один специфический термин степных народов), однако, имеющих возможность выполнения комплекса бытовых дел. Отсюда специфика преобладания разварного, кашеобразного состояния блюд, зачастую не подразделяющегося на первые и вторые блюда. Среди специфических наименований рассматриваемого периода можно выделить: тюри, затирухи (затирки), и др., которые сохранились до настоящего времени в качестве говора

отдельных территорий нашего края (Илекский, Ташлинский, Бугурусланский и др.). Рецептура блюд также осталась практически неизменной, хотя её основная цель утратилась и забылась.

Таким образом, коренные преобразования данного периода позволили сформировать своеобразную, во многом специфическую и многоукладную культуру региона, которая во всём многообразии отражалась в кулинарии населения нашего края.

Библиографический список

1. Родионова Л. И. Географические и историко-культурные особенности преемственности этнической и современной кухни степных народов // Степи Северной Евразии. – Оренбург, 2012.
2. Татищев В. Н. Избранные труды по географии России. – М.: Прогресс, 1950.
3. Чибилев А. А. В глубь степей. – Екатеринбург : Наука, 1993.

ПРИКАЗ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРИЗРЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИЯ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ В БАШКОРТОСТАНЕ (КОНЕЦ XVIII – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)

**А. В. Ахметшина, кандидат исторических наук
Башкирский государственный университет, филиал
в г. Стерлитамак, Республика Башкортостан, Россия**

Summary. This article examines the role of the Order of public charity in the field of health Ufa province at the end of XVIII – first half XIX centuries. The main trends in the development mandative medicine, examines its quantitative and qualitative characteristics highlights on the basis of historical data and published materials. Finally, conclusions are made about the inability of the Order of public charity to respond to changing social needs of the region and to maintain the necessary level of organization of health care.

Keywords: public alms council; medicine; hospital; doctor; medical care; medical assistant.

Приказы общественного призрения в Российской империи были учреждены в 1775 г. для устройства и содержания учреждений общественного призрения, под которыми понимались сиротские дома, школы, работные дома, а также больницы, богадельни, дома для неизлечимых и психических больных. В губернских городах империи приказы образовывались в разное время.

В конце XVIII – первой половине XIX в. Башкортостан в административном отношении входил в состав Оренбургской,

частично – Пермской, Вятской и Саратовской губернии. В Башкирии Приказ общественного призрения был создан в 1787 г.

В 1791 г. Приказ открыл больницу в Уфе. В первой половине XIX в. на средства Приказа были учреждены уездные больницы в Мензелинске, Стерлитамаке, Бирске, Белебее, куда принимались и городские, и сельские жители.

Однако больницы ведомства Приказа общественного призрения далеко не удовлетворяли потребности населения региона в медицинской помощи ни в качественном, ни в количественном отношении.

Рост числа больниц, находящихся в ведении Приказа, шел очень медленно. Это объясняется тем, что при организации Приказов общественного призрения из государственной казны было выделено каждому из них, в качестве первоначального капитала, всего лишь по 15 тыс. руб. Кроме того, губернское правление переложило на Приказ обязанность самостоятельно находить средства для строительства больниц, тем самым сложив с себя такую обременительную задачу. А Приказ, обладая скудными финансовыми средствами, существовал в основном на частные пожертвования.

Состояние лечебных учреждений не соответствовало основным требованиям, и помещения были малоприспособлены для содержания больных. Из-за отсутствия отдельных палат пациенты находились в одном помещении. В большинстве больниц отсутствовали отделения для заразных больных. Техническая оснащенность находилась на крайне низком уровне. При ревизии в 1822 г. заведений Приказа общественного призрения, находящихся в г. Уфе, было отмечено, что «...все строения, будучи деревянными, изветшали большей частью до такой степени, что у некоторых домов нижние ряды бревен и полы совсем сгнили, а некоторые по выпуклости стен совсем вышли из своих мест. Вообще помещение тесное и неудобное; а в зимнее время теплота удерживается единственно посредством замазывания глиной щелей и всех стен снаружи и внутри» [1, с. 2].

Острой проблемой, сдерживающей развитие сети приказных лечебных учреждений, была нехватка медицинских кадров. Так, в 1821 г. при Оренбургской врачебной управе, созданной в 1797 г. для надзора за медицинскими учреждениями губернии, состояло 9 врачей, из них 1 уездный лекарь Постников в Уфе, 1 штаб-лекарь Шелудно-Техтонов в Мензелинске и 1 уездный лекарь Онуфриев в Бирске [2, с. 61]. Среди уездных врачей нередко были случаи совмещения должностей, когда одно и то же лицо

заведовало медицинской частью двух уездов. Так, например, в 1830 г. в связи с появлением эпидемии холеры часть уездных врачей – оренбургский штаб-лекарь Онуфриев, уфимский лекарь Кучабский, бузулукский штаб-лекарь Глассон и стерлитамакский лекарь Оссовский – были командированы в зараженные населенные пункты, а оставленными уездами были вынуждены заведовать врачи Бугурусланского уезда Богинский и Верхнеуральский лекарь Стапулковский [3, с. 1].

Кроме того, врачи, находившиеся при больницах, были вынуждены выполнять самые разнообразные функции: судебно-медицинские исследования, ветеринарная помощь, составление медико-физических ведомостей и т. д.

Часто вследствие разъездов врачей в больницах постоянно находился лишь средний и младший медицинский персонал. Фельдшерский персонал отличался крайне низким уровнем профессиональной подготовки. Нередко приходилось прибегать к помощи ротных фельдшеров – бывших солдат, прошедших краткие фельдшерские курсы при военных госпиталях.

Довольно сложно в губернии обстояло дело с организацией помощи при родах. Остро стоял вопрос о подготовке квалифицированных повивальных бабок. Их низкий уровень образования увеличивал смертность младенцев и рожениц. В связи с этим Оренбургская врачебная управа 16 марта 1807 г. была вынуждена принять решение о запрещении повивальным бабкам помогать при родах «...в связи с отсутствием образования, плохой гигиеной...» [4, с. 1].

В начале XIX в. территория Башкортостана включала более 107002,1 кв. верст с населением 761 872 человек. Кроме того, основная масса населения, проживающая в сельской местности, была крайне неравномерно распределена по всей территории региона, что создавало определенные трудности в организации медицинской помощи населению [10, с. 89].

Одной из главных причин малого числа обращений за медицинской помощью, особенно сельского населения, была платность лечения в больницах Приказа общественного призрения. Принцип платности являлся одним из основополагающих в функционировании приказной медицины.

Не лучше обстояло дело лечения душевнобольных. До начала XIX столетия каких-либо учреждений для данной категории больных в губернии не существовало. Больные в основном содержались в семьях, значительная их часть нищенствовала и бродяжничала. Впервые дом для призрения умалишенных лиц,

который представлял собой одноэтажное здание на 36 мест (20 мужских, 16 женских), был учрежден в Уфе в 1810–1812 гг. Он находился под присмотром члена губернской врачебной управы доктора Шпира. После открытия городской соматической больницы дом умалишенных формально числился ее отделением, без врача-психиатра [6, с. 1–2].

По мнению исследователя Н. А. Шерстенникова, толчком для активизации медицинских мероприятий в крае стало появление эпидемии холеры в 1829 и 1831 гг. [11, с. 44]. Вследствие этого губернские и уездные правительственные органы вынуждены были хоть как-то начать организовывать систему здравоохранения в регионе.

Согласно отчету гражданского губернатора И. Л. Дебу, в конце 20-х гг. XIX в. на территории края больницы имелись в Мензелинске, Бирске, Стерлитамаке, Белебее. Кроме того, в ведении Приказа общественного призрения в Уфе находилась больница на 10 человек, богадельня, дом для умалишенных, рабочий и смирительный дом. Как мы видим, больницы находились только в губернских и уездных городах, в сельской же местности жители были почти полностью лишены какой-либо медицинской помощи. Также имелась 1 аптека в Уфе, находящаяся в ведении Приказа общественного призрения [5, с. 59, 80].

В 1850 г. в ведении Приказа общественного призрения в губернии было 15 медицинских учреждений, в т. ч. 12 больниц в уездных городах, 2 богадельни, дом умалишенных, рабочий дом.

Больничное хозяйство приказов общественного призрения к началу 1860-х гг. пришло в упадок. Проблемы уездных больниц носили хронический характер: теснота и ветхость больничных помещений и хозяйственных построек, недостаток инвентаря, отсутствие качественных медицинских инструментов, недостаточное лекарственное обеспечение и самая острая проблема – недостаток средств. В «дурно устроенные больницы», как писала «Московская медицинская газета», неохотно идут и горожане, и сельские жители, «только одна бедность или совершенная невозможность исцелиться на дому в состоянии принудить их к этому» [8, с. 14].

С введением земских учреждений в Уфимской губернии в 1875 г. Уфимская губернская земская управа приняла в свое ведение следующие учреждения Приказа: в г. Уфе – больницу на 30 мужских кроватей, 7 женских, 4 малолетних и 10 башкирских (всего 51 койка); отделение для умалишённых на 36 кроватей, 2 богадельни на 89 мест и здание рабочего дома. В уездных городах было принято 5 больниц (от 12 до 20 кроватей). Помимо

этого, в ведение Уфимского земства передавались 53 фельдшерских и 8 акушерских пунктов в четырех уездах. В декабре 1876 г. в распоряжение земства поступили 2 врача и 2 их помощника, 2 ветеринара, 4 повивальных бабки, 20 фельдшеров, 2 башкирские больницы в деревнях Уфимского и Бирского уездов (Салихово и Селясово), которые представляли собой «кочевые» лазареты для башкир без постоянных помещений, размещавшиеся в избах деревенских жителей [7, с. 13].

На момент введения органов земского самоуправления в Уфимской губернии медицинским обслуживанием населения шести уездов занимались 9 врачей, 75 фельдшеров и 10 повивальных бабок [9, с. 417].

Делая вывод о состоянии приказной медицинской системы в Башкирии в конце XVIII – начале XIX в., необходимо отметить, что существовавшие в крае медицинские учреждения не могли в достаточной мере способствовать оказанию медицинской помощи населению, проживающему в отдаленных от губернского центра уездах и волостях, а имеющиеся не соответствовали научным требованиям. Ощущалась острая нехватка квалифицированного медицинского персонала. Принцип платности приказной медицины также не способствовал превращению ее в бессловную и доступную широким слоям населения. Приказная система организации медицинской помощи населению в силу своей несостоятельности оказалась неспособной реагировать на изменяющиеся социальные запросы региона, поддерживать необходимый уровень организации здравоохранения.

Библиографический список

1. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 6. Оп. 4. Д. 9997.
2. ГАОО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 6900.
3. ГАОО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 9838.
4. ГАОО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 2176.
5. ГАОО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 9491.
6. Гатауллин М. О психиатрии всерьез // Бельские просторы. – 2002. – № 4.
7. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1297. Оп. 218. Д. 154.
8. Смирнова Е. М. Приказы общественного призрения и здравоохранение в России (конец XVIII – середина XIX вв.) // Новый исторический вестник. – 2011. – № 30.
9. Систематический сводный сборник постановлений Уфимского Губернского Земского Собрания за 35-летие 1875–1909 гг. В 3 т. / сост. П. Н. Григорьев. – Уфа : Электрическая губернская типография, 1915. – Т. 2.

10. Шестова Т. Ю. Становление и развитие здравоохранения на Урале в XVIII – начале XX вв. (на материалах Вятской, Пермской и Оренбургской губерний) : дис. ... д-ра. ист. наук. – Оренбург, 2007.
11. Шерстенников Н. А. Здравоохранение в Башкирии при царизме // Советское здравоохранение. – 1945. – № 7–8.

МОДЕЛИ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РЕГИОНАЛЬНЫХ СТРОИТЕЛЬНЫХ КОМПЛЕКСОВ: УПРАВЛЕНЧЕСКОГО КОМПОНЕНТА, ПРОИЗВОДСТВЕННОГО КОМПОНЕНТА И НАУЧНОГО КОМПОНЕНТА

**Д. Б. Казанцева¹, кандидат психологических наук, доцент;
О. В. Шадышкова²**

¹Пензенский государственный университет;

**²Пензенский филиал НОУ ВПО «Академия МНЭПУ»,
г. Пенза, Россия**

Summary. The article presents the development of innovative building complex depending on the characteristics of the regions which are characterized by their model of building complex.

Keywords: building complex; innovation; innovative development model.

Инновационное развитие строительного комплекса может осуществляться по нескольким направлениям: развитие управленческого компонента, развитие производственного компонента и развитие научного компонента, поскольку эффективная деятельность строительного комплекса обеспечивается тремя группами участников строительной деятельности – региональными органами государственной власти, предприятиями различных отраслей строительного комплекса и трудовыми ресурсами, имеющими соответствующее образование [3].

Инновационное развитие строительного комплекса осуществляется в зависимости от особенностей региона.

В зависимости от распределения ресурсов регионы делятся на группы:

Первая группа (Г-1). К таким регионам относится обширная территория, охватывающая северо-восточную часть Европы и Север Азии, с суровым климатом на большей её части, с низкой в среднем плотностью населения, с весьма богатым и разнообразным, но чрезвычайно разбросанным потенциалом природных ресурсов. По сути, речь идёт о регионах с «экономическими изюминками» типа нефти, газа, золота и прочих природных богатств.

В свою очередь, в эту группу входят такие регионы, как:

- экспортоориентированные сырьевые, металлургические или «транспортные» (связанные с обслуживанием внешнеэкономических связей) регионы. Таковыми являются Тюменская и Липецкая области, а также порты – Калининград, Владивосток;
- богатые природными ресурсами республики, добившиеся экономической самостоятельности от федерального центра (Татарстан, Башкортостан, Якутия-Саха);
- отдалённые северные и восточные регионы (Крайний Север, Забайкалье).

Вторая группа (Г-2) Это группа регионов-лидеров, которые, пользуясь терминами фондового рынка, можно назвать «голубыми фишками» инвестиционного рынка. Они широко известны. Это Москва и Московская область, Санкт-Петербург и Ленинградская область, Нижний Новгород, Самара. Государственной помощи эти регионы не требуют.

В эту группу входят:

- регионы «столичного типа» с диверсифицированной экономикой и растущим финансовым сектором: Москва, чуть в меньшей степени – Санкт-Петербург;
- взявшие вначале курс на форсирование экономических реформ регионы с крупной промышленностью (Нижний Новгород, Самара).

Третья группа (Г-3). Она представлена регионами, где сконцентрировано большое количество высококвалифицированных трудовых ресурсов при ограниченных природных ископаемых и малой инвестиционной деятельности. Так, на западе, в европейской части страны (включая Урал) размещено примерно 3/4 населения страны, в то время как эти регионы располагают только четвертью её природоресурсного потенциала и отличаются весьма низкой деловой активностью.

В эту группу входят:

- регионы, проводящие политику «мягкого вхождения в рынок» (Ульяновская область);
- регионы с пониженным инновационным потенциалом и низким уровнем инвестиционного риска. Типичные представители таких регионов – Ивановская и Пензенская области;
- экономически слабообразованные аграрные и периферийные регионы, зависящие от федерального бюджета (районы Северного Кавказа, Тыва) [4].

Развитие различных компонентов обуславливает формирование модели инновационного развития строительного комплекса.

Каждый компонент в своём развитии может находиться на одном из трёх уровней.

Компонент «управление» предполагает три уровня развития управления инновациями в строительном комплексе со стороны региональных органов государственной власти.

Низший уровень – это направляющий. Органы власти только определяют направление развития инноваций в строительстве. Все остальные мероприятия по разработке и внедрению инноваций берут на себя остальные участники строительного комплекса – предприятия.

На уровне контроля органы власти только координируют развитие инновационной деятельности СК, непосредственного участия в ней не принимая.

Третий – самый эффективный и организованный уровень управления – это собственно управление инновационным развитием строительного комплекса. Региональные органы государственной власти непосредственно управляют инновациями в СК путём финансирования инновационных проектов, создания различных фондов поддержки инноваций, залогово-гарантийного механизма, принятия законодательных актов, на региональном уровне регулирующих инновационную деятельность.

Уровень, на котором находится компонент «управление», определяется показателем управленческого потенциала.

Компонент «наука» предполагает три уровня развития региональных научно-образовательных учреждений, готовящих рабочих и специалистов строительной сферы и разрабатывающих инновационные проекты в строительстве.

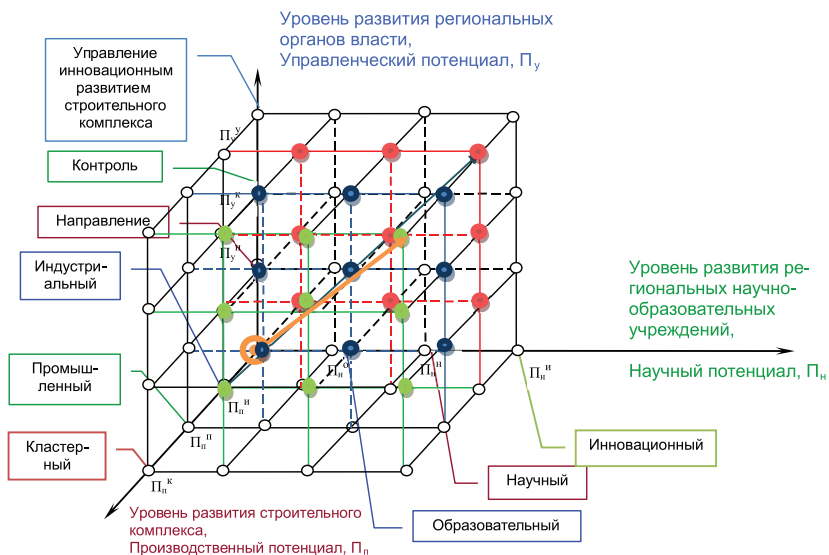
Первый уровень – образовательный. Научно-образовательные учреждения просто готовят работников строительной отрасли.

На втором уровне – научном – научно-образовательные учреждения готовят работников строительства (училища, техникумы, вузы), занимаются наукой (так называемые строительные вузы «классического типа»).

Третий уровень – инновационный – характерен в первую очередь для вузов. На данном уровне функционируют строительные вузы, получившие статус инновационных. Такие вузы используют инновационные технологии в подготовке специалистов, разрабатывают инновационные строительные проекты [1].

Уровень, на котором находится компонент «наука», определяется показателем научного потенциала.

Согласно данной концепции можно выделить следующие возможные варианты инновационного развития строительного комплекса (рисунок).



80

Применительно к предложенной классификации регионов в зависимости от распределения ресурсов, для каждой группы регионов характерна своя модель развития строительного комплекса. Выделим наиболее типичные для различных групп комплексов модели.

Первая модель инновационного развития строительного комплекса – управленческая модель – характеризуется индустриальным уровнем развития предприятий, образовательным уровнем науки и управлением инновационным развитием строительного комплекса – высшим уровнем управления [2].

Региональные органы государственной власти полностью контролируют развитие науки и производства, поэтому развитие инноваций зависит от их действий.

Вторая, производственная, модель инновационного развития строительного комплекса характеризуется созданием кластеров, научным уровнем развития науки и направлением как уровнем развития региональных органов власти. Эта модель характерна для регионов, строительство в которых развито. Строительные предприятия при таком развитии СК образуют высокоорганизованные бизнес-структуры. Для такого развития характерно развитие науки с целью создания новых технологий в строительстве, но всё же составляющая «наука» не дотягивает до самого высокого уровня своего развития. Влияние органов государственной власти здесь слабо.

Третья модель инновационного развития строительного комплекса – научная – характеризуется инновационным уровнем развития науки, промышленным уровнем развития производства и контролем как уровнем развития региональных органов власти. Составляющая «наука» развита очень высоко – на «инновационном» уровне развития. Инновации координируются региональными органами государственной власти и находят применение в производстве.

Идеальная модель характеризуется высшими уровнями развития всех трёх составляющих направлений инновационного развития строительного комплекса: созданием кластеров, управлением инновационным развитием региона и инновационным уровнем науки. Развитие и использование инновационных технологий при подготовке специалистов в области строительства предполагает собой качественное управление, финансирование и контроль инновационной деятельности комплекса, эффективное развитие производства [5].

В современных условиях развития экономики России достижение такой модели развития практически невозможно. Для этого необходим более организованный уровень управления инновационным развитием экономики, заключающийся в создании законодательной базы инновационной деятельности, в частности патентного права, эффективной фискальной политики в области инноваций института инновационной деятельности.

Библиографический список

1. Андреев А. Н., Чернецов В. И., Футов Н. В. Инновационный менеджмент : учеб. пособие. – Пенза : Изд-во ПИЭРАУ, 2012. – С. 188.
2. Артамонова Ю. С., Еремкин А. А., Хрусталева Б. Б. Основные направления стратегического управления инвестиционно-отраслевыми комплексами. – Пенза : ПГУАС, 2006. – 208 с.
3. Донцова Л. В. Проблемы формирования и инновационного обновления инвестиционно-строительного сектора Российской экономики. – М. : Госстрой России, ЦНИИЭУС, 2010. – 291 с.
4. Дорофеев В. Д., Дресвянников В. А., Чуфистов О. Е. Инновационный менеджмент : учеб. пособие. – Пенза : Изд-во ПГУ, 2003. – С. 212.
5. Инновационный менеджмент: концепции, многоуровневые стратегии и механизмы инновационного развития : учеб. пособие / под ред. В. М. Аньшина, А. А. Дагаева. – 3-е изд., перераб., доп. – М. : Дело, 2012. – 584 с.
6. Конкин А. Н., Васин С. М., Вертянова О. В. Теоретические основы формирования механизма инновационного развития регионального строительного комплекса // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. – 2011. – № 24.

МЕСТА ПАЛОМНИЧЕСТВА В ХОРЕЗМЕ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ В ЖИЗНИ ЖИТЕЛЕЙ ОАЗИСА

З. К. Абидова

**Ташкентская медицинская академия,
филиал в г. Ургенч, Хорезм, Узбекистан**

Summary. The places of pilgrimage and their role in the life of Khorezm region inhabitants which are the important stage on the way of Uzbek people cultural and spiritual life revival are described in this article. The works of the authors among which the main place is occupied by scientific works of native and foreign ethnographers are analyzed in chronological order.

Keywords: Madrasah; Places of pilgrimage; mausoleums; minarets; masque; cemetery; sufi; saint Bibi Mushkulkushod; Tuesday of women; hodja; karihana; holy places; Sufism; Sufi; ishan; sayyid; khwaja.

В условиях прогрессивного развития общества всё больше внимания уделяется удовлетворению духовно-культурной потребности людей. Этот процесс крепко связан с религиозными

верованиями, имеющими древние корни. Особое место в системе религиозных верований имеет Хорезмский оазис, где сосредоточено множество духовных и святых мест. Их история начинается с древних монументов уникальной зороастрийской религии и насчитывает более 3000 лет.

В общественной и семейной жизни населения Хорезма большую роль играет ислам. Эта религия определяла и определяет бытовые, семейные и мировоззренческие аспекты жизни, имеет сильнейшее влияние на политические процессы и искусство, на весь уклад жизни людей. В оазисе мусульманских культовых памятников насчитывается более пятисот. В их числе: дворцы, жилые дома, медресе, мечети, минареты, мавзолеи и мазары. Среди культовых сооружений есть и **ханака**, которые обычно являлись обителями дервишей (суфиев) и центрами пропаганды суфизма.

Как замечено, святое место является тем главным ядром, вокруг которого концентрируются остальные компоненты «народного ислама» (**легенды и предания, практика паломничества, сословие людей, обслуживающих паломников, народные праздники, суеверия и т. д.**). Любое святое место включает в себя сакральный объект (**мазар, гробница**), где захоронены останки некоего мусульманского святого или где находятся его видимые следы. Такой объект часто обозначается **тугом**, навешенным на шесте с хвостом **яка** и разноцветными флагами (**алам**) [4, с. 35–37].

Сегодня большинство святых мест превращены в культовые комплексы (**зийоратгоҳ**), в которых возведены архитектурные сооружения (**мавзолеи, ханаках, медресе**), помещения для обслуживания паломников (**мечеть, тахарат-хана, карихана, гостиницы**).

Среди культовых мест особое место занимают кладбища и мазары. Мазары – это сложное явление, которое выполняет множество социальных и культурных функций, создаёт топографию местности, ментально-религиозную карту региона и в большинстве своём представляют собой места древнего поклонения и обычно располагаются в ключевых для экономики данного района центрах. При мазаре постоянно находится смотритель (**шейх, чироқи**) или чтец Корана (**қори**) [4, с. 35–37].

Этнографии отмечают, что мазары, как правило, имеют древнее происхождение, их культ восходит к доисламским временам. Со временем на них наслаивались разные влияния и разные представления. В эпоху господства ислама святые места приобрели в глазах

местного населения мусульманский характер. Например, в Янгарицком районе (Шейх Мухтар Вали, Астана баба), в Гурленском (Усман Саид Баба), в Шаватском (Юсуф Хамадани, Ваянган баба), в Ургенчском (Шаводы Ходжа баба, Жан Хорос Ших баба), в Каракалпакстане (Султан Увайс, Наринджан баба, Шайх Жалил) и т. д.

Как правило, среди паломников наравне с мужчинами есть множества женщин разного возраста. Социологический опрос, проведённый нами в таких местах паломничества, как Шейх Жалил, Султан Увайс, Юсуф Хамадани, Биби Мушкулкушод и др., показали, что среди посетителей из ста 80 оказались женщинами и девочками. Их возраст от 15 до 70 лет [3].

Замечено что, для женщины посещение святыни – это, по сути, повседневное занятие. Они приходят на мазар для индивидуального или коллективного моления. Если причиной посещения святыни является какая-то общесемейная проблема, как правило, отправляются только члены семьи. Зачастую пожилые женщины собираются на ближайших мазарах ежедневно – это своего рода форма проведения досуга: женщины в отличие от мужчин не имеют возможности посещать мечеть, поэтому мазар является главным культовым местом, где они могут реализовать свои духовные потребности. В женском коллективном паломничестве лидером выступает *отынойи* или женщина из сакрального сословия (*ходжа, тура, ишан, саййид, хаджы она*).

Обрядность мазаров зависит от типа святого места, состава участников. Каждый ритуал предполагает определённые для мужчин и женщин действия. Руководит церемонией обычно хранитель мазара (*шейх*) или один из старших, наиболее уважаемых участников группы [2, с. 284]. Посетители приходят, главным образом, во вторник и пятницу. Местные жители считают, что лучше посещать могилу во вторник, причём несколько недель подряд. Для женщин Хорезмского оазиса этот день считается особым, поскольку связан со святой Биби Мушкулкушод (*госпожа – разрушительница затруднений*), считающейся покровительницей семьи.

У узбеков Хорезмского оазиса, как и в других местах республики, ритуал паломничества к святыням включает в себя следующие элементы:

- три или семь круговых обходов мазара (*мозорни тавоф қилмоқ*);
- рецитация Корана у святилища (*Қуръон ўқимоқ*);
- прикосновение к надгробию святыни-могилы (*мозорни сийтамоқ*) у порога, у притолоки мазара, у светильника, у деревьев;

– подвязывание лоскутов от одежды к деревьям, шестам (**алам бойламоқ**);

– омовение (**покланмоқ**) водой из «священных» колодцев и источников;

– взятие косынки (**кокил олмоқ**);

– приготовление ритуального блюда (**таом пиширмоқ**);

– жертвоприношение животного (**қурбонлик қилмоқ**);

– натирание землѐй.

Большинство этих ритуалов, как собственно и сам культ святых мест, восходят к архаичным представлениям. Как полагают учёные, в данном случае имеет место сохранение обычаев и практики зороастрийской религии. К архаическим представлениям относятся и ритуалы, связанные с порогом (**остона**), поскольку порог вообще играл немалую роль в магической обрядности у узбеков Хорезма. Во время паломничества к святыням женщины сначала подметают порог мазара, загадывая своё заветное желание. Считается, что подметание и есть само пожелание – этим способом паломница общается со святым, давая понять, для чего она пришла к нему.

Выдающийся этнограф Дж. Фрезер о пороге пишет так: «Все эти обычаи вполне понятны там, где порог считается излюбленным местопребыванием духов, которых в особо важные моменты своей жизни люди, входящие в дом или выходящие из него, должны умиловить. Это поверье может нам также объяснить, почему в столь многих странах население при известных обстоятельствах остерегается прикасаться к порогу, и почему в некоторых местах к дверям приставлена стража, охраняющая порог от такого прикосновения» [5, с. 379].

Начиная с древних времѐн, как полагал И. В. Чернецов, на заре человечества покойник не вызывал страха, и на этой доанимистической стадии было распространено захоронение в самом жилище. Пережитком такого способа захоронения является культ очага и порога – мест, считавшихся обиталищем духов предков [6, с. 254].

Материалы полевых исследований, которые были проведены в местах паломничества Хорезма, показывают, что отношение населения к местам поклонения неоднородно, поскольку верующие преследуют разные интересы при посещении святынь. Например, **суфии** ищут духовного общения со святым, представители официального ислама выстраивают свою собственную политику взаимоотношений как с умершими предками, так и со святыми. Они считают моральным то поведение, которое не противоречит устоявшимся нормам ислама, позволяющее приобретать заслуги

(*савоб*) перед Аллахом, которые когда-нибудь да зачтутся. В их посещении кладбищ во время праздников курбан-байрам и рамазан байрам, поминовение предков – традиция, восходящая к Пророку. Целью посещения мазаров представителями народного (бытового) ислама является обретение заступничества святого.

Ритуалы **зиарата**, содержащие адаптированные и упрощённые пережитки домусульманских верований, воспроизводятся, в основном, малообразованным в религиозном плане населением, проживающим преимущественно на селе. К тому же святые обладают разнообразными функциями, среди которых лечебная функция занимает первое место. Простым, неискушённым в религиозных вопросах людям были далеки духовные изыски суфиев и непонятно стремление «правильных мусульман» к накоплению заслуг для загробной жизни. Явный практицизм народного зиарата отвечает в большей степени не духовным запросам, а бытовым потребностям верующих [1, с. 65].

Фактором, объединяющим всех и регулирующим общественные взаимоотношения, являются народные гуляния, происходящие по фенологическим и религиозным праздникам. В эти дни посещение мазаров и мечетей, включённых в сферу гуляний, на время примиряет внутренние разногласия и показывает, что все эти веселящиеся и делающие жертвоприношения люди приверженцы одного, общего направления – ислама.

В годы независимости Узбекистана наблюдается оживление религиозной жизни населения, проявляющееся в реконструкции всех гробниц, а также в проведении регулярных «**дней поминовений**» местных святых, приобретающих более массовый характер. К примеру, в Хорезме возросла роль культа многих из самых почитаемых святых – Юсуфа Хамадани, Шаводы Ходжа баба, Пахлавана Махмуда, Жан Хорос баба, а Султан Увайс, Наринджан баба, Шейх Жалил, Биби Мушкулкушод и др. Многие из них заново стали действующими, и гробницы их восстановлены.

В быту мусульман Хорезмского оазиса сильно выражено почитание ландшафтных объектов, Это в свою очередь возбуждает интерес к изучению культовых сооружений на возвышенностях – в горах, на плато, развалинах крепостей, больших кладбищах, гробницах, мазарах. Такого характера этнорелигиоведческие исследования позволяют не только углубить наши знания о прошлом, но и дают возможность более широко взглянуть на социальную роль религии в освоении жизненной среды и сохранении в ней традиционного мировоззрения.

Библиографический список

1. Гольдциер. Култ святых в исламе. – М., 1938.
2. Горшунова О. В. Узбекская женщина. Социальный статус, семья // Религия. – М., 2006.
3. ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции автора в Берунийский район Каракалпакской Республики и Шаватский район Хорезмской области в 2011 и 2012 годах.
4. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – М. : Наука, 1983.
5. Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М., 1989.
6. Шишло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Дому-сультманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975.

BAKIDA İSTANBUL TURİZM TƏCRÜBƏSİNİN TƏTBİQİ

**E. Ə. Allaqiyeva, magistr
Azərbaycan Turizm İnstitutu, Bakı şəh.,
Azərbaycan Respublikası**

Summary. Istanbul and Baku are old cities and they well known with their culture, traditions, many historical monuments in the world. Especially in recent years, Istanbul city has very important position in the global tourism market. They prepared very good tourism model for developing this city as tourism center today. Baku can use their tourism practics for improving this industry in our city. We can solve Baku's tourism problems as transport, museum and tourism infrasturcture with this programme.

Keywords: Istanbul tourism center; Baku tourism center; cultural tourism; historical and architectural places; transport; tourism infrastructure; Baku tourism problems; Istanbul tourism model; compare Istanbul and Baku.

Azərbaycan hazırda turizm cəhətdən inkişaf etməyə cəhd göstərən ölkələr sırasında yer almağa çalışır. Lakin hazırda bu istiqamətdə yüksək səviyyəli addımlar atılsa da ölkə daxilində kifayət qədər çatışmamazlıqların olduğu məlumdur. Azərbaycan bununla əlaqədar olaraq qonşu ölkələrin praktikasından istifadə edərsə daha tez inkişafı əldə edə və mövcud problemlərin sürətli şəkildə aradan qaldırılmasına nail olar. Türkiyə qardaş ölkə olmaqla yanaşı, dillərin, dinlərin və tarixdən gələn köklərin təsiri nəticəsində adət – ənənələrdə belə uyğunluğun hiss olunduğu yeganə ölkələrdən biridir. İstanbul ərazisində bütün mövsümlərdə turizmin inkişaf etdirilməsi, ərazidəki tarixi memarlıq nümunələri və dünyaca məşhur olan Topkapı sarayı, Aya Sofya, Sultan Ahmet, Əhmədiyyə, Bəyazidiyyə, Suleymaniyyə məscidləri, turistlərin daha çox axınına məruz qalan əsas alış – veriş mərkəzlərindən birinə çevrilmiş Qapalı carşı, müxtəlif əfsanələrlə

gələnlərin diqqətini cəlb edən Qız Qalası adı qeyd olunması labüd olan tarixi incilərdəndir [4, s. 62–63].

Ölkə daxilindəki əsas problemlərdən biri nəqliyyatla bağlı qarşıya qoyulan məsələlərdir. Çünki istənilən turist müəyyən əraziyə getmək istəyirsə əvvəlcə ona çatdırılma mexanizmi əhəmiyyətli olacaqdır. Xatırladaq ki, Türkiyə ərazisində daha çox İstanbul dünyanın turizm mərkəzlərindən biri kimi tanınır və daha çox turist axınına səbəb olur. Turizm cəhətdən inkişaf etməsi hələ uzun illər bundan əvvəl Napalyon Banapartın dediyi sözün həqiqət olduğunu bir daha sübut edir: «Əgər dünya vahid ölkə olsa idi, onun paytaxtı İstanbul olardı».

İstanbul böyük və möhtəşəm şəhər kimi turistləri cəlb etməklə yanaşı nəqliyyat sistemi ilə də əla təmin olunmuş formaya malikdir. Ən azından hava limanından etibarən metro ilə təmin olunma prosesi, tramvayların yerüstü təşkil olunması, bütün şəhərin tarixi yerlərinin yol boyunca görünməsi, memarlıq nümunələrinin əlçatan olması, informasiya lövhələrinin düzgün yerləşdirilməsi bu şəhərin əhəmiyyətini daha da artırır. Ölkəmizin paytaxtı Bakı şəhərinə gələn turistlərin isə ilk öncə nəqliyyat alternativlərinin olmaması bir sıra problemlərin meydana gəlməsinə yol açır. Çünki fərdi şəkildə gələn turistlərin əksəriyyəti yalnız taksidən istifadə etməli olur, hava limanı şəhərdən çox kənarda yerləşdiyi üçün uzun yol prosesi üçün soferlərin aldığı maddi vəsait də olduqca yüksək olur. İlk addımda yüksək maddi vəsaitin ödənilməsi istənilən turisdə narazılığın yaradılmasına səbəb olur. Lakin unutmaq lazım deyil ki, ölkəyə gələn turistlərin hər biri yalnız gəzmək üçün gəlirlər və onlar biznes turistlər hesab olunmadığı üçün yüksək maddi vəsaitlərin xərclənməsinə də yol vermək istəmirlər.

İstanbul şəhərində hazırda istifadə edilən bütün tramvaylarda türk dili ilə yanaşı səsləndirilmə prosesinin beynəlxalq dil olan ingilis dilində də gerçəkləşdirilməsi dil probleminin də aradan qaldırılmasında mühüm rola malikdir. Ən maraqlı cəhətlərdən biri isə tramvay daxilində mövcud olan bütün stansiyaların altında həmin yerdə yerləşən, beynəlxalq əhəmiyyətə malik olan bir sıra memarlıq nümunələrinin adları qeyd olunmuşdur. Nəticədə ölkəyə gələn turist həmin sxeme baxaraq asanlıqla hansı memarlıq abidəsini görmək üçün hansı stansiyada düşmək lazım olduğunu öyrənə bilir.

Nəqliyyatda mühüm rola malik olan meyarlardan biri də metro nəqliyyatının düzgün şəkildə qurulmasıdır. Hava limanından metroya düşərkən bütün ətraf hissələrdə düzgün informasiya lövhələrinin quraşdırılması insanların heç kimin köməyindən istifadə etməyərək öz gəzintisini formalaşdırmağa kömək edir. Nəzərə almaq lazımdır ki,

ölkəyə gələn istənilən turistlər azad şəkildə gəzməyə üstünlük verirlər. Bundan əlavə Bakıda mövcud olan metroların hər birində informasiya lövhələri mövcuddur, lakin onların çatışmayan cəhətlərindən biri metro xəttlərinin içində yerləşməsidir. Yəni ödəniş sistemini istifadə etdikdən sonra metro və stansiyalar haqqında məlumat almaq mümkündür. Eyni zamanda mövcud yeraltı nəqliyyat sistemində Azərbaycan dilindən başqa heç bir alternativ dil sistemindən istifadə edilmir. Ölkə daxilində tramvaylardan istifadə edilmir, yalnız avtobus, taksi və metro nəqliyyatı mövcuddur [6, s. 76–81].

İstanbulun «Atatürk» hava limanında turistlər üçün yaradılmış ayrıca «İnformasiya bölməsi» mövcuddur. Bu bölməyə müraciət edərək İstanbul haqqında məlumat almaq, turist xəritəsini əldə etmək mümkündür. Şəhərdə mövcud turistlərin hər biri xəritələrdən istifadə edir və asanlıqla getmək istədiyi yerləri özü fərdi şəkildə gəzməyi bacarır. Bakıda isə turist xəritələrinin azlığı olmaqla yanaşı onların yenilənməsinə ehtiyac duyulur.

İstanbulun turistlər üçün maraqlı cəhətlərindən biri «İstiqlal cədesi» adlanan hissədən «Taksim» meydanına kimi olan yerdə yerüstü köhnə tramvaylardan istifadə olunur. Bu tramvaylar daşıma işini yerinə yetirməkdən çox şəhərin ümumi abi havasını və qədimliyini bir daha sübut edir. Lakin Bakıda da vaxtı ilə kifayət qədər tramvayların olmasına baxmayaraq hazırda onların heç birindən istifadə edilmir, amma bu kimi nəqliyyat infrastrukturları gələn bütün turistlərin diqqətini cəlb etməklə yanaşı, onlarda marağın oyanmasına səbəb olur.

Nəqliyyat infrastrukturunda ən maraqlı cəhətlərdən biri taksilərin hər birində sayğac sistemindən istifadə olunmasıdır. Bakıda mövcud olan taksilər arasında yalnız «London taksi» lərində bu sistemdən istifadə edilir.

İstanbul və Bakı şəhərlərini birləşdirən cəhətlərdən biri də tarixi – memarlıq nümunələrinin olmasıdır. İstanbul ərazisində yerləşən əksər abidələr Sultan Ahmet adlanan mərkəz hissədə cəmlənmiş olsa da, ondan istifadə mühüm rola malikdir. Bu ərazidən istifadə meyarları Bakı şəhərindəki İçərişəhəri xatırlatsa da, ölkəmizin tanıtımında bir sıra problemlərin olduğu məlumdur [5, s. 46–47].

İstanbulda hər bir tarixi abidəni gəzmək üçün müəyyən olunmuş ödənişi həyata keçirmək lazımdır. Maraqlı cəhətlərdən biri isə onlarda turizmin inkişaf etdiyi bütün dünya şəhərləri kimi «muzey kart» lərinin mövcud olmasıdır. İstənilən kartın alınması nəticəsində əlinizə verilən siyahıya uyğun olaraq, orda mövcud olan bütün abidələri və muzeyləri ödənişsiz şəraitdə gəzməkdə azadsınız. Bununla yanaşı fərdi şəkildə də biletlərin alınması mümkündür. Bakıda tarixi abidələrlə

yanaşı, çoxsaylı eksponatların yerləşdiyi muzeylər də mövcuddur. Şəhərimizdə də «muzey kart» lərinin hazırlanması gələn turistlərin işinin asanlaşdırılması ilə yanaşı ödənişin də bir dəfə keçirilməsinə yol açır. Turist hər bir muzeyə yaxud abidəyə daxil olmaq üçün hər dəfə maddi vəsait ödəməli olmur. Bununla yanaşı hər bir muzeyə daxil olarkən biletlərlə yanaşı informasiya xarakteri daşıyan bukletlər də verilir. Həmin bukletlərdə isə gedilməsi mümkün olan bütün muzeylərin və alternativ abidələrin adları qeyd olunur. Nəticədə bütün turistlər özünün getdiyi muzeyi yaxud abidəni görməklə yanaşı digər yerlərin də adı ilə tanış olaraq maraqlanırlar. Bu da bir növ tanıtım strategiyası rolunu oynayır. Bakı turizmini inkişaf etdirmək üçün tanıtıma mühüm yer verməli, eyni zamanda abidə, muzey kimi mərkəzlərdən daha çox maddi vəsait əldə etmək üçün bu strategiyadan istifadə etməlidir.

Turistlər bir ölkəyə gedərkən nəqliyyat, yerləşmə kimi amillərlə yanaşı qidalanmaya da mühüm yer verirlər. Məhz bu səbəbdəndir ki, İstanbulda kifayət qədər qidalanma mərkəzləri, restoranlar və s. fəaliyyət göstərilir. Bu şəhərdə ən maraqlı cəhətlərdən biri bütün müştərilərə menyuların təhvil verilməsi ilə yanaşı restoranların önündə də menyulardan bir nümunə açıq şəkildə yerləşdirilmişdir. Gələn bütün turistlər əvvəlcə menyulara baxır, qiymətlərlə tanış olur, yalnız bundan sonra restoranda oturmaq barəsində qərar verir [4, s. 336].

İstanbulda müxtəlif brendlərdən geniş şəkildə istifadə edilir və hazırda Bakı şəhərində mövcud olan mağazaların da əksəriyyəti bu istiqamətdə sürətli inkişaf edir. Xüsusən də şəhərin mərkəzində yerləşən mağazaların hər birində bu daha çox nəzərə çarpır. Lakin İstanbulun müsbət cəhətlərindən biri brendlərdən əlavə mövcud olan yerlərin hər biri təmiz türk dilində qeyd olunmuş və yerli sakinlərin öz tələffüz sisteminə uyğun olaraq seçilmişdir. Qidalanma, mağaza, çay, kofe və s. kimi xidmətlər göstərən bütün müəssisələrin hamısı yalnız türk dilində yazılmış lövhələrdən təşkil olunmuşdur. Çox təəssüf olsun ki, Bakının mərkəzindəki brendlərdən əlavə, açılmış müəssisələrin hər biri yerli dillərdə deyil, xarici dillərdə adlandırılmışdır. Bu da nəinki Azərbaycanın dil balansının pozulmasına yol açır, eyni zamanda gələn turistlərdə də həmin ölkə haqqında mənfi fikirlərin formalaşmasına yol açır. Məhz bu səbəbdən yerli leksikondan istifadə edilməsi və təmiz Azərbaycan dilində olan adlardan istifadə edərək, buranın bir ölkə kimi formalaşdırılmasına ehtiyac vardır.

- Hava limanından şəhərə gəlmək üçün alternativ nəqliyyat infrastrukturalarının yaradılması.

- Turist xəritalərinin satışının çoxaldılması və yenilənməsi.
- Muzey və abidələr üçün vahid kartların tərtib olunması.

- Qidalanma sənayesində menyu sisteminin düzgün və standartlara uyğun hazırlanması.
- Şəhər daxilində informasiya lövhələrinin çoxaldılması.
- İnformasiya xarakteri daşıyan nişanların, yeraltı nəqliyyatda istifadə olunan adların, müxtəlif piktogramlar sisteminin lazımi ərazilərdə yerləşdirilməsi.
- Şəhər daxilində alternativ dillərdən istifadə olunması.
- Bakı şəhərində xarici brendlərdən əlavə mövcud bütün müəssisələrin Azərbaycan dilində adlandırılması.

Ədəbiyyat siyahısı

1. Ариф Баба оглы Хейрулла-заде. По Баку – без экскурсовода. – Баку : Полиграфическая корпорация «Gapp-Poligraf», 2001. – 251 с.
2. Bülent Özükan. Herkesin bilmediği olağanüstü yerler. – İstanbul : Boyut Yayın Grubu, 2009. – 240 s.
3. Крестовская К. А. Открой для себя Турцию. – Ростов н/Д : Феникс, 2006. – 256 с. – (Клуб путешественников).
4. Сьюзен Суон. Турция. – М. : Астрель, 2004. – 408 с.
5. Şerif Yenen. İstanbul. – İstanbul, 2009. – 376 s.
6. Азербайджан. Вокруг света. Путеводитель. – М. : Вокруг света, 2010. – 260 с.

III. GENESIS OF SPIRITUAL TRADITIONS, PHILOSOPHICAL AND SCIENTIFIC VIEWS

ОБРАЗ ВОЛКА КАК ИДЕЯ РЕАЛИЗАЦИИ ЖИЗНЕННЫХ АСПЕКТОВ БЫТИЯ У НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

**О. С. Жарова, кандидат философских наук
Пензенский государственный технологический
университет, г. Пенза, Россия**

Summary. The article raises the questions of comparing the traditional views on the image of the wolf lying in the basis of the folk narratives. The idea of similarity and uniqueness of this phenomenon is emphasized. The idea of territorial unity of origin of Eurasian peoples is allowed.

Keywords: folklore; traditions; wolf; people.

Фольклорные образы персонажей, рождённых мифами и легендами у народов Евразии, имеют общие и одновременно различные черты. Формирование представлений о функциональных и защитных свойствах, к примеру, представителей животного мира нашло своё отражение в тотемических и эзотерических представлениях. Данная статья ставит своей задачей анализ положительных и негативных факторов, а также рациональных и иррациональных установочных моментов в понимании образа волка в европейских (скандинавских, славянских и иных) традициях.

В дохристианскую эпоху в Европе волк был самым популярным тотемом клана, о чём свидетельствует сохранившееся до сих пор огромное количество таких фамилий, как Вульф, Вулф, Вольф, Волков, Вульфстан, Вольфрам, Вольфбург и т. д. [6, с. 437]. Многие племена на время религиозных празднеств «превращались в волков», надевая волчьи маски и шкуры [10, р. 244]. Ранние представления о роли волка в жизни человека обнаруживаются в верованиях этрусков. Как отмечает А. Е. Наговицын, «Подтверждением наличия в верованиях этрусков мифа о первопредке-волке может служить и этрусская легенда о вскормленных волчицей основателях Рима – Ромуле и Реме. Даже сама эмблема Рима – капитолийская волчица – этруское скульптурное изображение, присвоенное римлянами...» [5, с. 229]. Там же встречаются сведения о присутствии в окружении Марса священного и одновременного хтонического волка – трёхглавого.

В этом можно просматривать уже космоцентрическое начало и роль данного тотемного образа в жизни не только отдельных людей, но и планеты.

Волк – одно из самых почитаемых существ славянского и индоевропейского миров. В скандинавских мифах волк проявляет себя скорее как персонаж, характеристиками которого являются кровожадность и коварство. Так, в фольклоре скандинавских народов существовало предание о том, как Ингиальде, робкий сын короля Аунунда, съев волчье сердце, становится храбрецом [Ф, 649]. Также известен миф о чудовищном волке Фенрире, которого боги посадили на цепь, чтобы он не сожрал весь мир. В битве перед концом света Фенрир пожирает Одина, но умирает от рук его сына Видара. У самого Одина были в услужении два волка – Гери («жадный, прожорливый») и Фреки («яростный») [1, с. 377–394]. У скандинавов, как замечает М. П. Холл, «волк обычно ассоциируется с принципом зла из-за его печального воя и злобной натуры...» [8, с. 325].

Таким образом, *рациональный* страх перед образом волка связан с ощущением могущества, силы и мудрости этого опасного зверя и «...имеет лишь одно-единственное понимание в бытовом плане – «Сожрут, или не сожрут?»» [3]. Так, например, путник, который боится нападения стаи голодных волков, или пастух, оберегающий своё стадо от кровожадного хищника, вынуждены признавать эту силу и поклоняться ей. В исследованиях Дж. Фрэзера можно найти указания на эту тему применительно к российским традициям: «В Тверской губернии к шее коровы, идущей впереди всего стада, привязывают особой формы мешок, предназначенный для того, чтобы не подпускать волков к стаду: он обладает-де способностью сковывать челюсти прожорливого зверя...» [7, с. 260]. В русских традициях с детства также знакома строчка из колыбельной «...придёт серенький волчок и утащит за бочок...», в которую заложен смысл запугивания страшным и опасным зверем, который может утащить ребёнка за непослушание. *Иррациональный* же, суеверный страх перед образом волка формируется на уровне подсознательного и может трансформироваться в ужас, связанный с верой в оборотней и другие сверхъестественные явления, с мистицизмом. Уместно заметить, что в русском фольклоре былинный герой Вольга есть ни кто иной, как чародей и оборотень. Своё перевоплощение он осуществляет именно в волка. Косвенное указание на оборотничество в образ волка можно увидеть и в «Слове о полку Игореве»,

на что указывает в своей работе Наговицын, говоря о князе Всеславе [5, с. 230]. Волк как предок людей присутствует в верованиях протославянских племен: ликийцев и лютичей.

Согласно различным рассказам о волках-оборотнях больше всего случаев оборотничества было обнаружено в средние века в Центральной Европе. В те времена полагали, что оборотнями становятся вследствие колдовского воздействия [2, с. 10]. Оборотничество считалось болезнью, которая может поразить любого. Именно в средние века в Европе были казнены тысячи людей по обвинению в убийстве и оборотничестве. В «Молоте ведьм» – книге, согласно которой применялись карательные меры инквизиторами во время «ведьмовских процессов», указывалось: если волки, нападающие на людей и терзающие их, остаются безнаказанными, не попадают в западни и не подвергаются ранениям, можно с уверенностью сказать, что их нападения происходят с божьего попущения при участии демонов [9, с. 140–141].

Именно поэтому в сказках Западной Европы образ волка мыслится как образ кровожадного хищника, даже монстра. В русских же сказочных сюжетах присутствует скорее почтение волка. В русской сказке волк играет роль помощника, друга («Сказка об Иване-царевиче, Жар-птице и сером волке»). Иногда волк «остаётся в дураках» и требует сочувствия («Сказка о Лисичке-сестричке и Волке») [3].

Волки-оборотни в славянской традиции известны как волкодлаки, волколаки, волкулаки. В отличие от европейских мифов, славянский оборотень – не злой персонаж, а оборотничество, хоть и связывалось с колдовством (оборачиваться волком могли сильные колдуны, а также волхвы), – не страшная болезнь. В славянских сказках оборотень часто представлен как положительный персонаж. Превратившись в волка, герой становился подобен самому почитаемому, мудрому и наделённому сверхъестественной силой зверю.

Особой и интересной линией проходят представления о волке у народов Франции, Германии и России относительно понимания «хлебного духа». Хлебный дух или дух хлеба – это воплощение жатвенного сакрального обычая, где смысл кроется в его перевоплощении во что-то или в кого-то. Как отмечает Дж. Фрэзер, «... человек, сжавший серпом последний сноп или сделавший последний удар цепом при молотье, на время становится воплощением духа хлеба наравне со снопом, который он сжинает или обмолачивает...» [7, с. 437]. Представления у народов Европы о том, что «по

хлебам проходит волк» или «ржаной волк проносится по полю», связаны с семантическими идеями колыхания ржаных колосьев на ветру. Идея воплощения хлебного духа в волка относится к фольклорным повествованиям, обосновывающим идею страха перед неизведанным для детей. Фрэзер приводит пример: «...Когда дети собираются в полях собирать колосья и васильки, взрослые предостерегают их, говоря: «В хлебе сидит волк – он разорвёт вас на куски». Детей предостерегают не от простого, а от так называемого Хлебного, Ржаного или другого подобного волка...» [там же, с. 468]. Семантика процесса перехода духа хлеба в волка также сопряжена с волчьим хвостом. Крестьяне выискивали в полях волков по приподнятому вверх хвосту. Ходило поверье, что хвост волка похож на стоящий колос. «В волке в данном случае видят дух зерна, чья сила скрывается в хвосте» [там же, с. 469].

Образ волка несёт в себе, как отмечалось выше, и космоцентрическое начало. В славяно-арийской астрологии считается, что именно современность есть эра волка. Сварожий круг состоит из ряда чертогов, один из которых соответствует волку, а именно эпоха с 2012 года до 3632 года и есть эра волка [11]. Божественным покровителем выступает Велес. А в европейской астрологической традиции космоцентризм волка воплощён в цикле календарных месяцев. Январь – месяц волка. Это холод, тьма, необходимость защищаться от врагов. Волк открывает туннель в бездну. Астрологи утверждают, что в период третьей декады января на фазе чёрной Луны возможно пройти за волком, медитируя: «...пройдя по чрезвычайно извилистому туннелю вы оказываетесь у входа в большую пещеру <...> в центре пещеры котёл <...> за котлом находится трон, вытесанный из блестящего чёрного камня. На троне, молча, восседает фигура в чёрном плаще, капюшон закрывает большую часть её лица...» [4, с. 67]. Волк – проводник в Царство потустороннего мира. Примерно такая же идея заложена в волке у язычников Древней Руси. Волк сопровождает Велеса и отвечает за все не упокоенные и тёмные души.

Для того чтобы глубже исследовать феномен волка как символа, следует обратиться к шаманским традициям, а также заострить внимание на архетипах в воззрениях разных народов Европы и Азии, которые нашли отражение в этом образе. Тем не менее, становится наглядным и понятным, что образ волка – это нечто схожее в традициях разных культур, и если углубиться в вопрос, то, возможно, всплывут общие черты этногенеза и сходность механизмов расселения народов по планете.

Библиографический список

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу : в 3-х т. – Т. 1. – М. : Современный писатель, 1995.
2. Берг А. Оборотни: легенды и реальность. Проклятая кровь. – СПб. : Вектор, 2009. – 176 с.
3. Гончаров К. Ю. Анималистические представления в фольклоре. Образ волка в русских и иноземных сказках // *Organizmica*. – 2009. – № 2 (74).
4. Конвей Д. Дж. Мистерии и магия Луны. – М. : АСТ-ЛТД, 1998. – 440 с.
5. Наговицын А. Е. Мифология и религия этрусков : моногр. – М. : Рефлбук, 2000. – 496 с.
6. Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства / пер. с англ. А. Егзарова. – М. : Астрель; АСТ; Транзиткнига, 2005. – 638 с.
7. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. – М. : АСТ, 1998. – 784 с.
8. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцерской символической философии. – Новосибирск : ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1992. – Т. 1. – 368 с.
9. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / пер. с лат. Н. Цветкова; предисл. С. М. Лозинского, 1932. – 2-е изд. – М. : Интербук, 1990. – 351 с.
10. Herodotus. The Histories / Henry Gary, trans. – New York : D. Appleton, 1899.
11. Эпоха волка // Дети Периуна. URL: <http://www.detiperuna.ru/?p=1124>.

АНТРОПОКОСМИЧЕСКОЕ В РУСАЛЬСКОМ ГИППОМОРФНОМ РЯЖЕНИИ У РУССКИХ: ИНДОЕВРОПЕЙСКО-ТЮРКСКИЕ СХОЖДЕНИЯ

**Б. А. Дорошин, кандидат исторических наук, доцент
Пензенский государственный технологический
университет, г. Пенза, Россия**

Summary. This article discusses a number of parallels to gypptomorph Slavic mermaid image in Indo-European, primarily Greek and Turkic, mainly South Siberian traditional culture. Transition and dual status of images and characters of this circle, symbolically uniting explicit and implicit, orderly and chaotic, embodied and incorporeal aspects of the Universe are detected. It is substantiated the assumption that provided in the form of a horse mermaid, like some other mythological characters, who had gypptomorph guise, as well as the horse itself in the appropriate ritual context was mediators, mediating the integration of people with sacred Universe.

Keywords: myth; rite; symbol; archetype; anthropocosmism.

Одним из наиболее ёмких и многоаспектных календарных праздников славян являются русалии, отражающие представления о единстве и согласованности антропосоциального и при-

родно-космического измерений бытия. Это единство отражено и в вариативной зооантропоморфности центрального мифологического персонажа, которому, мыслимому существующим во множественном числе, были посвящены данные праздники, – русалки, изначально СЧИТАВШЕЙСЯ благожелательным природным духом/душой предка и представляемой чаще всего в обличье, сочетающем женские черты с рыбьими или птичьими. Однако наряду с этим в некоторых местностях России в XIX в. при весенне-летних русалиях данный персонаж представлялся одним или двумя-тремя мужчинами, одевавшими на себя или несшими перед собой тканевое, как правило, усащенное черепом изображаемого животного, подобие лошади [8, с. 64–65; 10, с. 608].

Такое зооморфное представление русалки видится особенно содержательным в контексте многочисленных символических значений образа лошади и обусловленных ими кросскультурных схождений, а также с точки зрения идеи о тесной ассоциации с русалками Макоши, которую Б. А. Рыбаков назвал славянской Деметрой [10, с. 661] в силу её очевидного параллелизма греческой богине земли. Из мифологии древней Аркадии известен сюжет о превращении Деметры в кобылицу и порождении ею от Посейдона, обратившегося в ходе её преследования конём, Персефоны, в свою очередь, также имевшей гиппоморфный облик [15, с. 143]. Персефона выступает здесь как продолжение внутренней сущности Деметры, её возрождение [15, с. 146–148]. Согласно К. Г. Юнгу, отражённая в этой мифологеме судьба Деметры – это своеобразная метафора судьбы всего смертного [15, с. 144], универсального принципа жизни, заключающегося в том, чтобы «познать гонения, утраты, насилие, не понимая смысла происходящего, гневаться и горевать, но затем вновь обрести всё и родиться заново» [15, с. 158]. Данная интерпретация аркадской мифологемы составляет основу юнговского понимания Элевсинских мистерий, предполагающего их ключевым моментом отождествление посвящаемого с Бримо (персонаж, олицетворяющий единство Деметры, Персефоны, Гекаты и Артемиды) или с её мужским соответствием – Дионисом [15, с. 158–160, 164]. Обряд, завершавшийся символическим деторождением, согласно Юнгу, приобщал сознание посвящаемого к идее континуальности жизни, снимающей дискретность конечных индивидуальных существований и облегчавшей посмертную участь души [15, с. 164–165]. Механизм такого осознания бесконечности жизни коренится в свойственной первоначальному мифологическому

состоянию «текучести», предполагающей единство с миром, абсолютное приятие всех его аспектов. Это можно рассматривать как проявление антропокосмического мировоззрения с его стержневой идеей единства, взаимосвязи, взаимопроникновения и всеобъемлющей репрезентации человека и Вселенной.

Черты такого мировоззрения проявляются в той или иной мере едва ли не во всех традиционных культурах и, в частности, у тюркских народов Сибири. Их раннее мировоззрение характеризуется некоторыми специалистами антропоцентричностью не в смысле противопоставления и отчуждающего возвеличения человека над миром, а в аспекте ориентированности на объяснение человеческого существования. Такая относительная антропоцентричность находила своё органичное продолжение и развитие во вполне антропокосмичном сочетании интереса к геометрии мира с «углублением тела в свои собственные бездны» [цит. по: 14]; и в созидании как мыслью, обращённой на самопознание, так и мыслью, обращённой вовне, картины, в которой человек не противопоставлен миру, а скорее, пребывает с ним в отношениях тождества, при котором их связывают неисчислимые реальные и иллюзорные «нити», а на пересечении этих связей отчётливее всего вырисовывается феномен человека. Признание тождества человека и природы имело, судя по всему, и функцию преодоления негативного воздействия на сознание людей факта их смертности, самого явления смерти, которое, таким образом, «снялось» через представление о нём как о переходе сущности человека в «своё иное». Данный аспект интерпретации полисемантизма отождествления человека и природы соотносится с интерпретацией К. Г. Юнгом значения Элевсинских мистерий как отождествления посвящаемого с «перетекающими» друг в друга персонификациями гибнущей и воскресающей природы для осознания им единства и бесконечности жизни. Мировоззренческими основаниями, способными фундировать механизм такого осознания, могут выступать явственно прослеживающиеся на этнокультурном материале, относящемся к тюркам Южной Сибири представления о том, что:

- человеческое бытие не является чем-то уникальным среди прочих проявлений жизни;

- смерть не является равнозначным антиподом жизни и небытием, т. к. понятие о таковом, будучи абстракцией, не характерно для архаического мышления с его конкретностью и образностью;

■ всё сущее пребывает в отношениях тождества в форме родства, в связи с чем между человеком и природой, органическим и неорганическим, миром живых и царством мёртвых материальным и духовным отсутствуют абсолютные и непреодолимые различия и границы, но предполагается целый ряд тонких градаций и переходных состояний;

■ противоположные начала не антагонистичны полностью, а раскрываются посредством друг друга (в этом смысле архаическое не дуальное мировоззрение более «современно» в этой диалектичности, нежели то дихотомирующее, что оформлялось позднее в статусе классического, с развившимся в его рамках метафизическим мышлением);

■ жизнь, как бы разлитая в Природе, бесконечна во времени и пространстве. Она включает не только «средний мир» – слой биосферы у земной поверхности, но и хтоническую область «нижнего мира» – царства мёртвых, влачащих тусклую призрачную «недожизнь», неявленное бытие, мыслимое в рамках традиционного циклизма не только последующим жизни в «реальном мире», но и предшествующим ей. А также верхний мир, где протекает «сверхжизнь» иницирующих прочую жизнь небожителей.

Обращение к природе, осознание родства с ней, актуальное для тюрков на всём протяжении их культурогенеза, выступало средством преодоления единичности, быстротечности и несовершенства человеческой жизни её приобщением к сплошной данности природной неизменно животворящей статике. Так как природа ассоциировалась с женским началом, а человеческий социум – с мужским, это приобщение имело черты «священного брака». Он совершался посредством, в частности, обряда весеннего моления мужчинами того или иного сообщества с перво-рождающей субстанцией, имеющей атрибуты природы, иного мира и хаоса. А также символического «возврата» людей в ходе соответствующего празднества к природному, как бы «внутриутробному» состоянию, к единению с божеством, в связи с чем общество, как и природа, как бы рождается заново, переживает нечто вроде инициации. Значение данного ритуала, относящегося к целой серии подобных ему, направленных на получение природной «благодати», как «брака/рождения» [14], подтверждается и некоторыми тюркскими представлениями о божествах, и этимологией их имён. Прежде чем перейти к ним, важно отметить ассоциацию природы как прародительницы людей со стихией земли, в связи с чем специалисты характеризуют тюркские антропологические

представления автохтонностью (в данном случае этот термин означает идею земного происхождения человека, в соответствии с К. Леви-Стросом) [14].

Имя богини земли и покровительницы деторождения – Умай – означает ещё и «послед», «детское место», «матка», «утроба». Древнее бурятское божество Земли – «мать Эту-ген» – в молитвенных текстах описывается сравнением поверхности земли с женским телом. «Материнская золотая утроба» (эхин алтан умай) наряду с синонимом «эхин алтан тооно» фигурирует в бурятском космологическом мифе о плавающих в первобытном океане мужском и женском началах, чьё соединение дало толчок процессу космогенеза [14]. С шаманским вариантом этого мифа связано и представление о том, что одной из этих уток был Ульгень – повелитель «верхнего мира», которому приписывается создание людей [2, с. 539]. При этом его имя связывается с бурятским «Улгэн эхэ» – именованнием матери-земли, главного рождающего начала Природы. В шаманской мифологии телеутов сохранились отголоски памяти о женской ипостаси Ульгения: иногда он именуется «анам-яючи», т. е. «мать-творец» [14]. У телеутов зафиксировано также представление об истинной земле, находящейся далеко за основанием неба, обители хтонического божества Эрлика, выступающего в их мифологии первотворцом, в т. ч. и самого Ульгения [2, с. 539]. Образ Эрлика через буддийского бога подземного мира Яму обнаруживает параллель с персонажами ведийского близнечного мифа – Ямой и его сестрой Ями, от брака которых, считалось, произошло человечество [14].

Таким образом, в свидетельствах о наиболее архаических тюркских божествах – олицетворениях природы прослеживаются черты их непосредственной или опосредованной происхождения хтоничности и женского облика, или же наличия у них как женской, так и мужской ипостасей, единство которых маркировало изначальный синкретизм противоположностей. Это соответствует аналогичному уровню развития античной мифологии, где, согласно А. Ф. Лосеву, «Всё существующее оказывалось живым, живущим и умирающим, т. е. всё являлось мифом, и притом материальным материнским мифом о всепоглощающей и всепорождающей Матери-Земле. Здесь нет места ни для Зевса, ни для какого-нибудь универсального мужского божества. Универсальна тут только общеродовая жизнь, или, в переводе на язык мифологии, только Мать-Земля. Интересно, что даже Августин помнит эту смутную и нерасчленённую первобытную мифологию,

где мужское и женское смешаны в одно нераздельное целое» [цит. по: 14]. Одним из проявлений или отголосков этого состояния является представление о наличии у богини Гекаты, в первой фазе генезиса культа считавшейся космическим женским божеством, повелевавшим Вселенной [11, с. 381], в образе которой наиболее заметны хтонические черты мужского соответствия – Аполлона Гекатоса, означавшего «тёмный», т. е. палящий, губительный аспект солнца [15, с. 33]. Похожее выражение через божество мужского рода, вероятно, имела и Макошь, выступавшая славянским коррелятом Гекаты. В. Н. Татищев ссылается на упоминание бога Мокоса, который, судя по такому атрибуту, как волчья голова, представляется тождественным Велесу» [12, с. 447]. В пользу гипотезы о «взаимоперетекании» Макоши и Велеса свидетельствует и то, что оба эти божества относятся к «нижней» сфере мифологического космоса, связаны с магией и плодородием, властвуют над душами умерших. Предполагать наличие женского соответствия у Велеса позволяет и то, что в одном из поздних списков «Слова св. Иоанна Златоуста» упоминается славянская богиня Вела. Помимо созвучия имён её роднит с Велесом предполагаемое отношение к домашним животным: её вероятный более поздний аналог – Волосатка – представлялся как дух женского пола, стерегущий помещения с домашними животными [6, с. 53]. Последнее коррелирует с представлениями русских о том, что Макошь по ночам может стричь овец и заниматься прядением. А также с представлением казанских татар о том, что близкий по ряду черт славянской русалке и древнегреческой Гекате (также связанной с лошадьми, покровительствовавшей коневодству) [13, с. 269], восходящий к иранской традиции персонаж их низшей мифологии – албасты любит по ночам заплетать гривы лошадям [4, с. 45–46].

Образы русалки и некоторых близких ей персонажей обнаруживают причастность к своеобразному мифосимволическому ассоциативному ряду, включающему также лошадей, волосы и змей. Это и поверья о превращении в змей волос из конского хвоста [7]; и предположение о генезисе образа змееволосой Медузы Горгоны из образа устрашающе-дикой лошади с густой гривой; и лошадеголовый змей – змеинный падишах из ногайской сказки [9, с. 37, 42]; и хорватский вилинский (русалочий) конь – предводитель змей [7]; и собственно русалки в гиппоморфном варианте представления их облика. А также расчёсывание (или другое преобразование) русалкой и близкими ей персонажами

(в т. ч. албаствы) своих волос или волос животных (шерсти, пряжи, ниток и т. п.).

В контексте этих ассоциаций можно произвести следующие обобщения:

1) символизм лошадей, змей и волос изоморфен в аспекте маркированности ими «линий» и «потоков» бытия. Волосы (шерсть) символизируют реки, волны, лучи [6, с. 44, 50]. Змеи – дождь, небесный огонь (молнии, лучи), радугу [5, с. 469–470]. Кони символизируют ветры и вихри, солнечные и лунные лучи, молнии, волны, течения и потоки воды, в конечном счёте, вероятно, «космические силы, поднимающиеся из Акаша (эфира) – слепые силы первобытного хаоса [7]. С учётом же затронутых выше архаических представлений о континуальности жизни такая интерпретация может быть поставлена в связь с возможностью особого, необъяснимого и маловероятного с точки зрения ньютоно-картезианской научной парадигмы, древнего знания о явлениях, недоступных обычному чувственному восприятию. Таких, как отражённые в современной естественно-научной терминологии волны различной физической природы, потоки и пучки частиц, излучения, силовые линии полей, суперструны и т. п.;

2) типичное для некоторых рассмотренных персонажей расчёсывание волос – своеобразный эквивалент прядению, плетению или ткачеству – признаётся символизирующим космогонические процессы: оно тоже упорядочивает (оформляет в ряды), космизирует свой объект;

3) символизм расчёсывания «иноприродным» мифологическим персонажем собственных волос может иметь значение его саморегуляции / самоорганизации, посредством которой он интегрируется в порядок «этого» мира, проявляясь из мира своего, имеющего черты хаоса или другого уровня порядка, и становясь, таким образом, доступным восприятию людей. Следовательно, по аналогии с характеристикой человека «по образу и подобию» его среды как микрокосма, персонаж, трансмутирующий «из иного мира в этот», может характеризоваться как микрохаосмос. Последнее соответствует архаическому принципу изначального синкретизма противоположностей и двуединому характеру связанных с данными персонажами общим прототипом – Великой Матерью первобытных божеств, олицетворяющих как саму явленную, более или менее упорядоченную природу, так и её более или менее хаотическую «обратную

сторону». То есть иной мир, «тот свет», царство мёртвых, представляющееся, однако, в определённых мифоритуальных контекстах порождающим новую жизнь

Итак, у ряда мифологических персонажей славянской, греческой и тюркской мифологии имеются сходства, позволяющие в контексте гипотезы об изначальном единстве их происхождения из евразийской общности (Н. А. Николаева, В. А. Сафонов) предполагать их генетическое родство, восходящее к образу первобытной Великой Матери. А также функциональную причастность к представлениям о космогенезе, в частности, как о плетении или прядении, вероятно, символизирующих идею упорядочения хаотических «потоков» или «силовых линий» изначальной стихии или энергии. В свете идеи такого космогонического действия особенно примечательно имя славянской богини Макоши, если принять версию о нём как имеющем значение «мать урожая/доли/жребия/случая» – Ма-кошь. Вторая часть этого имени имеет значения «корзина», «плетёный возок для снопов, «кошьница», «кошуля», «кошёлка», «кошель» – различные ёмкости для зерна, хлеба и других продуктов; иногда – мера ёмкости; «кошара» – плетёный хлев для овец [11, с. 384–386]. Все эти предметы, в основном плетёные, состоящие из упорядоченных, организованных в ряды линий, некогда возраставших «потоков» живой материи, являются своеобразными моделями Вселенной. Подобно им, она – буквально – «внутренность [для] селения», мыслимая как «сотканная» из «сил» или «первостихий», коренящихся в хаосе.

В данном контексте видится неслучайным совпадение частей слов «мать» и «космос» в имени «Макошь» (makosh), давшее основание гипотетически интерпретировать его как «мать порядка, то есть упорядоченного организованного мира». Это, наряду с другой гипотетической трактовкой имени этой богини в его иной огласовке (Мокошь, tokos) как инверсии слова «космос» [1, с. 36], может служить дополнительным подтверждением выявляющегося на основе приведённых выше параллелей и общей логики мифа значения образа данной богини как олицетворения хаоса, «порождающего» космос и «обратного» ему. В то же время она персонифицирует и сам космос в его «материнском» аспекте, что отражено в эквивалентности ей Матери-сырой-земли [10, с. 600]. В единстве же своих аспектов сущность Макоши представляется возможным осмысливать как хаосмос.

Приведённые здесь схождения индоевропейской и тюркской мифологии позволяют рассматривать семантику обрядности славянских русалий, Элевсинских мистерий греков и весеннего моления южно-сибирских тюрков как совпадающие в том, что они подразумевают своеобразное приобщение (отождествление или символический брак) участников с обожествлённой природой как синкретичным единством явного и тайного, живого и мёртвого, материального и духовного, частного и общего и т. п.

Медиаторами – посредниками такого приобщения выступают в первых двух случаях мифологические персонажи, имеющие аспекты, символизируемые образом лошади. А в третьем случае, у тюрков, – это, судя по всему, собственно лошадь, посвящаемая горному духу. Её пригоняет к месту обряда верховой, ряженный в одежду шамана; привязывают к дереву – репрезентанту божественной матери-природы, и после того, как польют жертвенным молоком, отпускают на простор [14]. В русальской обрядности русских последнее имеет определённое сходство с бросанием лошадиного черепа, представляющего русалку, в яму. Это соответствует возвращению духа-медиатора, имеющего свойства «иного» и «этого» миров в его основную, хтоническую среду пребывания. В силу её тождество первородному хаосу и соответствующей характеристики сущности духа-посредника в его переходности и причастности двум мирам как хаосмоса, можно полагать, что люди, приобщающиеся через его посредство (особенно в форме ритуального отождествления с ним) к божественно-природному хаосмосу, актуализируют в себе качества последнего. Это находит соответствие и в сопровождающей данный обряд ограниченной и регламентированной социальной хаотизации в рамках праздничного гуляния.

Такая опосредующая роль гиппоморфных персонажей или лошади подтверждается бытовавшими как у индоевропейцев, так и у тюрков представлениями о роли данного животного как проводника души в иной мир – психопомпа [7]. Это «зеркально» коррелирует с представлениями о русалках как духах, которые, обеспечивая плодородие, содействуют выпадению осадков, и нисхождению на землю растворённых в них душ будущих новорождённых [10, с. 678, 718; 11, с. 450].

Русалка в своей основной ипостаси – водного духа с девичьим обликом, согласно К. Г. Юнгу, соответствует архетипиче-

ской Предвечной Деве «изначальной мифологии». В силу наличествующего у этой последней, выступающей в греческой мифологии под именами Кору и Протагоны, материнского аспекта, от неё производны такие персонажи, как Артемида, Деметра и Персефона [15, с. 156–157, 171]. Следуя той же логике, можно предполагать, что и у славян к образу русалки восходит подобное вышеуказанным греческим божество – Макошь. Это предположение соответствует концепции, возводящей истоки славянской, да и всей евразийской религиозности к стадии дуалистического анимизма – эре берегинь (русалок) и упырей [11, с. 126], а также предположению Н. М. Гальковского, что Макошь – нечто вроде русалки [11, с. 380].

В свете этого предположения, отмеченная К. Г. Юнгом «текучесть» первоначального мифологического состояния, а также представления о партиципативном соотношении индивидуального и всеобщего духа [3, с. 14] соответствуют, в частности, стадияльно близки славянскому язычеству и тюркским нативным верованиям в хозяек местности и священных животных как проявлению (ипостаси) божественного порождающего начала [14]. Видится более вероятным, что образ русалки, совпадая через своё общее с образом Макоши – архетипическое «ядро» (Предвечная Дева) – может репрезентировать и саму Макошь, а, следовательно – выступать в обряде русальского гиппоморфного ряжения посредником для антропокосмического воссоединения с этой персонификацией сокровенной и явленной природы...

Очевидно, такое воссоединение аналогично выявляемому на тюркском южно-сибирском материале символическому обрядовому «священному браку» мужчин рода с природно-божественным порождающим началом, посредством которого общность как бы возвращалась к эмбриональному состоянию (праздничное снятие ряда ограничений и контроля рации, актуализация бессознательного) и рождалась заново [14]. И у славян оно служило подобному «воссозданию» общества, его «обновлению» как трансформации природного в социальное, хаотического в упорядоченное, божественного в человеческое.

Библиографический список

1. Антипов М. А. Судьба в мировоззрении древних славян // История, языки и культуры славянских народов: от истоков к грядущему : материалы Международной научно-практической конференции, 25–26 ноября

- 2012 года. – Пенза – Колин – Белосток : Научно-издательский центр «Социосфера», 2012. – С. 33–36.
2. Басилов В. Н., Потапов Л. П. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 536–541.
 3. Волков С. Н., Солянова Н. М. Спиритуализм как феномен в философском и религиозном измерениях // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс : периодическое научное издание. – Пенза : Изд-во Пенз. гос. технол. акад., 2012. – Вып. № 04(08). – С. 11–16. – (Сер. «Социально-гуманитарные науки»).
 4. Дорошин Б. А., Куликов А. Е. Социально-философский аспект исследования основных мифологических архетипов народов Поволжья // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях : материалы Международной научно-практической конференции, 5–6 марта 2010 года. – Пенза – Ереван – Прага : ООО Научно-издательский центр «Социосфера», 2010. – С. 39–50.
 5. Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 469–471.
 6. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М. : Наука, 1974. – 342 с.
 7. Конь // Энциклопедия символики и геральдики. URL: <http://www.symbolarium.ru/index.php/%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%8C> (дата обращения: 29.01.2014).
 8. Куликов А. А. Космическая мифология древних славян. – СПб. : Издательство «Лексикон», 2001. – 256 с.
 9. Назиров Р. Г. Череп на шесте. Международные параллели к одному русскому сказочному мотиву // Фольклор народов РСФСР : сб. ст. – Уфа, 1982. – С. 33–43; Nevmenandr.net Филология. Лингвистика. Литературоведение. URL: <http://nevmenandr.net/scientia/nazirov-cherep.php> (дата обращения: 29.01.2014).
 10. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М. : Наука, 1987. – 783 с.
 11. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1994. – 608 с.
 12. Татищев В. Н. История Российская : в 3 т. – Т. 1. – М. : АСТ : Ермак, 2005. – 568 с.
 13. Тахо-Годи А. А. Геката // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1991. – Т. 1. – С. 269–270.
 14. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / отв. ред. И. Н. Гемуев. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1988. // Культура Алтай-Саянской Горной области. URL: <http://www.altaiinter.info/project/culture/Geography/Culture%20of%20Turks/World%20of%20Turks/tujrko1.htm> (дата обращения: 20.10.2013).
 15. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. – К. : Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.

СУЩНОСТЬ БУДДИЗМА И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЖИТЕЛЕЙ СТРАН ВОСТОКА

**Е. А. Куликова, кандидат исторических наук, доцент
Пензенский государственный технологический
университет, г. Пенза, Россия**

Summary. This article is about one of the world religions.

Keywords: religion; cult; priest; enlightenment.

Значительное влияние на мировоззрение и культуру жителей Индии, Китая, Японии, Тибета, а также некоторых народов России оказал буддизм. Буддизм является древнейшей из трёх мировых религий. Его родиной стала Древняя Индия. Первоначально буддизм был философией, возникшей среди брахманов (жрецов) и кшатриев (правителей и воинов). Выдающиеся ученики Будды принадлежали к этим варнам.

Основателем буддизма считается принц Сиддхартха Гаутама (VI в. до н. э.), получивший прозвище Будда. Это в переводе с санскрита (древнеиндийского литературного языка) означает «Просветлённый», «Пробуждённый». Буддой называют человека, который достиг наивысшего предела своего развития [1, с. 189].

На первый план буддизм поставил личность в качестве жизненного образца и представителя благочестия (Будду). Сначала его воспринимали как человека и учителя, а затем как святого и бога. Для буддизма характерен переход от религиозного эгоизма к симпатии. Брахман (жрец) стремился достичь собственного блаженства, а Будда думал о спасении других людей, пытался освободить их от страданий [2, с. 69].

Одним из главных понятий в буддийской религиозно-мифологической системе является нирвана («угасание» в переводе с санскрита). С одной стороны, под нирваной подразумевается отсутствие страсти, жажды жизни, а с другой – состояние совершенства, удовлетворённости и самодостаточности. В буддийских текстах нирвана описывается как состояние покоя, которого частично можно достичь при жизни, а полностью – после смерти. При этом смерть не рассматривается как уничтожение.

В буддизме нирване противопоставляется сансара. Это слово означает «блуждание», «круговорот», то есть круг (колесо) перерождений души человека.

Перерождения осуществляются в соответствии с кармой, т. е. законом воздаяния. Под кармой подразумевается совокупность добрых и дурных поступков, совершённых человеком в предыдущих существованиях и определяющих его судьбу в дальнейшем [3, с. 624].

В Древней Индии имущественные и социальные различия между людьми пытались объяснить как результат деятельности каждого человека в прошлых жизнях. Тот, кто действует в соответствии с принятыми нормами, может рассчитывать на улучшение своего существования в будущем.

По представлениям буддистов, в сансаре пребывают боги, асуры (демоны, противостоящие богам), люди, животные, преты (духи, которые не могут удовлетворить своих желаний) и обитатели нараки (ада). Достижение нирваны, т. е. конца цепи перерождений, возможно только для людей, поэтому наиболее благоприятным считается рождение в облике человека.

Центром буддийского учения является положение о том, что существование человека связано со страданием. Рождение, старость, болезнь, не достижение желаемого и многое другое рассматривается как страдание.

Причина страданий заключается в жажде (желаниях). Устранение причин страданий состоит в устранении жажды через восьмеричный путь. Он складывается из правильного суждения, правильного решения, правильной речи, правильной жизни, правильного стремления, правильного внимания, правильного сосредоточения. Правильное суждение отождествляется с правильным пониманием жизни как страдания. Правильное решение – решимость проявлять сочувствие ко всем живым существам. Правильная речь – правдивая и дружелюбная речь. Правильная жизнь заключается в соблюдении 5 буддийских заповедей:

1. Не вредить живым существам.
2. Не брать чужого.
3. Воздерживаться от запрещённых половых контактов.
4. Не вести праздных и лживых речей.
5. Не пользоваться опьяняющими напитками.

Правильное сосредоточение относится к медитации.

В одной из проповедей Будды говорится: «Существуют две крайности, от которых человек, ведущий духовную жизнь, должен оставаться вдали. Какие же это две крайности? Одна – жизнь наслаждений, преданная похотям и удовольствиям; это жизнь низменная, неблагородная, противная духу, недостойная, ничтожная. Другая крайность – жизнь добровольных страданий; это жизнь мрачная, недостойная, ничтожная. Совершенный стоит далеко от обеих этих крайностей; он познал путь, который лежит посередине, путь, который открывает глаза, ум, который ведёт к покою, познанию, просвещению, нирване. Это есть святой восьмеричный путь».

В буддизме сложились два основных направления: хинаяна («малая колесница») и махаяна («большая колесница»). Сторон-

ники хинаяны полагают, что путь к нирване полностью открыт только монахам, отказавшимся от мирской жизни. Монахи, прошедшие восьмеричный путь, становятся архатами («святыми»), стоящими на пороге нирваны.

В мифологии хинаяны архатом именуют человека, который достиг наивысшего уровня духовного развития. В учении махаяны состояние архата не считается конечным пределом развития личности, поэтому архаты должны продолжить свой путь как бодхисатвы, т. е. как люди, способные войти в нирвану, но откладывающие это событие для того, чтобы помочь другим в её достижении. Бодхисатвы («существа, стремящиеся к просветлению») – существа, решившие стать буддами. Они достигают нирваны с помощью 6 духовных совершенств (щедрости, нравственности, терпеливости, мужественности, способности к созерцанию, мудрости). Будды и бодхисатвы являются объектами поклонения. Буддизм популярен на Востоке. Он оказывает значительное влияние на жизнь населения принявших его стран [4, с. 23, 28–31].

Библиографический список

1. Мифы народов мира : энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Российская энциклопедия, 1997. – Т. 1.
2. Иллюстрированная история религии / под ред. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – М. : Российский фонд мира, 1992. – Т. 2.
3. Мифы народов мира : энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Российская энциклопедия, 1997. – Т. 2.
4. История философии в кратком изложении / пер. с чешск. И. И. Богута. – М. : Мысль, 1995.

КОНЦЕПТ «РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ» В РУССКОМ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ НАЧАЛА XX ВЕКА

**О. С. Фисенко, кандидат философских наук, доцент
Российский государственный социальный университет,
филиал в г. Люберцы, Московская область, Россия**

Summary. The article considers the concept of «Russian Empire» in Russian religious and philosophical discourse beginning of XX century.

Keywords: religious and philosophical discourse; the concept; the story; the Russian Empire.

В русском религиозно-философском дискурсе начала XX века ключевым являлся концепт «Российская империя», который отражал социально-экономические и политические черты исторической эпохи.

Русские мыслители Д. Мережковский, В. Розанов, З. Гиппиус, Н. Бердяев и др. в рамках богоискательства стремились переосмыслить роль и значение Российской империи.

Номинативное поле концепта «Российская империя» образуется следующими лексическими единицами: *Русь, Россия, Российская империя, империя*. Для номинации предреволюционной России используется словосочетание *старая Россия*. Например: «*Культурный ренессанс явился у нас в предреволюционную эпоху и сопровождался острым чувством приближающейся гибели старой России*» [1, с. 129].

К началу XX века в Российской империи обострились социальные противоречия. Появились различные политические партии и направления, которые способствовали крушению Российской империи.

Русские мыслители в начале XX века задумывались о судьбе империи: *Мы вообще стоим перед фактом завоевания России, покорения России, – к чему препятствий ведь нет. А таковое отсутствие препятствий к покорению России, конечно, никогда на протяжении всей германской истории не повторится* [3, с. 10].

Старая Россия была обречена на гибель. Вместо нее нарождалось что-то новое, и оно стремилось вперед в неизвестность: «*Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то, народившись или воскреснув, стремилось вперед. – Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась трагедия*» [2, с. 79].

Будущее и настоящее страны передается глаголами: *рассыпалась, закрылась, слиняла*. Данные глаголы имеют контекстуальное значение «прекратить существование». Например: «*Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три. Даже «Новое Время» нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частных*» [3, с. 9].

Таким образом, концепт «Российская империя» являлся ценностно значимым в религиозно-философском дискурсе начала XX века. В нём нашло отражение предчувствие гибели старой России.

Библиографический список

1. Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – Париж : YMCA-Press, 1949. – 378 с.
2. Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. – Париж : YMCA-Press, 1957. – 120 с.
3. Розанов В. Апокалипсис нашего времени. – М. : Изд-во «Республика», 2000. – 430 с.

ЎЗБЕК ЭТНОСЕМИОТИКАСИНИНГ ХУСУСИЯТЛАРИ

М. А. Ортиқова, тадқиқотчи
Мирзо Улуғбек номли Ўзбекистон Миллий
университети, Тошкент, Ўзбекистон

Summary. The article discusses issues related to ethnic symbols, signs of the Uzbek people. Classified and analyzed the main paradigm Uzbek Ethnosemiotics. Identified important semiotic features of Uzbek culture.

Keywords: semiotics; ethnosemiotics; collectivity; charity; customs; traditions.

Семиотика нисбатан янги фан бўлса-да, белгиларнинг жамият ҳаёти, инсон камолотида тутган ўрнига доир фикр ва қарашлар миллий қадриятлар тизимидаги маросимлар, буларга асос бўлган инсонийлик ва жамоатчилик тамойиллари, ахлоқий фазилатларнинг семиотик жиҳатларини таҳлил қилиш бугунги кун учун ниҳоятда аҳамиятлидир.

Семиотика рамзий мазмунга эга белгилар ҳақидаги фан сифатида XX асрда шаклланди. Унинг назарий қоидалари, тадқиқот усуллари ва воситалари дастлаб америкалик файласуф Чарльз Пирс [8] ва швейцариялик тилшунос Фердинанд де Соссюр [5] асарларида бир вақтнинг ўзида, бироқ мустақил равишда ривожлантирилди.

Де Соссюрнинг фикрича, семиология – жамият ҳаётидаги белгиларни ўрганадиган фан бўлса, «лингвистика» – мана шу фаннинг бир бўлагидир. У каби ёндашувларга кўра «Семиология» – белгилар тўғрисидаги фан бўлиб, шартли равишда қабул қилинган воситалар ёрдамида инсон ўз фикрини изҳор этмоқчи бўлганида юз берадиган жараёнларни ўрганади [1, б. 17].

Мақоламизда ижтимоий-фалсафий масаланинг этносемиотикага оид йўналишига эътибор қаратамиз, қиёслаймиз ва парадигмаларни таснифлаймиз.

Турли миллатларнинг урф-одат, маросим ва байрамлари муайян рамзлар, тимсолларда акс этиши ва конкрет мақсадга эга эканлиги кўпчиликка маълум, аммо уларни семиотик таҳлил қилиш ўтган асрда илмий-ташқилий йўлга қўйилди ва этносемиотик тадқиқотлар бу даврда бир неча йўналиш бўйича жадал ривожланди.

Универсallasуv, яхлитласуv жараёнлари кечаётган ҳозирги шароитда меҳр-оқибат, инсонни улуғлаш, тинч ва осойишта ҳаёт, бағрикенглик ва тотувлик каби миллий қадриятларимизни сақлаш, уларни келажак авлодларга етказиш зарур. Бу эса, ўзбек этносемиотикаси билан боғлиқ турли тимсоллар ва белгиларни тадқиқ этишни тақозо этади.

Ўзбек этносемиотикасининг ўзига хос хусусиятларини билиш учун, аввало, этносемиотика фанининг мазмуни, асосий йўналишлари, мақсади ва вазифалари хусусида фикр юритиш, мақсадга мувофиқ. Айни пайтда, семиотиканинг ижтимоий-фалсафий моҳиятини чуқурроқ билиш ҳам этносемиотиканинг мазмуни ва функционал тавсифини аниқлашни тақозо этади. Зеро, бу муҳим назарий ва амалий аҳамият касб этади.

Этносемиотика – фанлараро илмий билимлар тизими бўлиб, семиотиканинг таркибий қисмидир. Ушбу фаннинг хусусиятлари семиотик фан ҳамда муайян этник бирлиkning сопиомаданий ва бошқа омиллари билан шартланган. Этнография, этнология, этносоциология, этнолингвистика, этнопедагогика, этнопсихология, фалсафа, маданиятшунослик каби қатор фанлар этносемиотиканинг шаклланиши ва ривожланишида муҳим ўрин тутати [3, с. 512; 4, с. 406].

Этносемиотика учун менталитет асосий тадқиқот мавзуси ҳисобланади. Бу йўналиш вакиллари фикрича, менталитет этник гуруҳ ижтимоий ҳамда интеллектуал ҳаётининг ўзгаришига монанд узоқ вақт ривожланиш босқичига эга мураккаб ҳодисадир. Ўз навбатида, лисоний белгилар предметларда акс этадиган маданий анъаналар орқали оламни билиш, тушунишнинг ҳосиласидир [4, с. 406].

Турли халқлар имо-ишора, қўл ва юз ҳаракатлари билан ҳам ахборот етказа олади; бундай ўзига хослик, инсон ҳаёти шакллариинг семиотик мазмунга эга эканини яна бир бор тасдиқлайди.

Демак, турли урф-одатлар, хатти-ҳаракатлар ҳам семиотик белгилар бўлиб, улар объектга ахборот етказувчи тизимлардир. Бинобарин, миллий урф-одатлар, бирор миллат ё элатга хос маросимлар ҳам муайян мазмунга эга бўлган, маълум маънони берадиган «ахборот воситалари» дир. Миллий тарбия, миллий муҳит шароитида шаклланган одам учун улар табиий, баъзан мажбурий характерга эга бўлади. Масалан, «наҳорга ошга» деб таклиф қилинса, ўзбекдан бошқа миллат тушунмаслиги, эҳтимол. Ёки «Бешик солар», «Келин салом», «Чарлар» деса ўзбек аёллари ушбу маросимни ўтказиш учун бир қанча ҳаракатларни бошлаб юборадилар. Бу каби ҳолатлар миллий анъаналар билан боғлиқ.

Ўзбек эркаклари ўзаро саломлашганда бир-бирларининг ўнг қўлларини сиқиб, бу пайтда чап қўлларини кўксиларига қўйиб турадилар. Бу қутлаш, юксак ҳурмат рамзи саналади. Шундай шаклда кўришиш ўзбекларга хос этносемиотик белгидир.

Расм-русумлар, урф-одатлар вақт ўтган сари ўзгаришларга учраб боради. Айримлари унутилади, янгилари пайдо бўлади. Бу жараёнда ҳаётий муҳим эҳтиёж ва манфаатларнинг ривожла-

ниб бориши муҳим ўрин тутати. Бироқ, шундай бўлса-да, турли ташқи белгилар орқали ички туйғу, фикрларни ифода этиш зарурати ҳеч қачон йўқолмайди.

Маълумки, ҳар қайси халқ ёки миллатнинг тафаккури, турмуш тарзи, урф-одатлари ўз-ўзидан, бўш жойда шаклланмайди. Уларнинг вужудга келиши ва ривожланишига аниқ тарихий, табиий ва ижтимоий омиллар асос бўлади. Шу нуқтаи назардан қараганда, ўзбек этносемиотикасининг қуйидаги парадигмалар таснифини келтириш мумкин:

Биринчи парадигма – *жамоавийлик*, жамоа бўлиб яшаш туйғуси. Бу хусусият Шарқда, Ўрта Осиё шароитида, айниқса, ўзбек халқи ҳаётида муҳим аҳамият касб этади. Айнан, жамоавийлик одамларни бир-бирига яқинлаштиради, ўзаро қўллаб-қувватлаб ҳаёт кечиришга замин яратади.

Тарихдан маълумки, Ўрта Осиё ҳудудида аҳоли азалдан водийларда, катта сув манбалари – дарё ва анҳорлар бўйида яшаб келади. Атрофи чўл ва саҳролар билан ўралган, табиати, иқлими ғоят мураккаб бўлган минтақа шароитининг ўзи ана шу элат ва миллатларнинг минг йиллар давомида бир-бирига мослашиб, яқин елкадош бўлиб, бир-бирининг оғирини енгил қилиб яшашини тақозо этиб келади [2, б. 9].

Иккинчи парадигма – *меҳр* билан узвий боғлиқ қўш тушунчалар: меҳр-оқибат, меҳр-муҳаббат, меҳр-шафқат кабилар бўлиб, улар асрлар мобайнида халқимизнинг дунёқараши, маънавий ҳаётининг негизи сифатида вужудга келган, онгу шууримиздан чуқур жой олган этносемиотик тимсоллардир. Масалан, эзгу одадимизга айланиб кетган меҳр-оқибат тушунчасининг жуда теран тарихий, миллий, диний илдизлари бор. Бу аввало, инсоннинг инсон билан, қўшнининг қўшни билан, қариндошнинг қариндош, оиланинг оила билан, энг муҳими, шахснинг жамият билан уйғун бўлиб яшашини, етим-есир, бева-бечора ва ногиронларга, мусофирларга саховат кўрсатиш, сидқидилдан, беғараз ёрдам беришни англатади ва бундай хусусият халқимизнинг маънавий оламига сингиб кетганини ҳеч ким инкор эта олмайди [2, б. 8–9].

Учинчи парадигма – табиатга, *атроф-муҳит*га жиддий эътибор ва ҳурмат. Тарихдан маълумки, Ўрта Осиё ҳудудида аҳоли азалдан водийларда, катта сув манбалари – дарё ва анҳорлар бўйида яшаб келади. Атрофи чўл ва саҳролар билан ўралган, табиати, иқлими мураккаб бўлган минтақада яшаш теварак-муҳитни эъозлашга, бир томчи сувнинг ҳам қадрига етишга, сувни ҳаёт манбаи, тирикликнинг дастлабки шарти сифатида тежаб

сарфлашга ўргатган. Дарахт ёки бутанинг бирор шохини заруриятсиз кесмаслик, ҳатто чумолига ҳам озор бермаслик каби одатлар ўзбек этносемиотикасининг характерли хусусиятларидир. Зеро, бундай расм-русум ва одатлар, қараш ва туйғулар ҳаёт фалсафаси, бир сўз билан айтганда, миллий менталитетнинг асосини ташкил этади ҳамда халқимизнинг ўзига хос хусусиятлари саналади.

Маълумки, халқимиз маданияти ўзининг *сабр-бардошлилиги*, ҳар қандай мураккаб шароитларда ҳам *эзгу ниятни* тарк этмаслиги билан ҳам характерланади. Албатта, ушбу фазилатлар ҳам муайян ижтимоий-тарихий сабаблар ҳосиласи, кўп асрлик маданий эволюция натижасидир.

Шу нуқтаи назардан қараганда, сабр ва яхши ниятни таснифимиздаги тўртинчи парадигма сифатида қайд этишимиз мумкин.

Бешинчи парадигма – *меҳмондўстлик, бағрикенглик, очиқ чехралик* тамойилларидир. Буюк Ипак йўлида, цивилизациялар кесишган, маданиятлар ўзаро бир-бирини бойитган минтақада яшган ўзбек халқига юксак даражадаги меҳмондўстлик хосдир. Шоир: «меҳмон жой сўраса, аямай ҳатто унга жонини ҳам берган ўзбекман», деб ёзганида халқимизга хос меҳмоннавозликни назарда тутган эди.

Албатта, меҳмондўстлик муайян маънода бошқа халқларга ҳам хос. Бироқ, юртимизда бу туйғу ўзига хос тарзда намоён бўлади.

Олтинчи парадигма – традиционализм, яъни *анъанавийлик* бўлиб, азалий қадриятлар, урф-одат ва байрамларга содиқликда намоён бўлади. Анъанавийлик ўз тарихи, она тили, маданиятига содиқликда намоён бўлади. Бундай руҳда шаклланган ва мустаҳкамланган эътиқод эгалари садоқат, ватанпарварлик, миллатпарварлик туйғуларини барқарор қилишда ибрат, намуна кўрсата оладилар. Шу маънода, анъаналарга ҳурмат миллатимизга хос муҳим этносемиотик хусусиятдир. Шунингдек, ўз анъаналарини эъзозлаш туйғуси ҳар бир инсонда умуминсоний қадриятлар бошқа халқлар ва миллатларнинг маданий ютуқларига ҳам ҳурмат ва бағрикенг муносабатда бўлишга мустаҳкам маънавий замин яратади.

Шунингдек, анъаналаримизнинг бардавомлигини таъминлашда «кўп асрлар мобайнида халқимиз қалбидан чуқур жой олиб, ҳаёт маъносини англаш, миллий маданиятимиз ва турмуш тарзимизни, қадриятларимиз, урф-одат ва анъаналаримизни безавол сақлашда муқаддас *динимиз* қудратли омил бўлиб келаётганини алоҳида таъкидлаш жоиз. Нега деганда, инсонийлик, меҳроқибат, ҳалоллик, охиратни ўйлаб яшаш, яхшилик, меҳр-шафқат сингари халқимизга мансуб бўлган фазилатлар айнан ана шу заминда илдиз отади ва ривожланади» [2, б. 36].

Инсоннинг ҳаёти, у туғилганидан бошлаб, вафот этгунга қадар турли анъаналар ва маросимлар доирасида ўтади. Маросимчилик миллатнинг ўзига хослиги ва тарихий тажрибасини сақлаш ва келажакка етказиш воситаси сифатида миллий ҳаётнинг улкан семиотик ҳодисасидир. Айни пайтда, миллий маънавий қадриятга айланган урф-одат ва расм-русумлар замон талаблари асосида қайта баҳоланиб боради. Ушбу этносемиотик жараён ҳам анъанавийлик принципнинг устуворлигидан келиб чиқади.

Этносемиотика миллат ва элатлар маданиятининг «пин-хона» даражасини ўрганадиган фан соҳаси сифатида эндигина ривожлана бошлади. АҚШда маданий ва социал антропология тадқиқотлари доирасида этносемиотикани ўрганиш жиддий асосга қўйилган [8]. Эстония, Польшада ҳам бир қатор тадқиқотлар ўтказилган. Аммо бу фан соҳасини мустақам назарий асосга қўйиш кун тартибида турибди. Ўзбекистонда, халқимизнинг бетакрор маънавияти ва олижаноб ахлоқ-одоби заминида ўзбек этносемиотикасини ривожлантириш учун бекиёс имкониятлар мавжуд.

Мустақиллик йилларида халқимиз азалий анъаналарини тиклаш, миллий маданиятимиз элементларини замон талаблари асосида такомиллаштириш йўлида тизимли ишлар амалга оширилмоқда. Бироқ, бу жараён глобал миқёс касб этган маънавий таҳдидлар шароитида кечаётганини ҳам унутмаслик зарур. Зеро, маънавиятга нисбатан реал таҳдид мавжуд бўлиб турган бу пайтда шахсан Президент И. А. Каримов ташаббуси остида, маънавият соҳасининг фидойилари замон руҳига мос келадиган, истиқболга йўналтирилган, эзгулик ва эркинликни тараннум этадиган анъана ва маросимларни ривожлантириш, давр талабига мос миллий мазмунга эга янги белгиларни урф-одат, анъанага айлантиришга қаратилган ибратли ишлар амалга оширилмоқда.

Хулоса қилиб айтганда, ҳозирда ўзбек этносемиотикаси янгиланиш, такомиллашиш жараёнини бошидан кечирмоқда. Халқимиз маънавиятини юксалтиришда миллий урф-одатларимиз ва уларнинг моҳиятини ташкил этган меҳр-оқибат, инсон қадри, тинч ва осойишта ҳаёт, миллатлараро тотувлик, ижтимоий ҳамкорлик каби қадриятлар мустақил Ўзбекистон халқи маданиятида янгидан-янги эзгу тимсол ва белгиларнинг шаклланишида муҳим омил бўлмоқда.

Библиографик рўйхат

1. Бадью А. Манифест философии. – СПб. : Mashina, 2003.
2. Каримов И. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Тошкент : Маънавият, 2008.
3. Кармин А. С. Основы культурологии: морфология культуры. – СПб., 1997.
4. Кононенко Б. И. Культурология в терминах, понятиях, именах : справ. учеб. пособ. – М., 1999.
5. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. – М., 2000.
6. Соссюр Ф. де. (Ferdinand de Saussure). Труды по языкознанию. – М., 1977.
7. «American Anthropologist», «Behavioral Science», «Sociometry» журналлари, «Ethnology. An international journal of cultural and social anthropology». University of Pittsburgh Press.
8. Pierce. How to make our ideas clear. – N-Y. : NewPress, 1968.

К ВОПРОСУ О ВАРИАТИВНОСТИ МУСУЛЬМАНСТВА И ЕГО ОСОБЕННОСТЯХ РАСПРОСТРАНЕНИЯ В СОЦИУМЕ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ

**Э. Г. Сайфетдинова, кандидат исторических наук
Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан, г. Казань,
Республика Татарстан, Россия**

Summary. The article discusses the features of the spread of Islam among the Golden society. Coexistence of Islamic universalism with monotheistic tengrism reflected in many literary works the Golden era. Moreover, tengrism has been considerably modified under the strong influence of fundamental ideological principles of Islam.

Keywords: Golden Horde; religion; Islam; the cult of Tengri spiritual culture; literature.

Тема Золотой Орды вызывает всё больше интереса среди ученых. Исследователи рассматривают различные политические, социальные проблемы, но всё чаще дебаты разворачиваются вокруг вопроса о конфессиональной политике в золотоордынском государстве.

С XIII века в степях и городах Золотой Орды всё шире начинается распространяться мусульманство. Свидетельством тому служат сокращение числа языческих курганных могильников в Поволжье и Приуралье, появление и распространение мусульманских некрополей [1, с. 248].

Добившись независимости от Монгольской империи, Улус Джучи получил необходимые рычаги для выработки и констру-

ирования собственной державной исторической традиции, а после официального принятия ислама в качестве государственной религии приобрел опору в мусульманской историографической и философской системах, обогативших его народ новыми мотивами и символами [2, с. 33].

Известно, что религиозная политика ханов Золотой Орды отличалась веротерпимостью, толерантностью. При этом важно отметить, что к моменту образования государства здесь сложилась сложная и неустойчивая конфессиональная ситуация. В Хорезме и Средней Азии с VIII в. господствовал ислам, проникший затем в Поволжье, с X в. он стал государственной религией Волжской Булгарии; на Руси уже с конца X в. распространялось православное христианство, к XIII в. оттеснившее все другие верования на периферию народной культуры; кыпчаки были язычниками, однако их культура постоянно испытывала влияние той или иной монотеистической религии.

Несмотря на то, что ислам как официальная религия закрепился в Золотой Орде во времена правления Узбек-хана, тогда в общественном сознании еще оставались отголоски прежних верований кочевников, в частности тенгрианство.

Понимание Тенгре тюрками и монголами в рамках Золотой Орды было разным, обусловленным логикой развития этих народов и процессом их исторической самоорганизации. Если с культом Тенгре тюрки были знакомы в рамках государственной организации, насчитывающей несколько веков, при отсчете с эпохи Тюркских каганатов (орхоно-енисейских эпитафий) до падения Волжской Булгарии, то монголы, познакомившись с идеей Тенгре в период родового строя, сохранили эти исторические традиции (т. е. предгосударственной) структуре, до и после Золотой Орды [3, с. 129].

«Тенгрианство как племенной культ, возможно, существовал тысячелетия, но как монотеистическая религия он складывается в эпоху Древнетюркского каганата, и в этом плане он похож на монотеизм Эхнатона, который был инициирован самим этим фараоном» [4, с. 225–229].

Литературные памятники золотоордынской эпохи, такие как «Хосров и Ширин» Кутба, «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари, «Гулистан бит-тюрки» Сейфа Сарай, свидетельствуют о широком распространении культа Тенгре. В произведениях Тенгре ассоциируют с единым могущественным

богом, часто данный термин выступает в качестве синонима слова «Аллах».

«Представление о единственности Тенгре подготовило мировоззрение населения к восприятию ат-таухид, положения об отрицании политеизма в исламе (ширк), выражающегося в формуле «нет никакого божества, кроме Аллаха» [3, с. 41].

В поучительных религиозных трактатах, рассказывающих об истории ислама, слово «Аллах» очень часто подменяется словом «Тенгре». Более того, нужно учитывать, что большинство литературных произведений золотоордынской эпохи носят компилятивный характер, т. е. сюжетами литературных текстов служили ранее известные очень популярные произведения Востока, чаще всего жемчужины персидской литературы. Зачастую сюжеты восточных шедевров Низами, Навои калькировались. Однако даже использование хадисной терминологии переводилось в русло тюрко-татарского (золотоордынского) сознания. Так, например, в произведении «Нахдж ал-Фарадис» автор Махмуд ал-Булгари приводит широко известные в исламе хадисы пророка Мухаммеда, при переводе с арабского чаще использует слово «Тенгре» [5].

Несмотря на распространение исламской идеологии, термин «Тенгре» прочно закрепился в сознании золотоордынского общества. Исторические корни суфизма, распространенного в Золотой Орде, связывают со Средней Азией. В Золотой Орде распространился тарикат Ахмеда Ясави. Также было распространено учение суфийского братства Кубравийа. Основателя Неджметдин ал-Кубра называют известным теоретиком и практиком суфизма. Сторонником его мистического направления, по утверждению А. Халикова, был и автор «Нахдж ал-Фарадис» Махмуд ал-Булгари [6, с. 64]. А. Халиков, к сожалению, не подкрепляет свои слова какими-либо ссылками на источник, дает возможность полагать, что его утверждения ошибочны. Однако отрицать тот факт, что суфийские братства играли значительную роль в золотоордынском обществе, было бы неверным. Нередко суфийские братства пользовались покровительством двора золотоордынских правителей. Многие ханы Золотой Орды познавали исламские традиции под руководством шейхов-суфиев. Так, Берке-хан принял ислам от суфийского шейха Сейф ад-Дина ал-Бахарзи, ученика Надж ад-дина Кубра; Узбек-хан – под влиянием туркестанского шейха Сейид-Ата, приверженца ордена Ясавийа. Воспитанием Джанибека занимался шейх Шариф ибн 'Абдулхамид [7, с. 99].

Идеалы суфизма имели реальную значимость; во всех деяниях суфиев видели «открытый путь» в рай. Суфизм здесь представляется как неотъемлемая часть мусульманской духовной традиции и полностью соответствует принципам шариата, не противоречит суннитскому правоверию. Но в то же время суфии придерживались различных точек зрения по определенным вопросам теории и практики суфизма. Суфийские идеалы играли важную роль, поскольку содержали целый блок нравственных и этических представлений, были более созвучны духовным запросам верующих.

В период становления и расцвета Золотой Орды, когда ислам завоевывал всё новые позиции в борьбе с язычеством кочевого населения Золотой Орды, суфизм начинает играть активную роль в духовной жизни татарского народа, что в результате приводит к идейной дифференциации, к делению на господствующее направление в виде религиозной политики суфийских братств, находившихся под покровительством представителей правящего класса, и оппозиционное направление, выражающее интересы народа.

Таким образом, сосуществование исламского универсализма с монотеистическим тенгризмом отражено во многих литературных памятниках золотоордынской эпохи. Более того, тенгризм был значительно видоизменён под сильным влиянием фундаментальных идеологических принципов ислама. Под действием суфийских мусульманских проповедников духовные преимущества ислама в сравнении с другими религиями были намного выше.

Библиографический список

1. Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. – М., 1966. – С. 248.
2. Исхаков Д. М. Татары: популярная этнография (этническая история татарского народа). – Казань, 2005. – С. 33.
3. Галиахметова Г. Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. – Казань, 2007. – С. 129.
4. Кодар А. А. Тенгрианство в контексте монотеизма // Знание. Понимание. Умение. – 2008. – № 2. – С. 225–229.
5. Мәхмүд әл-Болғари. Нәһжәл-фәрадис. – Казан, 2002. – 384 бит.
6. Халиков А. Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Волжская Булгария. – Казань, 1994. – С. 64.
7. Фахретдин Р. Ханы Золотой Орды / пер. с татар. С. Шамси. – Казань, 1999. – С. 99.

MODEL DOCUMENTS AND COLLECTION OF FORMULAS TRADITION IN THE CLASSIC SUNNI ISLAM

**I. Bekmirzaev, candidate of historical sciences
Tashkent Islamic University, Tashkent, Uzbekistan**

Summary. This article inform about the sources containing legal documents such as *shurut*, *mahdar*, and *sijill* documents which were used in the activity of *qadi* court. And the way of registering of the other documents in *qadi* court. Author tried to analyze them from a new point of view.

Keywords: *shurut*; *mahdar*; *sijill*; *qadi*; *fatawa*; *Tahawi*; *Transoxiana*; *Hanafi*; *madhab*.

In a broader sense, the *shurut* literature grew out of the attempt by jurists to bring ideal theory and practice closer together. They were aware of the growing separation from the very beginning, for even while they were elaborating their doctrine, they were creating ways to make room for the practice, although without specifically admitting that this could be done. The aim was to keep practice under the control of doctrine, for otherwise their own system would have been undermined.

Several other subjects of practical importance completed this branch of legal literature. Among them were works on the duties of the *qadi* (*adab al-qadi*, *wilayat al-qadi*), on pious endowments (*waqf*), legacies (*wasaya*) and the law of succession (*fara'id* or *tarika*), and maintenance of a wife (*nafaqat*). They were all loosely tied together by the fact that they tended to appear in connection with the same authors and because a certain literary continuity was maintained over the centuries [3].

The scholars of the Hanafi school in the older period played a special role in the creation of this literature. Perhaps it was the common sense characteristic of the Hanafi jurists, combined with their tendency toward speculative reasoning, that prompted them to cultivate these themes. Whatever the reason, a continuing tradition was established, and with one important exception, none of the other schools was able to produce a comparable body of literature [10].

It has been shown, for example, that although *Shafi'i* authors eventually produced *hiyal* works themselves, these were a later synthetic creation made possible largely by the success of the Hanafi works. In the case of treatises on *shurut*, the *Shafi'is* were also far behind. Although the Imam *al-Shafi'i* was himself the author of a *shurut* work, the number produced and the quality of those that have survived allow us to make the same judgment as was made in the case of the *hiyal* works [4].

The Hanbalis, in keeping with their highly idealistic and uncompromising approach to religious law, produced no *shurut* works that

we know of, while they took a distinctively negative attitude toward *shurut*. This is not to say that the actual use of written documents was not equally widespread in all schools. The Hanbalis undoubtedly drew up written contracts to the same extent as everyone else, even though the practice of so doing was not complemented for them by a field of intellectual speculation [5]. The one exception to these remarks, however, applies to the independent development in the Maliki School of *wathai'q* literature, as *shurut* was called in the west. For although the Maliki jurists were in fact hostile to the subject of *hiyal*, their interest in the formularies began at a very early date. However, the Maliki tradition went through a somewhat different process of development. Gradually, the science of *shurut* was pursued not only for its own sake, as a subject of intellectual interest, but even more as a practical outcome of customary law in North Africa[6]. The *Wathai'q* works eventually became closely connected with the '*amal*, the practice of the courts, because the terms of documents were always drafted in accordance with this judicial practice, regardless of whether or not it agreed with classical doctrine. The opinions of the jurists in defining this practice were thus expressed in these works (as well as in other handbooks), and they became an authoritative source for establishing and expounding the '*amal*.

Maliki *watha'iq* and Hanafi *shurut*, then, may be studied and discussed separately without loss of understanding. But there is a positive reason for doing so, related to the nature of Islamic legal literature in general. For just as continuity within the *madhab* was maintained, so too did certain kinds of literature develop in isolation, within any given school, with little reference by one school to that of another.

The two most famous disciples of Abu Hanifa, Abu Yusuf[7] and Muhammad al-Shaybani also stand out prominently in the Hanafi *shurut* tradition. Abu Yusuf's interest in the practical side of Islamic law is reflected in the titles of some of his works, among which were his *Kitab al-hiyal* and *Kitab adab al-qadi*. No book on written documents is attributed to him, but it would be possible to reconstruct a detailed formulary (just as in the case Abu Hanifa). Having studied as a youth with Abu Hanifa and trained in *fiqh* by Abu Yusuf, Muhammad al-Shaybani naturally absorbed their teachings on *shurut*.

Shaybani's work on *shurut* has been preserved for us, and in one sense can be called the oldest formulary known. It exists in extracts incorporated into the commentary of al-Sarakhsi's *Mabsut* [9] perhaps the best known systematic presentation of Shaybani's doctrine. Another source for his formulas are the contracts scattered here and there in

Shaybani's important work, *Kitab al-asl*. It is worth noting in passing how early these contracts found their way into theoretical works [2].

Another scholar whose name was closely associated with that of Abu Hanifa, and who was at the same time a prominent authority on *shurut*, was Abu Khalid al-Basri (d. 189/905). For a time Yusuf was governor of Basra, but withdrew from public life after he made the acquaintance of Abu Yusuf and turned to the study of religious law. Nothing is known about his writings, except that a *Kitab al-rahn* is attributed to him. However, he must have been a great expert on *shurut*; Tahawi cites his opinions frequently. His name is nearly always mentioned together with that of Hilal b. Yahya, not because they necessarily held the same opinions, but because Hilal was his pupil and the two became identified with one another.

At about the same time that Shaybani wrote his *shurut*, two leading representatives of the Iraq school also composed treatises on forms for written documents. These books are, in fact, the first mentioned in the Arabic bio-bibliographical sources [11].

One of these authors was Muhammad b. Sama'a, *qadi* of the west side of Bagdad for many years under Ma'mun. The *Fihrist* reports that in addition to having related the books of Shaybani, Muhammad b. Sama'a himself composed a *Kitab adab al-qadi* and *Kitab al-Mahadir wa-l-sijillat*. Muhammad, born at about the same time as Shaybani, died in 233 at an advanced age [12].

The *Fihrist* is also our source of information for Qutayba b. Ziyad. Ibn al-Nadim remarks that he was particularly proficient in composing books on *shurut* and notes a *Kitab al-shurut*, the whole of which Ibn al-Nadim had seen personally, as well as a large work with the comprehensive title of the *Kitab al-Mahadir wa-l-Sijillat wa-l-Wathai'q wa-l-Uqud*.

Tahawi's journey to Syria in 268/882 put him in touch with Abu Khazim Abd al-Hamid b. Abd al-Aziz (d. 292/904). Born in Basra, Abu Khazim received his education from some of that city's leading *Shaykhs*, among who was Isa b. Aban. He later went on to a successful career as *qadi* of *Karkh*, the chief suburb of Bagdad and then of *Kufa* and *Damascus* the post he held when Tahawi began his studies with him. Abu Khazim's best known works are his *Kitab al-Mahadir wa-l-Sijillat* and *Kitab Adab al-Qadi* and a work on the dividing of legacies the *Kitab al-Fara'id*, reflecting his interest in the practical applications of mathematics. Although Abu Khazim is frequently named as Tahawi's *shaykh* their association may not have continued for long, because Tahawi was back in Egypt in 270, the year that bakr died. We cannot tell whether *shurut* was a subject of interest

between them: Tahawi cites Abu Khazim's opinion only once in the «*Shurut al-Tahawi*».

Tahawi's works on *shurut* can now be placed in the context of this mature Hanafi tradition that he was to bring to its peak. In later times, his books commanded the greatest authority, combining as they did the most esteemed opinions of the school with the broad knowledge, the originality and above all the reputation of the author.

Tahawi or to give him his full name, Abu Ja'far Ahmad b. Muhammad b. Salama al-Azdi al-Tahawi is considered to be one of the great religious and legal scholars of Islam and he played very important role in developing *shurut* works in our region Central Asia too, yet only the bare outlines of his life can be sketched. He was born in *Taha* in Upper Egypt sometime between the years 229/844 and 239/854.

Tahawi went to Syria as a Hanafi and after traveling through *Jerusalem*, *Gaza* and *Asqalan* to hear traditions, began studying *fiqh* with Abu Khazim in *Damascus*. Back in Egypt he resumed his association with the *qadi* Bakr and with Ahmad b. Abi Imran (d. 280/893), the Hanafi scholar to whom he first turned when he broke with his uncle. There is no evidence that he ever lived outside Egypt after that. Much respected during his time, Tahawi died in *Fustat* in 321-22/933-34, when he was in his eighties or early nineties.

Tahawi wrote a considerable number of works during his long and successful life, many of which are still extant. They span an unusually broad range of subjects in religious law and may have even included a large work of history. The popularity of some – his short *aqida* or creed, for instance – is attested to by the number of commentaries they attracted over the centuries.

The Arabic bio-bibliographical sources give us little more than the names of Tahawi's handbooks on forms for documents. In addition to his *Kitab al-Mahadir wa-l-Sijillat* they mention three version of a work on *shurut*: the *Kitab al-Shurut al-Kabir* – or to give it the title usually mentioned in the sources – the *Jami' al-Kabir fi-l-Shurut*, the *Kitab al-Shurut al-Awsat* and an abridgment of the longest work the *Kitab al-Shurut al-Sagir*. The last is called on the title page of the extant manuscripts, the *Kitab al-Shurut wa-l-Waraqqa*. The chronology of his writings in general is not at all clear but we can, at least date the shortest version from the opening lines in the *Mehmet Murat* manuscript which indicate that it was completed by the year 305/918. This date then is likely the *terminus ad quem* for his *shurut* works.

Fortunately, the entire manuscript of the *Shurut al-Sagīr*, as well as four complete chapters of the *Jamī' al-Kabīr* have been preserved so that we are in a position to compare and make certain judgments about both.

However, despite the existence of Tahawī's formulary the demand for new handbooks on *shurut* did not cease for Hanafi scholars continued to produce them for along time to come? Many of these are lost and only their titles and the names of their authors are known. But many others, a good proportion of them from the *Samanids*, *Karahanids*, *Saljukids* and *Ottoman* period survive in manuscript libraries. Some of these extant works were composed by outstanding Hanafis some by authors whose dates cannot be precisely determined and a large number are anonymous.

Extracts of some of these works have been preserved in the collection mentioned above the *Fatawa Alamgiriyya*. Compiled by the order of the *Baburiy* emperor from Mawarannahr Awrangzeb (Alamgir) during the years 1075-1083/1664-1672 the *Fatawa Alamgiriyya* is not a collection of *fatwas* at all but an enormous compendium of Hanafi law. The intention was to gather together the authoritative opinions of the school scattered in the various works of *fiqh* and this included in the mind of the *Shaykh Nizam* its chief editor works on documentary practice. The collection thus contains two extensive chapters on *ma-hadīr* and *sijillat* and on *shurut*.

The primary source from which the chapter on *shurut* is derived is easily identified as a work composed in the sixth/twelfth century by Zahir al-din Abu-l-Mahasin al-Hasan b. Ali al-Marghinani [13].

The two works are similar in a number of ways. Most important is that the formulas agreed upon as correct are more or less the same. Second, the arrangement of the subject matter follows the same general outlines. Third, although Marghinani's work is not mentioned, his commentary obviously forms the framework for that of the *Fatawa Alamgiriyya*. And finally, both texts open with an interesting section on terminology, reflecting the eastern provenance of a work that depended on others born in the Central Islamic Lands. However, the chapter in the *Fatawa Alamgiriyya* is by no means a mere reproduction of Marghinani's text, for there are many more subdivisions in the Indian work, while the formulas and commentary are both more detailed.

At approximately the same time that Marghinani's composed his book on *shurut*, other scholars produced works that easily may have been related to his. The first was Fakhr al-Din al-Hasan b. Mansur al-Uzjandi Qadikhan (d. 592/1196) [8], the author of a *Kitab al-Mahad-*

ir. Qadikhan was the teacher of Marghinani and had been a pupil of Marghinani's father before that. He is best known for his collection of *fatawas*, but in the field of practical legal literature, he wrote a commentary on Khassaf's *Adab al-Qadi* as well.

Another jurist of the time whose name can be linked with that of Marghinani was Umar b. Abd al-Aziz b. Maza (d. 536/1141), (He is popular under the al-Sadr al-Shahid), a member of the well-known family of the banu Maza in Bukhara. His writings for the most part concerned practical affairs, so that later jurists frequently used excerpts in their own works. Among these was a work on *shurut* and like Qadikhan he wrote a commentary on Khassaf's *Adab al-Qadi*. His son also a well-known scholar was marghinani's teacher.

Another *shurut* scholar, whose work seems to have been popular at about this time, was Jalal al-Din (or Jamal al-Din) Hamid b. Rukn al-Din Muhammad al-Righdamuni. His detailed formulary, the *Ghurur al-Shurut wa-Durar al-Sumut* is preserved in a number of manuscripts. One of the main sources for Righdamuni's work was the *Fa'iq fi Shurut al-Watha'iq* by najm al-Din Abu Hafs Umar b. Ahmad al-Nasafi (d. 537/1147) a famous and prolific author from *Samarqand* known chiefly for his *'aqida* or creed.

The titles given here by no means exhaust the list of works on documentary forms written after Tahawi's *Jami al-Kabir*. Nor do they take account of the numerous printed texts of **Transoxiana (Central Asia)** and **Ottoman** Hanafi *sukuk* collections based on older works and used in the modern period.

The initial researches showed that, *shurut* is a complex of rules which teach the conditions of drawing up the contracts and is of valuable importance. The *shurut* chapters met in fiqh sources studied the social problems.

Bibliography

1. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Vol 3. – Weimar-Berlin : Hay'a al-misriyya, 1898–1993.
2. Jeanette A. Wakin. The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sales from Tahawi's Kitab al-Shurut al-Kabir. – New York : Albany State University of New York Press, 1972. – P. 17.
3. Edward William Lane. Arabic-English lexicon. 8 Vol. – Beirut, 1968.
4. Muhammad b. Ishaq al-Nadim. Al-Fihrist / ed. Mustafa al-Shawimi. – Tunis : Dar al-Tunisiyya li-l-nashr, 1405/1985. – P. 264–268.
5. Oussama Arabi. Contarct stipulations (shurut) in Islamic Law: The Ottoman majalla and Ibn Taymiyya // The Journal Middle East Studies. – 30 Vol. – Leiden-Brill, 1998. – P. 29–50.

6. Chalmeta P., Carriente F. Formulario notarial Hispano-Arabe por elalfaqui y notario cordobes Ibn al-Attar (sX). – Madrid: Academia Matritense del Notariado Instituto Hispano-Arabe De Cultura, 1983. – 675 p.
7. Christopher Melchert. The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries. – New York – Köln : Leiden–Brill, 1997. – 244 p.
8. Imam Fakhr ad-din Hasan b. Mansur al-Uzjandi al-Fargani. Fatawa Qadikhan. ed. Moulvy Wilayat Husein. Vol. 1–2. – New Delhi : Kitab Bhavan, 1994/1986. – 343 p., 408 p.
9. Kavakcı Y. Z. XI ve XII Asırlarda Karahanlılar Devrinde Ma vara' al-Nahr İslom Hukukçuları. – Ankara : Sevinç Matbaası, 1976. – 322 p.
10. Satoe Horii. Die gesetlichen Umgehungen im islamischen Recht (hiyal) (Unter besonderer Berücksichtigung der Gannat al-ahkam wa-gunnat al-hussam des Hanafiten Sa'id bin Ali as-Samarqandi (gest. 12. Jhd). – Berlin : Klaus Schwarz Verlag, 2001. – 201 p. – P. 57–90.
11. Qadi nu'man bin Muhammad. Kitab Ikhtilaf usuli-l-madhahib / Edited with a critical introduction by S. T. Lokhandwalla. – New Delhi : Indian Institute of Advanced Study, 1972. – 262 p.
12. Yousef Moukdad. Richteramt und rechtswesen in Bagdad von der stadtgründung bis zum ende der buyidenzeit (145/763-447/1055). – Hamburg : Der Universität Hamburg, 1971. – 161 p.
13. Zahir al-din Abu-l-Mahasin al-Hasan b. Ali al-Marginani. Fatawa Zahiriyya. – Bagdad : National library of Irak // Manuscript № 009654. – 692 p. – P. 162^a–182⁶.

УБАЙДУЛЛОХ ИБН МАСЪУД БУХОРИЙНИНГ ФИҚҲИЙ МЕРОСИ

Н. Н. Позилов, тадқиқотчи

Тошкент ислом университети, Тошкент, Ўзбекистон

Summary. In the article the scientific heritage of Muslim religious thinker Middle East Ubaydullaha ibn Masud Bukhari. Disclosed theoretical and practical importance of ideas major works scientist dedicated logic, linguistics, Islamic law.

Keywords: «En-Nikaya»; «Al-Tankix»; «Tadilu al-Ulum»; «Al-Mazohir»; «Al-Tavzih»; «Usul al-fiqh»; «Sadrushsharia».

Мовароуннахр диёри қадимдан улуғ аллома ва мутафаккирлар яшаб ижод этган ўлкалардан бири сифатида эътироф этилади. Нафақат табиий илим-фанлар, балки диний-тасаввуфий илимлар соҳасида ҳам бу юрт қадимдан жаҳон тамаддунига катта ҳисса қўшганлиги билан машҳур. Бу минтақа халқлари ўз давлатчилиги ва ҳуқуқи, дини ва маданияти, тили ва адабиёти билан бошқа халқларнинг диққат-эътиборини ўзига жалб қилиб келганига тарихий манбалар гувоҳлик беради. Буюк ипак йўли орқали Мовароуннахр ўлкасига Хитой ва Ҳиндистон, Ҳижоз ва Византия

мамлакатларидан нафақат моддий бойликлар, балки илмий-баддий асарлар, янги ғоялар ва билимлар ҳам узлуксиз равишда олиб ўтилган. Шу боис, аждодларимиз улардан ўз билимларини бойитиб, қўлга киритган ютуқларини амалиётда жорий этишга ҳаракат қилганлар. Зеро, Юртбошимиз Ислом Каримов айтганларидек, «Бу мураккаб дунёнинг азалий ва абадий муаммолари, шу билан бирга, ҳар бир даврнинг долзарб масалаларига ҳар томонлама асосли илмий жавоблар топилган тақдирдагина маънавийят олами янги маъно-мазмун билан бойиб боради» [1, б. 40].

Гарчи VIII асрдан бошлаб, ислом Мовароуннаҳрда ҳукмрон динга айланган бўлса-да, лекин мулк шакллари, ислом ҳуқуқи ва шариат меъёрларини ҳаётга татбиқ этиш билан боғлиқ масалаларда аждодларимиз маҳаллий шарт-шароит, урф-одатлар ва аҳолининг турмуш тарзини эътибордан соқит қилмасликка катта аҳамият берганлар. «Шариат нафақат диний-ҳуқуқий тизим сифатида амал қилган, балки у ижтимоий-маънавий ҳаётни қамраб олувчи, одамларнинг тарихий, маданий, миллий ва ҳуқуқий анъаналари, ахлоқий қарашлари ва турмушига чуқур таъсир қилувчи институтлар мажмуидан иборат бўлган» [3, б. 442]. Шу маънода қарайдиган бўлсак, мовароуннаҳрлик фақиҳлар ҳўжалик, мулк, оила-никоҳ муносабатлари, савдо-сотик, расм-русм масалалари юзасидан шариат аҳкомлари асосида фатволар чиқариб, мазкур фатво ва ҳукмлар кўпайиб боргани сари уларни алоҳида китоб ҳолига келтирганлар. Шунини ҳам алоҳида таъкидлаш жоизки, фикҳшунос олимлар бундай фатво ва ҳукмларни чиқаришда энг аввало Қуръон, ҳадис, *ижмоъ* ва *қиёс* асосида иш тутганлар. Бироқ давр ўтиши ёки жамият ҳаётида юз берган турли ўзгаришлар туфайли шаръий фатво ва ҳукмларни изоҳлаш, таснифлаш ва баъзи ҳолатларда уларга қўшимчалар киритишга зарурат пайдо бўлган. Ўз даврида катта обрў-эътибор қозонган Шамсулаимма ас-Сарахсий (490/1096–97), Фахрулислом ал-Паздавий (482/1089), Ифтихоруддин ал-Бухорий (542/1147–48), ас-Садр ал-Кайф (570/1174–75) ва Фахриддин Қозихон (592/1192) каби Бухоро фикҳ мактабининг вакилларига кейинчалик усулу-л-фикҳ билимдонлари томонидан учинчи даражали мужтаҳид унвони берилгани ва бу фақиҳларнинг Мовароуннаҳр ижтимоий ҳаёти билан боғлиқ шаръий ҳукмлари *фуруъу-л-фикҳ* бўйича олтимшидан зиёд китобдан ўрин олгани фикримизнинг исботидир. Имом ал-Қудурийнинг «*Мухтасар*», Бурҳонуддин Марғиновийнинг «*Ҳидоя*», Ибн Баззознинг «*Фатово*» Абу Юсуфнинг «*Адабу-л-қозий*», Маҳмуд ибн Садрушшарианинг «*Викоят-у-р-ривоя*»

ва Убайдуллоҳ ибн Масъуднинг «*Шарҳу-л-виқоя*», *усулу-л-фиқҳ* бўйича «*ат-Танқиҳ*» ва унинг ўзи тарафидан ёзилган «*ат-Тавезиҳ*» асарлари ва мазкур асарга Имом Тафтазонийнинг «*аш-Талвиҳ шарҳун ли-ш-шавезиҳ*» каби ёзган шарҳи Мовароуннаҳр фиқҳ мактабининг қимматли манбалари ҳисобланади. Мазкур асарларда ислом ҳуқуқининг кўпгина тармоқлари ва қирралари аниқ таърифлаб берилган. Мовароуннаҳр фиқҳ мактабининг ўзига хос хусусиятларидан яна бири шундаки, у жиноят содир этган шахсларга нисбатан анча раҳмдиллик билан муносабатда бўлиб, кўпроқ унинг ҳолатини эътиборга олган ҳолда ҳукм чиқарган. Мовароуннаҳрда ҳанафийлик асосидаги фақиҳларнинг саккиз гуруҳи мавжуд бўлиб, Самарқанддд уч гуруҳи ва Бухорода беш гуруҳи фаолият олиб борган. Убайдуллоҳ ибн Масъуд Бухоро гуруҳига мансуб фақиҳлардан ҳисобланган.

Юқорида зикр этилган фиқҳшунос олимлар қаторида алоҳида ҳурмат-эътибор билан тилга олиниб, илм аҳли орасида «Садруш-шариа» (Шариатнинг кўкси) лақабини олган Убайдуллоҳ ибн Масъуд шариат қонунларининг ҳофизи, усул ва фуруъ илмларининг шайхи, фақиҳ муҳаддис, муфасссир, мутакаллим мантиқчи, наҳвшунос ва тилшунос олимдир. У илмни бобоси имом То-жушшариа бўлмиш Маҳмуд Садруашшариадан олган, ўз навбатида, отаси ҳам замонасида Садрушшариа лақабига сазовор бўлган. Убайдуллоҳ ибн Масъуд дастлаб бобосининг «*ал-Виқоя*» сига шарҳ ёзиб, уни «*ан-Ниқоя*» деб атаган. Бу китоб ҳозир ҳам «*Мухтасару-л-виқоя*» номи билан машҳур. Шунингдек, усул ҳақида ҳам ажойиб бир асарни таълиф этиб, уни «*ат-Танқиҳ*» деб атаган. Бу асар поёнига етгандан кейин, унга нафис шарҳ ҳам битиб, уни «*атп-Тавезиҳ*» деб номлаган. Бундан ташқари, бу алломанинг турли мавзуларга оид «*ал-Муқардима ал-арбаъа*», «*Таъдилу-л-улум*», «*аш-Шурут*» ва «*ал-Мазохир*» каби асарлари ҳам борлиги аниқланган. Айниқса, *усулу-л-фиқҳ*, илмининг янада ривож топишида Садрушшариялар сулоласининг давомчиси Убайдуллоҳ ибн Масъуднинг «*ат-Тавезиҳ фи ҳалли ғавомизит-танқиҳ*» асари алоҳида ўрин эгаллайди. Ушбу асарга тарихчи олим Абдулҳай Лакнавий «*Мухтасару-л-виқоя*» муаллифи Садрушшариа иккинчини «шариат қонунларининг соқчиси, аслий ва фаръий илмлар устози, ақлий ва нақлий фанлар фақиҳи ва *усулу-л-фиқҳ* билимдони» деб юксак баҳо беради [2, б. 495]. Шуниси алоҳида эътиборга сазоворки, ушбу асарда учинчи даражадаги мужтаҳидлар Паздавийларнинг *усулу-л-фиқҳ*га оид қарашлари ва фикр-мулоҳазалари асос қилиб олинган.

Убайдуллоҳ ибн Масъуд бобоси Маҳмуд ибн Садрушшариа томонидан фикҳ соҳаси бўйича ёзилган «*Виқояту-р-ривоя*» асарини тўлиқ ёд олиб, *усулу-л-фиқҳга* оид «*Усул ас-Сарахсий*», «*Усул ал-Кархий*» ва «*Усул ал-Паздавий*» асарларини ана шу бобосидан ўрганган. Фикҳ ва *усулу-л-фиқҳ*, илмларига нисбатан ўзида катта қизиқиш ва салоҳиятни англаган Убайдуллоҳ Бурҳониддин Марғинонийнинг «*Ҳидоя*» асарида учрайдиган масалалар бора-сидаги бобосининг «*Виқояту-р-ривоя*» китобига дастлаб шарҳ ёзиб, уни «*Шарҳу-л-виқоя*» деб номлаган бўлса, кейинчалик уни янада ихчамлаштириб, «*Мухтасару-л-виқоя*» номли алоҳида китоб таълиф этган. Бундай иқтидор соҳибининг *ат-Танҳаҳ* номли асари ҳажмининг ихчамлиги, мазмун-моҳиятининг ўта илмийлиги ва манба муаллифини халқ яхши танигани боис, тез орада бутун Бухорода катта қизиқиш уйғотди. Шундан сўнг моҳир хатотлар мазкур асардан минглаб нусхалар кўчирдилар. Шу тариқа у турли ўлкалардаги олимларга ва мадрасаларнинг талабаларига етказилди. *Усулу-л-фиқҳ* билан шуғулланган кўплаб олимлар унга шарҳ (кейинчалик ҳошия ва изоҳлар) ёзишга киришдилар. Баъзи ҳолларда муаллифнинг асар матнидан кўзда тутган мақсади тўғри англамасдан бошқа маъноларни ифодаловчи шарҳлар ҳам битилиб, ихтилофли фикрлар ҳам пайдо бўлди. Бу асарни тушуниш ва тушунтиришдаги айрим ноаниқлик ва чигалликларни бартараф этиш мақсадида муаллиф ўзининг тасарруфида бўлган асл матни алоҳида шарҳлашга киришиб, уни «*ат-Тавзиҳ фи ҳалли ғавомизит-танқиҳ*» («*ат-Танқиҳнинг ноаниқ ўринларини тушунтириш*») деб номлади. Асарнинг ана шундай номланиши ҳам фикримизнинг тўғрилигидан далолат беради. Убайдуллоҳ ибн Масъуд «*ат-Тавзиҳ фи ҳалли ғавомизит-танқиҳ*» асарининг муқаддима қисмида бу хусусда тўхталиб, мазкур асарни тушунтиришда йўл қўйилган хато ва нуқсонларни бартараф этиш мақсадида ушбу ишга қўл урганини ўзи ҳам эътироф этади. Мазкур бир асар неча асрлардан буён *усулу-л-фиқҳ* фани бўйича асосий дарслик сифатида ўқитилиб, қайта-қайта нашр этилмоқда.

«*Ат-Тавзиҳ*» асари икки қисм, тўрт рукн, саккиз боб, тўрт тақсим, қирқ учта фасл ва бешта масалани ўзичига қамраб олади. Ўз ФА ШИнинг қўлёзмалар фондида Убайдуллоҳ ибн Масъуд асарларининг кўпгина қўлёзма ва тошбосма нусхалари сақланади. Бутун дунёдан юртимизга ташриф буюраётган тадқиқотчилар улардан муҳим манба сифатида фойдаланиб келмоқдалар.

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, Убайдуллоҳ ибн Масъуднинг фикҳий қарашлари унинг фикҳга оид асарларида ўз ифодасини

топган. Унинг илмий-маънавий меросига оид бўлган асарлар асосан мўғуллар истилоси даврида ёзилган бўлиб, улар турли илм-фан, хусусан *усулу-л-фиqh* илмидаги мўътабар ва муҳим манбалардандир. Гарчи Убайдуллоҳ ибн Масъуднинг «*ат-Тавзиҳ*» асари ҳозирга қадар мадрасаларда ўқитиб келинган бўлса-да, лекин у манбашунослик нуқтаи назаридан атрофлича тадқиқ этилмаган. Улуғ бобокалонимизнинг фикҳий қарашлари акс этган бундай асарларни илмий жиҳатдан изчил ўрганиш олдимизда турган долзарб вазифалардан биридир. Зотан, ислом оламининг қимматли асарлари сирасига кирувчи бундай манбалар ислом дини ҳақида соғлом тасаввурга эга бўлишга ва халқимиз орасида маърифий исломни кенг ёйишга хизмат қилади.

Библиографик рўйхат

1. Каримов И. А. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Т.: Маънавият, 2008.
2. Котиб Чалабий. Кашфу-з-зунун ан асомиъи-л-кутуб ва-л-фунун. 1-жилд. – Макка: Дору-л-фикр, 1982.
3. Саидов А. Сравнительное правоведение: учебное пособие. – Т.: Адолат, 1999.

ХАЗРАТ ИМАМ АБУ БАКР КАФФАЛ ШАШИ – МУХАДДИС ИЗ ТАШКЕНТА

**Н. А. Мухамедов, кандидат исторических наук, доцент
Ташкентский исламский университет,
г. Ташкент, Узбекистан**

Summary. The article analyzes the scientific heritage Kaffal Shashi. In particular, it describes the work devoted to the hadith «Zhavomi al-Kalim» («Collection of wise sayings»). The basic idea of authentic hadiths which collected Muha-dith Kaffal Shashi.

Keywords: Shash; Shashi; Hazrat; Imam Kaffal; Fiqh; Hadith; Usul; lock-smiths; Imam Kabir; Muhadith; sayings; aphorism.

Исламские традиции на протяжении веков сопрягаясь с богатым культурным наследием народов Центральной Азии, способствовали формированию здесь особой мусульманской культуры, которая отразилась как на духовно-просветительской жизни, так и наложила отпечаток на развитие науки и образования. Особое место в этих исторических процессах занимал Узбекистан и такие его города, как Бухара, Самарканд, Насаф, (Карши), Термез, Хива, Шаш (Ташкент) и др., прославившиеся во всём мусульманском мире как ведущие культурные центры.

В средневековых источниках город Ташкент именовался Шап. Именно отсюда вышло множество учёных, чья деятельность было тесно связана с такими исламскими науками, как фикх, хадисоведение и др. К имени родившихся и творивших здесь учёных, внесших большой вклад в исламское учение, присоединяли нисбу (приставку) «Шаши» или позднее (с XVI века) «Ташканди», и с этими именами они стали известны всему мусульманскому миру.

Известно, что в средние века в оазисе Шапа жили и творили свыше 100 учёных в области исламских наук. К их числу относятся Абу Саид Хайсам ибн Куляйб Шапи (ум. 947); известный как достоверный мухаддис Абу Бакр Каффал Шапи (904–976), который был удостоен чести называться «Хазрат Имам» (Святой имам); а также Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад Шапи (1038–1114), удостоившийся почётных званий «Фахр ул-ислам» (Гордость ислама) и «ал-Имам ал-кабир» (Великий Имам).

В мусульманском мире наряду с Имамами аль-Бухари, ат-Термизи, аль-Матуриди и др. многочисленными учёными, которые удостоились звания «Имам» особое место занимает Имам Абу Бакр Каффал Шапи. Современники с уважением называли его «Хазрат Имам». Полное его имя – Абу Бакр Мухаммад ибн Али ибн Исмаил Каффал Шапи. В арабских источниках в знак уважения и почёта к его имени добавляется слово «Кабир», означающее «большой», «великий». Первоначально он был искусным ремесленником, изготавливавшим замки, и поэтому впоследствии его профессия, стала приставкой к его имени, – «Каффал», т. е. «выделывающий замки», «замочник».

Арабские средневековые авторы называли Каффал Шапи великим учёным. Известный историк Абу Саъд Абдулкарим ибн Мухаммад Самъани (1113–1167) писал о нём в своей книге «ал-Ансоб» («Книга генеалогических имён»): *«алКаффал – означает мастер по изготовлению замков. Абу Бакр Мухаммад ибн Али ибн Исмаил алКаффал ашШапи был родом из Шапа и получил известность как замочник. Он был Имамом своего времени, а также был незаменимым и несравненным учёным в таких областях исламских наук, как фикх, хадис, основы фикха (усул), языковедение. Имя Каффал Шапи известно и в Магрибе (Запад) и в Машрике (Восток). О нём было сказано:*

Этот Абу Бакр, замочник и факих,

Решающий ключом сложные задачи» [1].

Знаменитый историк Шамсуддин Захаби (1274–1348) называл его учёным не только Мавераннахра, но и Хорасана.

«Из учёных Хорасана в сфере языкознания, усула, фикха был Абу Бакр Мухаммад ибн Али ибн Исмаил ашШаши, знаменитый под именем «Великий Каффал». Он являлся имамом своего времени и составителем нескольких книг» [2].

Египетский историк Тожуддин асСубки (ум. 1370) так описывал учёного: *«Он был одним из великих имамов своего времени, был выдающимся в нескольких сферах науки» [3].*

Имам Каффал Шаши родился в городе Ташкенте (Шаши) в 904 году, в семье обычного ремесленника. Первые знания он получил в своем городе, затем обучался в Самарканде, Бухаре, Термезе и здесь познакомился с трудами и бесценным религиозно-научным наследием Имама Бухари и Имама Термизи.

В поисках знаний Имам Каффал Шаши исколесил страны Ближнего и Среднего Востока. Он обучался у самых крупных учёных того времени в Багдаде, Куфе, Дамаске. Как сказано в источниках, фикху он обучался у ибн Сурайджа. В области истории его учителем был сам Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир Табари, известнейший учёный, знаток Корана (муфассир). Ещё одним наставником его был известный богослов Абул Хасан Али ибн Аби Мусо Ашъари.

Научная деятельность Каффала Шаши притягивала внимание не только учёных Востока, но и Запада. Например, известный немецкий востоковед К. Брокельман [4], великий русский востоковед В. Бартольд [5], а также наш современник С. Прозоров [6] дали высокую оценку наследию Хазрат Имама.

В частности, Нил Лыкошин [7] на открытии в 1918 году в Ташкенте Туркестанского народного университета особо подчеркнул значение деятельности Хазрат Имам – Каффала Шаши: *«Сегодня, в радостный день, когда европейская наука получает право гражданства в Старом Ташкенте, передо мной невольно встаёт светлый образ скромного труженика, немало поработавшего над просвещением ташкентских мусульман. Я вспоминаю Имама Мухаммада Каффала Шаши или Хазрат Имама, останки которого нашли почётное место на кладбище того же имени в Сибзарской части города... Хазрет Имам принёс в древний Шаши начала чистой науки, это стоило ему немалых трудов, но зато благодарные потомки и до наших времён не забыли скромного труженика. Его имя сохранилось в памяти народа много веков, потому что он дал народу первые начала знания» [8].*

Имам Каффал Шаши автор многих произведений. Среди его трудов, посвящённых вопросам исламского права (фикх), диалектики и истории ислама и хадисоведения: *«Жадал ал-хасан»*

(«Прелесть и красота диалектики»), «Китаб фи усул фикх» («Книга основ фикха»), «Шарх ар-рисола» («Комментарий к труду»), «Жавамиъ ал-калим» («Сборник мудрых изречений»), «Адаб ал-Кази» («Поведение Кази»), «Далаил ан-нубувват» («Доказательства пророчества»), «Махасин аш-шариъа» («Прелести шариата»).

Рукопись книги «Жавамиъ ал-калим», хранится в сирийской библиотеке «Захирия», фотокопия данной рукописи была привезена в 1970 году в Узбекистан муфтием Зиявуддинхан ибн Ишанам Бабаханом. Сейчас она хранится в библиотеке Управлении мусульман Узбекистана в Ташкенте. В этом произведении, просветительского и дидактического характера, Каффал Шаши лаконично и кратко описал хадисы («сахих»), используя не только заповеди ислама, но и изречения, относящиеся к воспитанию, обучению, просвещению, поведению людей и т. д.

Не лишена книга ценных и редких афоризмов, которые широко использовались людьми, что в свою очередь обеспечивало широкое и ускоренное распространение хадисов среди масс. Хадисы пророка приведены в данной книге в краткой форме. Ниже приведём некоторые примеры из них:

- *Религия – призыв к доброте.*
- *Намерение важнее, чем деяние.*
- *Боязнь Аллаха – начало каждой мудрости.*
- *Ожидание радости с терпением является богослужением.*
- *Пьянство – начало всех грехов.*
- *Прелюбодеяния приведут к нищете.*
- *Правильный вопрос – половина знания.*
- *Рай находится под ногами матерей.*
- *Стремление к знаниям обязательно для каждого мусульманина.*
- *Каждая вещь имеет основу, основа этой религии – фикх.*
- *Джихад женщины в красивом обращении с мужем.*

Как видно из приведённых примеров, книга «Жавомий ал-калим» является собранием уникальных рекомендаций, которые может использовать в повседневной жизни каждый, независимо от религии, нации и социального статуса. Великий учёный и имам своего времени, Каффал Шаши был также и страстным путешественником, побывавшим во многих странах мусульманского востока.

Он обладал не только религиозными, но и светскими знаниями, впоследствии чего народ прозвал его Хазрати Имам (Святой Имам). Известно, что комплекс Хастимам является одним из самых древних и почитаемых мест Ташкента, «Хастимом» – это

сокращённая форма от слова «Хазрати Имам». Данное место было одним из религиозно-просветительских, научно-культурных центров города Ташкента. Во многих произведениях по фикху (исламское право), тафсиру (комментарии к Корану), хадис и литературе встречаются цитаты Имама Каффал Шаши. Всё это свидетельствует о его высоком авторитете. Место, которое занимает название «Хастимом» среди народа, является примером глубокого почтения к великому учёному.

Библиографический список

1. Абу Саъд Абдулкарим ибн Мухаммад Самъани. алАнсоб. – Т. 7. – С. 244–245; Т. 10. – С. 212.
2. Шамсуддин Захаби. Сийар аълом аннубало. – Бейрут : Муассасат ар-рисола, 1998. – Т. 16. – С. 283.
3. Тажуддин Субки. Табакат ашшафийя алкубра. – Бейрут : Дор алкутуб алимия, 1999. – Т. 3. – Б. 152.
4. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur, I. – WeimarBerlin, 1898. – S. 307.
5. Бартольд В. Сочинения. – М. : 1963. – Т. II. – С. 237; Т. III. – С. 220.
6. Прозоров С. алКаффал // Ислам на территории бывшей Российской империи // Энциклопедический словарь. – Вып. 2. – М. : Восточная литература, 2000. – С. 45.
7. Лыкошин Н. С. – военный в отставке, в 1918–20 годах преподавал в Туркестанском народном университете в Ташкенте тюркский язык и этнографию. Он является автором нескольких трудов по краеведению.
8. Лыкошин Н. Помяните первоучителя // Народный университет. – 1918. – 14 мая. – № 9. – С. 1.

ХЎЖА АҲМАД ЯССАВИЙ ТАЪЛИМОТИНИНГ АСОСИЙ ЖИҲАТЛАРИ

М. Ю. Айтбоев

**Ал-Хоразмий номидаги Урганч Давлат университети
ўқитувчиси Урганч, Хоразм, Ўзбекистон**

Summary. This paper investigates the makoms Ahmad Yassavi forming the basis of his spiritual teachings, and especially the relationship mentor and student.

Keywords: the path of spiritual perfection; the other world; sin; mysticism; Satan the devil; murid; lord; religious book of Islam «Koran»; Sheikh; central Asia; the prophet; the holy faith.

Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида кенг тарқалган тариқат ва сулукларнинг умумий ва муштарак хусусияти Оллоҳ васлига етишга, ислом дини, Қуръон ва шариат қонун-қоидаларига

амал килишга даъват этишдир. Баҳовуддин Накшбандга пир бўлган ҳазрат Мир Кулолнинг таъкидлашича, «Тариқат, шариатни муҳофаза этувчи илоҳий амалдир». Аҳмад Яссавий ҳам ўзининг диний-фалсафий қарашларида Қуръон ва шариатга асосланган. Таниқли олим И. Султоннинг Аҳмад Яссавий таълимотининг асосий жиҳатлари ҳақидаги қуйидаги фикрларига қўшилса бўлади: «Тўрт мавзу, яна ҳам тўғрироғи – тўрт мақсад Яссавий меросининг асосини ташкил этади, – деб ёзади у. -Бу мутафаккирнинг биринчи мақсади, -одамларни Оллоҳни танишга, унинг яқини бўлишга даъват этишдир. Иккинчиси-дунёдага гуноҳни, айниқса, адолатсизликни қоралаш, учинчиси адолатсизлик қурбони бўлган инсонни химоя этиш ва адолатга даъват этишдир. Тўртинчи мақсади, бу дунёнинг доғларини инсонга юқтирмаслик учун, унинг гуноҳларидан инсоннинг тозалигини сақлаш йўли ёки воситаси сифатида бу дунёдан нари туришга, яъни таркидунёчиликка даъват этишдир. Яссавий ижодининг ҳам бошқа ғоялари шу тўрт мавзу, мақсад доирасидан узоққа кетмайди». Аҳмад Яссавий ўз тариқатининг ўзагини ташкил этувчи мақомларни шундай келтиради: «Ва 10 мақом тариқатда турур: таслим турур, яъни агар бало ва меҳнат бошига келса ўзини таслимга жону дил бирлан солгай. Яна ичмақдин ва емақдин, киймақдин халқдин тиламасун ва гилам порасини атласдан зиёда кўрсун. Кундузи рўза, кеча намозда бўлсун ва тиловати Қуръон бирла бўлсун» [1, б. 9]

«Фақрнома»да мақом, нур, йўл ва ўрин хусусидаги маълумотлар пайғамбарлар, олдинроқ ўтган машҳур шайхлар ривоятлари асосида берилиши шундан далолатки, Хўжа Аҳмад Яссавий тасаввуфнинг тажридий тараққиёти ва қонун-қоидаларини чуқур ўрганган, ўз тариқати талабларини ишлаб чиқиш зарурати туғилганда улардан унумли фойдаланган. Шу ўринда «Хўш, тасаввуфнинг бутун йўл-йўриқлари олдиндан мавжуд экан, Аҳмад Яссавий унга қандай янгилик киритди, тариқатини қайси асосларга суяниб яратди?» -деган савол ўйғониши, табиий. Бизнинг фикримизча, бу савол яссавийлик таълимотининг бутун моҳиятини англашда муҳим аҳамиятга эга.

Маълумки, Марказий Осиё тасаввуфидаги икки буюк тариқат-яссавийлик ва накшбандийлик асосчилари Аҳмад Яссавий ҳам, Баҳовуддин Накшбанд ҳам улкан тасаввуф мактабини яратган Юсуф Ҳамадоний (1048–1144) нинг шоғирдлари ҳисобланадилар. Алишер Навоий «Насойим ул-муҳаббат»да Ҳамадоний хусусида шундай ёзади: «...Олим ва имоми раббоний ва орифи соҳиб аҳвол

ва-л-мавоҳибу-л жазила ва-л-каромат-ва-л-мақомату-л-жалила. Ибтидода Бағдодга борди ва Шай Абул Исҳок Шерозий мажлисида мулозамат қилди ва иши юқори бўлди ва ...фиқҳ илмида ва ўзга улумда, хусусан, назар илмида фоик бўлди...» [2, б. 123]. Мазкур «имомни раббоний» хирқа кийган шогирдлардан яна бири Абдухолиқ Ғиждувонийдир. Нақл қилинишича, – дейди Садриддин Салим Бухорий, – бир кун Абдухолиқ Ғиждувоний Куръони Карим тафсирини мутолаа этаётганларида қуйидаги оятга дуч келганлар: «Сен Парвардигорингга ёлвор ва махфий ҳолда дуо қил, чунки у ҳаддан ошувчиларни ёқтирмайди»: Абдухолиқ Ғиждувоний бу оят мазмунини устозларидан сўрайдилар: «Агар зокир (зикр этувчи киши) овоз чиқарса, бу ҳол бошқаларга аён бўлади. Мабодо дилда, яъни товуш чиқармай зикр этса, шайтон воқиф бўлур. Чунки одам фарзандининг ичида шайтон қондек оқиб юради, деган ҳадис шунга ишорадур». Хўш, унда хуфия зикр этиш қондаси ва тартиби қай тарзда бўлур? Имом: «Сен сўраётган илм «илми ладуний»дир, яъни Оллоҳ таоло томонидан ато қилинган илм».

Кўриб ўтганимиздек, зикр турли шаклларда, шу жумладан, жаҳрия (овоз чиқариб) ва хуфия (овоз чиқармай) адо қилинади. Тарикатда мусиқа ёрдамида қуйлаб Оллоҳни зикр этиш йўли самоъ (араб тилида «эшитмоқ») ҳам мавжуд. Чунончи, Жалолиддин Румий асос солган мавлавия сулукида зикри самоъ алоҳида ўрин тутади. Аҳмад Яссавий тариқатида эса жаҳрия самоъ билан узвий қўшилиб кетган ва «зикр-самоъ» атамаси илму аъмолини назарда тутган бўлиши керак. «Дарвоқе, тасаввуфнинг бошқа тариқатларида бўлганидек, яссавиянинг ўзига хос қатъий қоидалари (одоблари) бор. «Яссавийлик таълимотидаги солиқлар қуйидаги қоидаларни сўзсиз бажаришга мажбур бўлганлар.

1) Мурид ҳеч кимсани ўз шайхидан афзал кўрмаслиги, унга мутлақо таслимият изҳор этмоғи лозим;

2) мурид шунчалик зукко ва идрокли бўлиши керакки, то ўз шайхининг барча румуз ва ишораларини мукамал англай билсин;

3) шайхнинг барча аҳволи (сўзлари) ва афъоли ишларига мурид солиқ бўлиб унга мутлақо муте ва муътакид бўлмоғи лозим;

4) мурид ўз муршиди (пири)нинг барча топшириқларини мусту чалолик (чаққонлик) ила ва сидқидилдан бажариб, уни ҳамиша рози қилиб юрмоғи зарур;

5) мурид ўз сўзига содик, ваъдасига росих бўлиб, муршиди кўнглида ҳеч қандай шаку шубҳа туғдирмаслиги зарур;

6) мурид ўз ваъдасига вафодор ва сўзида устивор туриши шарт;

7) мурид ўз ихтиёридаги барча мол-мулкани, бутун бору-йўғини шайхига нисор этмоқ учун доимо тайёр турмоғи лозим;

8) мурид ўз шайхининг барча сир-асроридан огоҳ бўлиб, унинг ифшосини ҳеч вақт ҳаёлига келтирмаслиги керак;

9) мурид ўз шайхининг барча таклифларини назарда тутмоғи, унинг мушкулотини осон қилмоғи; панду насиҳатларини бажо келтирмоғи шарт;

10) мурид Оллоҳ висоли учун ўз шайхи йўлида бутун моли ва жонига нисор этмоқда тайёр туриши, унинг дўстига дўст, душманга душман бўлиб яшамоғи шарт.

Мурид ва муридликнинг ушбу шартларига қалбан, вуждан рози бўлганлар Яссавийлик тариқатига кирганлар. Аслида «хонақо» ҳам Аҳмад Яссавийдан илгарироқ пайдо бўлиб, исломдан олдин Бухорода, «Қасри Ҳиндиён»да Баҳоуддин давригача номи сақланиб келган «Вағн вихара», «Нигошаклар, яъни Будда сутралари сақданган, буддавий авлиёлар муқим таълимотидаги солиқлар қуйидаги қоидаларни сўзсиз бажаришга мажбур бўлганлар.

1) Мурид ҳеч кимсани ўз шайхидан афзал қўрмаслиги, унга мутлақо таслимият изҳор этмоғи лозим;

2) мурид шунчалик зукко ва идрокли бўлиши керакки, то ўз шайхининг барча румуз ва ишораларини мукаммал англай билсин;

3) шайхнинг барча аҳволи (сўзлари) ва афъоли ишларига мурид солиҳ бўлиб, унга мутлақо муте ва муътақид бўлмоғи лозим;

4) мурид ўз муршиди (пири)нинг барча топшириқларини мусту чалолик (чаққонлик) ила ва сидқидилдан бажариб, уни ҳамиша рози қилиб юрмоғи зарур;

5) мурид ўз сўзига содиқ, ваъдасига росих бўлиб, муршиди кўнглида ҳеч қандай шаку шубҳа туғдирмаслиги зарур;

6) мурид ўз ваъдасига вафодор ва сўзида устивор туриши шарт;

7) мурид ўз ихтиёридаги барча мол-мулкани, бутун бору-йўғини шайхига нисор этмоқ учун доимо тайёр турмоғи лозим;

8) мурид ўз шайхининг барча сир-асроридан огоҳ бўлиб, унинг ифшосини ҳеч вақт ҳаёлига келтирмаслиги керак;

9) мурид ўз шайхининг барча таклифларини назарда тутмоғи, унинг мушулотини осон қилмоғи; панду насиҳатларини бажо келтирмоғи шарт;

10) мурид Оллоҳ висоли учун ўз шайхи йўлида бутун моли ва жонини нисор этмоққа тайёр туриши, унинг дўстига дўст, душманга душман бўлиб яшамоғи шарт [4, б. 6].

Аҳмад Яссавий тариқатини таҳлил қилиш шундан далолат берадики, бу тариқат худо васлига етишнинг ўзига хос йўлини

танлаган ва турли амалий маросимларни бажаришда бошқа су-
луклардан фарқ қилса ҳам, моҳияти ва мазмуни жиҳатидан улар
орасида муштарак ва ўхшаш томонлар кўп. Яссавийлик тўғрилиқ,
софдиллик, жабр-зулмга норозилик, поклик ва ҳалоллик, саҳий-
лик ва меҳр-шафқат, илм-маърифат, касб-ҳунарни эгаллаш, адо-
лат учун кураш, имон-эътиқодли бўлиш, меҳнат билан машғул
бўлишни тарғиб қилди, ярамас иллатларни қоралади. Яссавий-
лик тариқатининг айнан мана шу жиҳатлари бугунги кун ёшлар
тарбиясида улкан аҳамият касб этади.

Библиографик рўйхат

1. Бухорий С. С. Дилда ёр. Ғулом номидаги нашриёт. – Т., 1993.
2. Навоий А. Насойим-ул-муҳаббат. Асарлар, 15 том. – Т., 1968.
3. Султон И. Баҳовуддин Нақшбанд абадияти. – Т. : Фан, 1994.
4. Усмон Ориф. Ваҳдот шаробин ичдим (Яссавия тариқати) // Мулоқот, 1991. – 6-сон.

КОМИЛ ХОРАЗМИЙНИНГ АСАРЛАРИДА ДИНИЙ ҒОЯЛАРНИНГ ТАЛҚИНИ

А. А. Курбанов

**Ал-Хоразмий номидаги Урганч давлат университети,
Урганч, Хоразм, Ўзбекистон**

Summary. In this article the questions of Islam, Sufism, East philosophy in Kamil Horezmi's outlook is considered.

Keywords: Sufism; oppression; tyranny; moral; care.

Халқимизнинг диний меросини ўрганиш шуни кўрсатадики, инсонпарварлик, одамийлик, бағрикенглик, меҳр ва мурувват ўзбек халқи менталитетининг таркибий қисми бўлиб келган, қадимдан одамларимизнинг қон-қонига сингиб кетган.

Комил Хоразмийнинг дунё ва унинг тузилиши, табиат ва ҳайвонот олами, инсоннинг у борлиқдаги ўрни ҳақидаги маснавийси ҳам диққатга сазовордир. Шоир Навоийнинг «Ҳайрат ул-аброр» достонида мазкур масалалар юзасидан 17-мақолотда билдирган мулоҳазаларини давом эттирмоқчи бўлиб, шу соҳада янги бир фалсафий фикр баён қилишга уринади. Мутафаккир оламни учта «боғ» га бўлиб тушунтиради. Улардан биринчиси «боғи ҳаёт», иккинчиси «боғи набот», учинчиси «боғи жамод» дир. Бу атамаларни ҳозирги тилимизга ўтирсак, уларни «ҳаёт боғи», «ўсимликлар боғи», «тошлар боғи» дейиш мумкин.

Тасаввуфдаги «вахдат ал-вужуд» таълимоти ўзбек мумтоз адабиёти вакиллариининг кўпчилигига хос бўлган дунёқарашдир. Комил Хоразмий ҳам сўфиёна ишқни қуйлаган. Унинг талқинига кўра, инсон ҳам Аллоҳ жамолининг зуҳури экан, унга бўлган муҳаббат – Аллоҳга бўлган муҳаббатдир:

Хусни кўзгуси бордур мазҳари жамолиллоҳ,

Манға ишқим этманглар, эй, гуруҳи нодонлар.

Бошқа бир ғазалида у мазкур қарашини янада ойдинлаштирган:

Не нав санга ошиқи зор ўлмайин, эй шўҳ,

Кўрдим юзунг ойинасида нури Аллоҳни [1, б. 61].

Бу сатрлар Мансур Халложнинг «Анал ҳақ» – «мен Ҳақман», деган ҳайқириғини эсга солади. Мансур Халлож «мен Ҳақман», яъни «Худоман», деган бўлса, Комил Хоразмийнинг юқоридаги шеърларида «инсон Ҳақ зуҳури» ёки инсон ҳам Аллоҳдай севилишга лойиқ, деган фикр келиб чиқади. Бу фикрни Комил Хоразмий дунёқарашдаги инсонпарварлик ғояларининг чўққиси десак бўлади.

Ўз даврининг илғор зиёлиларидан бири бўлган Комил Хоразмий ҳам тасаввуф фалсафасини яхши ўзлаштирган. Маълумотларга қараганда, унинг шахсий кутубхонаси Хива хонлигидаги энг бой кутубхоналардан эди. Унда ўзбек ва араб, форс адабиёти классиклари асарлари, тарихий китоблар қаторида тасаввуф фалсафасига доир рисоалар ҳам сақланган.

Комил Хоразмийни тасаввуфга алоқадор кўпчилик классик адиблар – масалан, Жомий ва Навоий сингари зоҳидлик ва дарвешлик қизиқтирмас эди. У тасаввуф ғоялари орқали инсон зотига бўлган ҳурмат ва эҳтиромни ифода этди. Тенгликни, инсон бахт-саодатини қуйлади [2, б. 206]. Бу ҳақда унинг ўзи бир ғазалида сўфий, дарвешларга муносабатини қуйидагича ифодалайди:

Самоъи жазб киму, сен ким, ўқусанг Комил,

Кифоя масжиди жомеъ аро салоти панж.

Яъни Аллоҳ висолига эришаман, деб ўзига ром қилувчи қўшиқ айтиб, рақс тушаётган, жазаваси тутган дарвешга ўхшама Комил. Сенга ушбу масжиди жомеъ ичида беш вақт намоз ҳам кифоя, сен аввало, инсонлик бурчингни бажар.

Комил Хоразмий кишилардаги жоҳиллик, риёкорлик, порахўрлик сингари иллатларни қоралаган, улар жамиятни таназулга олиб боради, деб ҳисоблаган. У шеърларида дин пешволарининг нотўғри йўлга кириб кетганини, шайх ва зоҳидларнинг ёлгончилигини, уламоларнинг порахўрлигини фош қилган.

Бундан ташқари, Комил Хоразмийнинг шайх ва зоҳидларга бўлган муносабатини янада ёрқинроқ ифода этувчи, шайх ва

зоҳидларнинг кирдикорларини, хулқ атворини фош қилувчи сатирага бой шеърлари ҳам борки, булар биз юқорида айтган фикрларни тўла тасдиқлайди.

Дарвешлардек «зикру самоъ» тушишдан кўра, Комил Хоразмий бадий ижод ва мусиқа билан шуғулланишни афзал кўрган. У мусиқа илоҳий ишқни ифода этувчи, кишини ғам-қайғулардан халос қилувчи санъат эканига ишонган.

Бўлурман ғам саҳилидин сабукбар,

Аён қилса гар ишқил-лоҳ танбур [2, б. 66].

Комил Хоразмий дунёқарашида ислом дини, тасаввуф таълимоти, шарқ фалсафаси таъсири яққол сезилиб туради. У катта оламни (макрокосм) англаш кичик оламни (микрокосм) англашдан бошланади, инсонни оламнинг шоҳқори, олам яратилишининг бош мақсади ҳисоблади. Маънавий, ахлоқий, ақлий комилликка интилиш фақат инсонга лойиқ деб билди. Комил Хоразмий ижтимоий-маънавий ҳаётда муҳим ўрин тутган ислом сиёсий мафкурасига мувофиқ фикр юритган. Унинг фикрича, инсоннинг тақдирини Аллоҳ белгилайди. Ҳукмдор бўлиш Аллоҳнинг инояти, шу жумладан фуқаролик ҳам. Шоҳ Аллоҳнинг ихтиёри билан мамлакат ва жамиятни бошқаради, лекин подшоҳга ҳокимият халққа жабр қилиш, зулм ўтказиш, зўравонлик қилиб, уни талаш учун берилмаган. Подшоҳнинг вазифаси раиятга ғамхўрлик қилиб, мамлакат тинчлиги, осойишталигини таъминлашдан иборат. Шоҳ халқ ўртасида адолат ва инсонпарварлик қоидаларига асосланган муносабатларни ўрнатиши, давлат ҳокимиятини мустаҳкамлаши, умумманфаатларини кўзлаб, барчага тенг муносабатда бўлиши лозим.

Комил Хоразмий дунёқарашида инсонпарварлик ғоялари қанчалик илоҳиёт билан боғланмасин, у ахлоқ инсондаги энг олий қадрият, ақлий зукколик эса инсоннинг энг муҳим инсоний фазилати эканлигини яқдиллик билан маъқуллади. Унинг фикрича, инсондаги энг юксак бойлик юксак ахлоқий фазилатдир. Шунингдек, у ҳақиқат ва адолатни, қонун ва тартибни, ижод ва эркинликни, шафқат ва мурувватни ҳам юқори баҳолаган.

Библиографик рўйхат

1. Комил. Девон. (Нашрга тайёрловчилар А. Ҳайитметов, В. Мўминова). – Т.: Ғ. Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1975.
2. Ўзбекистонда ижтимоий-фалсафий фикрлар тарихидан лавҳалар. – Т.: Ўзбекистон, 1995.

IV. FOLKLORE, ART CULTURE AND PROBLEMS OF SPIRITUAL SPHERES

ФОЛЬКЛОР КАК ВЫРАЖЕНИЕ ИГРОВОГО НАЧАЛА В РУССКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

**М. А. Антипов, кандидат философских наук, доцент
Пензенский государственный технологический
университет, г. Пенза, Россия**

Summary. This article presents the author's attempt to consider the folklore in the context of gaming concept of culture. The author asserts and justifies the idea of ritual pagan origins of Russian folk art. It is concluded about the changing of the initially characterical of Russian folklore sacred values for compensating.

Keywords: game; culture; folklore; ritual practices; folk art.

Фольклор как феномен культуры, включающий разнообразные формы народного творчества, образует особый пласт мировоззрения русского народа – фольклорное сознание, то есть «совокупность (систему) представлений, образов, идей, получающих свою репрезентацию в произведениях фольклора» [2]. Фольклорное сознание представляет собой, по нашему мнению, концентрированное выражение этнокультурного опыта, накапливаемого на протяжении многих веков. В фольклоре запечатлена многовековая жизнь русского народа, его мировоззрение, а значит его так называемый «дух». Это даёт нам все основания считать фольклор и фольклорное сознание важнейшими составляющими русской народности.

Фольклорное сознание, уходящее своими корнями вглубь веков, тесно сопряжено с мифическим мировоззрением, и во многом, пересекается с ним. Однако в отличие от мифического мировоззрения, фольклорное сознание выражает себя в разнообразных формах народного творчества. Миф же, включая в себя художественный компонент как средство репрезентации, в большей степени сосредоточен на построении целостной синкретической картины мира и её космогоническом и космологическом аспектах. Можно сказать, что фольклор служит средством выражения мифа. Так, например, мифические представления славян о богах выражены в обрядовых песнях, танцах, сказаниях.

Русский фольклор в целом носит обрядовый характер и уходит своими корнями в древние языческие традиции. Так, народные песни и танцы как элементы фольклора возникли не просто как жанры народного искусства, а как важнейшие составляющие компоненты обрядов русского народа, берущих начало в дохристианских традициях древних славян. Во многом языческие ритуалы были связаны с поклонением наших предков природе и её стихиям. Языческие обряды славян, включающие зачатки фольклора, имели своей целью через игровые формы (через музыку, танец, театрализованное представление) воспроизвести ритмы и движения природы, воспринимаемой нашими предками как сакральное первоначало, и посредством этого направить эти ритмы в нужное русло, содействовать природным стихиям. Так, например, целый комплекс обрядовых практик, включающих песенный и танцевальный компонент, связан со славянским культом земли. А он, в свою очередь, тесно связан с культом предков и верой в возможность путём определённых, часто носящих магический характер, действий добиться повышения плодородия почвы.

Так, центральным действием в обряде опахивания (кукери), проводимого нашими предками во время эпидемий людей или скота, является «сцена ритуальной пахоты и сева: «царь» несёт функцию могущественнейшего предка-покровителя, заклинающего успех в сельскохозяйственной деятельности общины на предстоящий сезон» [1], а также прекращение падежа скота или гибели селян.

Таким образом, фольклор, и в частности, народная музыка, рождается из подражания природе, или, как писал Ницше, «художественно творящей природе» [5]. Данная особенность генезиса народного творчества указывает на целесообразность его логического анализа в контексте игровой концепции культуры, поскольку игра представляется в ней как особая форма активности человека, имеющая истоки в древних религиозных и магических обрядах игрового воспроизведения природной жизни для поддержания её миропорядка.

Игра есть нечто неуловимое, пронизывающее как все сферы бытия человека, так и всю общественную жизнь. Это импульсивное, спонтанно протекающее вершение, окрылённое действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом [6].

Феномен игры был подвергнут анализу в работе отечественного мыслителя А. Б. Демидова «Феномены человеческого

бытия». По его мнению, игра как феномен бытия человека обладает следующими параметрами:

1. Игра – это свободная деятельность.
2. Игра выводит человека за рамки обыденности.
3. Пространственно-временная замкнутость.
4. Структурная упорядоченность.
5. Повторимость и вариативность.
6. «Одушевлённость» игровых предметов.
7. Переживания напряжения и воодушевления в игре.
8. Игра содержит в себе возможности и риск [3].

Действие, происходящее на сцене (будь это народный танец, народная песня или иной жанр фольклора), – это особый мир, сконструированный при помощи средств художественного творчества. Этот мир отличается от мира повседневной жизни, от интересубъективной реальности, в которой все мы живём, но в мире оперного действия может получить отображение тот или иной фрагмент повседневной жизни, в которой находились наши предки, в нём отображается авторское восприятие мира, общества, истории, человеческих взаимоотношений. Фольклорное действо представляет собой особую игровую реальность, но и наш реальный мир повседневной жизни также может быть рассмотрен посредством игры. Пусть мы не поём песен, общаясь друг с другом, не танцуем, чтобы выразить наши чувства, не ходим постоянно в красивых исторических костюмах и масках, но мы играем на протяжении нашей жизни множество ролей.

Данная черта дохристианского мировоззрения наших предков не является уникальной. Так, основатель игровой концепции культуры Й. Хейзинга отмечает, что «по древнекитайскому учению, танец и музыка имеют целью держать мир в колее и покорять природу на благо людей» [7, с. 25]. Данный мыслитель подмечает также, что и в игровых культовых действиях человечество в древности воспроизводило мировой порядок, природный космос для его поддержания. «С помощью игры представляются, показываются, сопровождаются, претворяются космические события» [7, с. 27].

Так, например, из театрализованных обрядовых представлений рождается народный театр как особый, синтетический жанр фольклорного искусства. В русской традиционной культуре к драматическим действиям помимо обрядов относятся театральные формы, бытовавшие на праздничных народных гуляниях,

игрищах, ярмарках: игры, игровые хороводы, ряженье, кукольный театр, раёк, миниатюры балконных зазывал, балаганных дедов, балаганы, медвежья потеха и др.

В указанных традициях народного театра проявляет себя игровая сторона жизни русского народа, и поскольку «игра выражает представление о жизни» [7, с. 28], народный театр мы рассматриваем как игровую форму выражения народности, в которой проявляли себя во всей полноте жизнь русского народа и его мировоззрение.

Самыми крупными, масштабными театральными праздниками в рамках народного календаря были Святки и Масленица. По меткому выражению А. Ф. Некрыловой и Н. И. Савушкиной, эти два коротких «театральных сезона» изобиловали драматическими представлениями, кукольными спектаклями, играми и плясками в исполнении ряженных, шуточными сценками на социальную, бытовую и религиозную тематику [4].

Характерными чертами игры и праздника являются «выключение из «обыденной» жизни, преимущественно, хотя и не обязательно, радостный тон деятельности (праздник тоже может быть серьёзным), пространственное и временное ограничение, сочетание строгой определённости и подлинной свободы» [7, с. 33]. Именно поэтому мы считаем, что Святки и Масленица, представляющие собой синтез праздника и игры, выполняли, прежде всего, компенсирующую функцию в жизни русского народа. В годовом цикле повседневной жизни русского народа, отражающем аграрный цикл, детерминируемый природными условиями, празднично-игровые эпизоды выполняли функцию компенсации, разрядки, рекреации после тяжёлого в физическом плане сельскохозяйственного труда.

Таким образом, в русском фольклоре как совокупности практик подражания природе и сближения с природными силами наглядно проявляется игровое культурное начало. Исконно фольклорные практики имели обрядовое магическое значение, выступая важнейшим элементом мифологического мирозерцания наших предков и сферой интеграции человека в единый миропорядок (космос). В дальнейшем, утратив сакральный смысл, они стали выполнять компенсирующую функцию, позволяя нашим предкам восполнять силы после повседневных будней, сопряжённых с тяжёлым сельскохозяйственным трудом и не всегда благоприятными природно-климатическими условиями, и вырваться из обыденности и бытовых невзгод.

Библиографический список

1. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов – М. : Наука, 1978. 329 с. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/veleck/o7.php.
2. Голованов И. А. Фольклорное сознание как особый вид художественного освоения действительности // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – № 22 (160). – Вып. 33. – С. 43–47. – (Сер. «Филология. Искусствоведение»).
3. Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия. – Минск : ЗАО Издательский центр «Экономпресс», 1999. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/demido1/txt02.htm>.
4. Мачкасова Т. А. Народный театр. URL: http://smrgaki.ru/8/1/1_6/machkasova.htm.
5. Ницше Ф. О музыке и слове. URL: <http://www.nietzsche.ru/works/other/music-word>.
6. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 364–365.
7. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян. – М. : Прогресс, 1992. – 464 с.

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ ДАГЕСТАНА: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Н. М. Керимханова
Дагестанский государственный
педагогический университет,
г. Махачкала, Республика Дагестан, Россия

Summary. The core of the Dagestan autochthones' musical culture is a rhythm (temporal musical factor) and intonation (pitch factor), determining strength of the instrumental and dance traditions.

Keywords: Dagestan; people of Dagestan; musical folklore; Dagestan musical folklore.

Музыкальная культура дагестанцев тесным образом связана с обрядово-ритуальной традицией и повседневной бытовой культурой. «В основе дагестанской этнической музыки лежит кавказская матрица музыкальной культуры, нашедшая отражение в этнической музыкальной культуре народов Кавказа и Закавказья, проживавших в зоне кросс-культурных контактов» [1, с. 155]. Показательно, что традиция хорового многоголосного исполнительства отсутствует у других

дагестанских этносов. Согласно одной из версий исследователей, трансформация народного хорового исполнительства произошла благодаря распространению и влиянию ислама на этномузыкальную традицию. Мужское хоровое пение встречается у аварцев, но исключительно унисонное. Функционирование хоровой исполнительской традиции у кумыков и отсутствие их у других дагестанских этносов выступает фактором жанровой локализации.

Музыкальный фольклор дагестанских автохтонов идентифицируется посредством конфигурационных моделей музыкальных жанров (наиболее наглядно этнические жанровые разновидности проявляются в обрядовом фольклоре, эпосе, песнях лирической традиции) и приоритетных музыкальных инструментах. Музыкальный инструментарий дагестанцев имеет как региональные, так и локальные особенности. Так, общедагестанскими считаются зурна (деревянный духовой), бубен, барабан, хроматическая гармоника. Локальные особенности этномузыкальных традиций дагестанских автохтонов маркируются специфическим музыкальным инструментарием групп мембранофонов, хордофонов (щипковыми и, реже, – смычковыми) и аэрофонов. Корпус ударных инструментов составляют общедагестанские гавал (двусторонний барабан с кожей мембраной), бубен; парные литавры – типлипитом (в Южном Дагестане). Хордофоны: у аварцев – двухструнный щипковый тамур (другое название – пандур), трёхструнная чагана (смычковый инструмент); у даргинцев – щипковые чунгур и трёхструнный агач-кумуз; у лезгин – тар, кеманча, саз (заимствованные у азербайджанской музыкальной культуры); у кумыков – агач-кумуз, у ногойцев – домбра. Группа духовых инструментов включает общедагестанские (например, зурна – язычковый аэрофон, различные варианты свистковых флейтовых аэрофонов); инструменты, имеющие узкую локализацию (ясти-балабан в южном Дагестане) [2].

Наиболее полное представление о мировоззрении дагестанцев дают материалы народного эпоса, легенды и предания «О Шарвили», «Парту Патима», «Дюнк Батыр», «О Ныдыр шахе». Народный эпос представляет собой единственный источник сохранения и передачи истории домусульманского периода. Развитие эпического жанра можно наблюдать в пространстве музыкально-поэтического творчества, например,

аварцев, реализовавших эпическую традицию в многочисленных песнях, балладах о национальном герое XIX века – имаме Шамиле. У лезгин эпический жанр музыкально-поэтического творчества представлен пением ашугов – народных сказителей. Ашугская традиция входит в широкий пласт культуры народов Южного Дагестана, Закавказья, Турции; в лезгинском народно-песенном фольклоре данный тип пения появился благодаря и территориальному соседству и, соответственно, тесным культурным контактам с Азербайджаном. Родство лезгинской этномызыки с азербайджанской и иранской музыкальной культурой проявляется также в общей традиции исполнения народными музыкантами вокально-инструментальных мугамов.

Объединяющим и доминирующим жанром в фольклоре автохтонных народов Дагестана является лирическая песня. Это проявляется как на уровне преобладания приёмов лирической поэтики в текстах, так и на уровне стилистики напевов. Именно в лирической песне развивается собственно музыкальное мелодическое начало, представленное богатым рисунком мелодической линии, широким диапазоном напева, в отдельных случаях – орнаментикой. Особенность графической линии мелодий горских песен состоит в начальном восходящем скачке мелодии и плавном, нередко секвентном, заполнении скачка возвратным (нисходящим) движением. Данный мелодический рисунок вызывает ассоциации с горным рельефом и характеризует особенность музыкальной ментальности дагестанцев.

Интонационное родство музыки дагестанских народов проявляется в единообразии типичных ладовых и метроритмических структур, заключительных мелодических оборотов. В то же время, этномызыкальная культура каждого из дагестанских этносов – самостоятельная система, содержащая устойчивые автономные признаки.

Библиографический список

1. Абдулаева М. Ш. Этномызыкальные традиции в многоуровневой структуре идентичностей народов Дагестана // Теория и практика общественного развития. – 2013. – № 2. – С. 155–159.
2. Якубов М. А. Атлас музыкальных инструментов народов Дагестана. – Махачкала : Изд-во ДНЦ РАН, 2003. – 240 с.

ХУСАЙН ВОИЗ КОШИФИЙНИНГ ГУМАНИСТИК ҒОЯЛАРИ

М. С. Хажиева, фалсафа фанлари доктори;

М. Т. Ўразметов, талаба;

Р. Бойназар ўғли Хожиев, талаба

**Ал-Хоразмий номидаги Урганч давлат университети,
Урганч, Хоразм, Ўзбекистон**

Summary. This article highlights the humanistic ideas of Husain Vaiz Kashi-fi's reflecting actions of the person to perform his duty.

Keywords: Justice; humanity; moral; conscience; lie; envy; egoism.

Миллий мустақиллик туфайли жаҳон маънавияти ва маърифати соҳасида ўз ўринларига эга бўлган пиру-комил аждодларимизни ва улар қолдирган бой маънавий-маърифий меросни теран англаш, ўрганиш ва улуғлаш имконияти юзага келди. Ота-боболаримиз, хусусан маърифат хомийси, юксак маънавият эгаси Хусайн Воиз Кошифийнинг қолдирган, абадийликка даҳлдор мероси бутунги кунда баркамол авлоднинг рухий-маънавий покланиши ва миллий ўзлигини англашнинг битмас туганмас чашмасидир.

У ўзининг маънавий меросида фалсафа, тилшунослик, адабиётшунослик, мусикашунослик, диншуносликка доир асарлар яратди. У яратган «Лубби лубоби Маснавий», «Маҳул зуҳал», «Тафсири Хусайний», «Жавохирот тафсиф» асарлари бунга ёрқин мисолдир. Кошифий маънавиятга оид фикрларини «ахлоқи Муҳсиний», «Анвои Сухайлий», «Рисолан Хотамия» асарларида ифодалади. Унинг араб, форс, урду тилларида ёзган бу беназир мероси ғарб ва шарқ мамлакатларида ҳам севиб ўқилади. Воиз Кошифий нотик, олим, адиб, мударрис, моҳир хаттот сифатида ҳам шухрат қозонди.

Кошифий ўзининг маънавият ва маърифат ҳақидаги ғояларини асосан «Ахлоқи Муҳсиний» китобида баён қилади.

Кошифий ўз маънавий қарашларида адолат, инсонпарварлик, ахлоқий, камолот, виждонийлик ғояларини олға суради. Унинг фикрича, адолат инсонни назорат қилувчи туйғудир. Инсонпарварлик инсоннинг энг яхши фазилатидир.

Воиз ал-Кошифийнинг фикрича, яхши хулқ мамлакат мазмунини белгиловчи омилдир. Яхшилик жамият, халқ учун қилинган иш билан баҳоланади. Инсон ҳаёти равон дарёдек ўтиб кетаверади. Гап уни фойдали, мазмунли, яхши ишлар-

га сарф қилишидадир. Инсон дунёда учта яхшилик қилиши шарт. Биринчиси: одамлар учун уй, кўприк, йўл қуриш; иккинчиси: мевали дарахт ўтказиши; учинчиси: фарзанд колдириши керак. Чунки бу яхшиликлар оламда собит қолади. Воиз ал-Кошифий дейди:

Чунки қолмас бу жаҳонда барқарор,
Яхши иш қилғилки, қолғай ёдгор [1, б. 77]

Демак, яхшилик инсондан қоладиган абадий ёдгорликдир.

Кошифий яхшилик инсонда фақат тарбия, билим ва турмуш тажрибалари орқали таркиб топишини айтади. Унинг таъкидлашича, яхшиликнинг барқарор бўлиши учун ёмонликни бартираф қилиш керак. Кошифий ўз маънавий қарашларида адолатни улуғлайди. Адолатда барқарор бўлган давлатнинг фуқароси бахтиёрдир.

Адл нуридурки мулк андин мунаввар бўлғуси,
Жумлаи олам насмиддин муаттар бўлғуси.
Адлин беш айла мискинларни хожатдан чиқор,
То санинг ҳам жумла мақсудинг муяссар бўлғуси [1, б. 60].

– дейди Кошифий.

Демак, мамлакатда адолат боқий бўлиши керак. Адолат инсон номини машҳур қилади. Адолат – инсонни бахтга ва саодатга етказди.

«Адолатнинг маъноси раият ҳақида баробарлик бўлурким, то раоё тобмагай, адал айбидурким, мулкка оройиш берур ва шу ойдурким, анинг нури бирла қаронғулик ёруғ ва ҳақ субхонаху таоло бандаларини адл сифатига буюрур».

Хусайн Воиз ал-Кошифий виждонлиликни инсонни назорат қилувчи туйғу ҳисоблайди. Унинг таъкидлашича, виждонлилик таълим-тарбия воситасида ҳосил қилинади. Виждонсизлилик туфайли қабиҳлар юзага келади. Виждон, номус, диёнат бўлмаган киши дунёда бўлган ҳамма ёмонликни қилишга тайёрдир.

Хусайн Воиз ал-Кошифий кишиларни одил, ҳалол бўлишга, ҳар бир ишни виждонан амалга оширишга диёнатли бўлишга даъват қилади.

Воиз ал-Кошифийнинг ўқтиришича, инсонни таълим-тарбия орқали қайта тарбиялаш, ақлий қобилятини ўстириш мумкин. Бунинг учун болага яхши таълим-тарбия бериш, унда яхши сифталарни ўстиришга, уни ножўя хатти-ҳаракатлардан қайтариш лозим.

Кошифий ўз қарашларида болаларда мустақил фикрлаш қобилиятини ўстириш масаласига алоҳида эътибор беради. Ота-оналар ва муаллимлардан бу масалага алоҳида аҳамият беришни талаб этади. Бу масалада оилавий ва ташқи муҳит муҳим ўринда туради. Кошифийнинг фикрича, «Мураббий (болага) насиҳат ва таълим беришда лутф ва одоб қондаларида қатъий туриши, уларга риоя қилиши лозим, чунки бизнинг замонамизда мулойим ва хушвеш бўлиш мақсадга мувофиқдир» [2, б. 98].

Бола тўғри сўзли, ваъдага вафодор, яхши хулқли қилиб тарбиялашни керак. «Ҳар кишида мулойимлик, хушмомалик бор бўлса, файз камол топишдан ўзга эҳтимол йўқдир». Кошифий тил одоби ҳақида сўзлар экан, яхши фикрни ифодалашни, ёмон гапни айтмасликни, ёлғон сўз сўзламасликни, ғийбат ва бўхтон қилишдан сақланишини маслаҳат беради.

Кошифий ғаразгўйлик, ҳасадгўйлик, бахиллик, разиллик, худбинлик, хасислик каби иллатларни қоралайди. Кишиларни бундай иллатлардан сақланишга даъват этади.

Кошифий таълим-тарбия, адолат, диёнат ҳақидаги фикрлар ўз даврида маънавий фикр ривожига муҳим аҳамият касб этади. Унинг ғоялари маънавият тарихига муносиб ҳисса бўлиб қўшилди, ҳозирги давр ёшлар тарбиясига ҳам хизмат қилиши шубҳасиздир.

Демак, ҳар бир инсон, миллий-маънавий манбалар билан бирга Жаҳон мутафаккирларининг маънавият ва маърифат хусусидаги қарашлари, назарияларидан ҳам хабардор бўлиши жойиздир. Чунки ажодларимиз асрлар давомида тилимиз, дилимиз ва динимизни, миллатнинг ўзлигини, шарқона урф-одатларимизни авайлаб, етук ва баркамол авлодларни тарбиялаб келганлар. Зеро ёшларга яхши тарбия берилса, улар бахтли саодатлаи бўладилар. Гўзал хулқ фазилатлари билан ўқитувчи-устозларини ҳам ота оналарини хурсанд қиладилар, бутун жамиятга манфаат етказадилар. Шу боисдан ажодларимизнинг маънавий-маърифий ғояларини ўрганиш ва уни ёшларга тадбиқ этиш лозимдир.

Библиографик рўйхат

1. Хусайн Воиз Кошифий. Футувватномаи султоний. Ахлоқи муҳсиний. (Нашрга тайёрловчилар: Муроджон Аминов, Фахриддин Ҳасанов). – Т.: «Ўзбекистон миллий энциклопедияси» Давлат илмий нашриёти, 2011. – 77 б.
2. Кошифий. Ахлоқий Муҳсиний. – Т.: Ўзбекистон, 1967. – 98 б.

ЭТНОГРАФИЗМЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЭВЕНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

**Р. П. Кузьмина, кандидат филологических наук
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск, Республика Саха (Якутия), Россия**

Summary. The article presents an analysis of the ethnographic context in the works Even writers N. S. Tarabukina, V. S. Keymetinova-Bargachana, A. V. Krivoshapkina. Artworks these writers reflect the culture and traditions of a minority ethnic groups living in the extreme conditions of the North.

Keywords: ethnographism; tradition; custom; ritual; culture; work.

Произведения писателей эвенов, одного из малочисленных этносов Сибири, как нельзя лучше показывают жизнь народа, живущего в экстремальных условиях, создавшего и сохранившего уникальную культуру и традиции. Эвенская литература представлена произведениями таких писателей, как Н. С. Тарабукин, В. Д. Лебедев, П. А. Степанов-Ламутский, А. В. Кривошапкин, Е. В. Бокова, В. Г. Белолобская, Д. В. Кривошапкин, Е. П. Захарова, В. С. Кейметинов-Баргачан и др. Почти во всех произведениях этих писателей присутствует этнографический контекст: описания различных обрядов, обычаев, ритуалов, мистерий.

Ярким примером тому служат поэтические и прозаические произведения самобытного эвенского писателя В. С. Кейметинова-Баргачана, в них представлен богатейший этнографический материал и диалектизмы. Так, в повести этого писателя изображён ритуал древнего свадебного обряда эвенов, сохранившийся в наши дни лишь частично: «Вывели новобрачную в расшитом бисером *найми*. Но нет, оказывается, это не бисер, узоры собраны из разного по оттенкам меха оленя: белого, чёрного, серого, коричневого, а кое-где покрашенного в растворе *дэкта* – растения, водящегося на горах. *Найми* сияло на солнце разноцветной радугой. Искусно выточенный из моржовой кости *оевон*, покрытый блестящей смолистой плёнкой, выменянный за шкуры лис и белок у приморских эвенов, и *капкорук*, выкупленный у якутских купцов, блестели так ярко! Хорошо, что Агапчу держат за руку: её глаза завязаны широким, сложенным втрое куском ситца...

Невесту начали водить вокруг чума. В это время незнакомый старик стал петь песню-заклинание:

Пусть счастье заходит в новый дом,
Пусть навсегда поселится в нём...

Когда водящие вместе с девушкой сделали три круга, песня закончилась. Кто-то из женщин снял с лица Агапчи материал и стал хорошо виден *купту* – свадебный головной убор. Девчонки восхищённо вздохнули: так причудливо расшит он умелыми мастерицами.

– Где хозяин? – закричали гости.

– Где он? – вторила родня.

– Подождите, – осадила нетерпеливых мать жениха и начала кликать сына:

Няри бэйе, няри бэйе,

Дюлкан онни, хинмач эмни,

Дюли бакли, биний отли!

Из лесу в красивом свадебном наряде выбежал жених. Скрывая смущение, его встретила невеста. Жених взял её за локти, правой щекой прикоснулся к левой щеке, а левой – к правой. Таков эвенский первый брачный поцелуй» [1, с. 21].

В данном отрывке применены такие этнографические диалектизмы, как *капкорук* «ожерелье из серебра», найми «женское праздничное летнее пальто из ровдуги», *дэкта* «ольха», *овевон* «серьги», *купту* «шапка женская, венчальная».

В той же повести изображён другой обычай эвенов, относящийся к похоронному обряду. Герой повести маленький мальчик Испе горюет по ушедшим из жизни матери и сестре Нёлтэк, но у эвенов грех плакать по умершим: «Он был большой мальчик и знал: по эвенскому обычаю запрещается лить слёзы у могильного холмика. Слёзы отягощают сердца покойников, ложатся на дорогу в другой мир тяжёлыми камнями. Но Испе ничего не мог с собой поделатъ: теперь он часто уходил в тайгу и плакал в одиночестве, уговаривая духов поверить, что не о родных он думает, а просто споткнулся и расшибся» [1, с. 6].

В автобиографической повести основоположника эвенской литературы Н. С. Тарабукина «Моё детство» (в главе «Жертвоприношение – делбургэ») рассказывается о старинном обычае жертвоприношения эвенов, совершаемого в священных местах [4, с. 25–26]. Умилостивительные и благодарственные обряды жертвоприношений в виде кусочков еды, табака, личных талисманов и пр., которые выполнялись во время переходов через горные перевалы, назывались дэлбургэ. Этот обычай, уходящий корнями в далёкое прошлое эвенов, является одним из обрядов, сохранившимся без изменений дошедшим и безболезненно вошедшим в современную жизнь эвенского этноса. По мнению исследователей, эти обряды, как и многие другие семейные, бытовые и промысловые обряды эвенов, имевшие связь с культом семейно-

родовых святынь и хранителей, совершались без участия шаманов как коллективно, так и индивидуально, что доказывает старшинство этих обрядов над шаманизмом и шаманством [3, с. 188].

В повести «Берег судьбы» А. В. Кривошапкин подробно описывает многие обычаи ламутов: обряд медвежьей охоты, обработку оленьих шкур, обряд при рождении ребёнка, а также различные поверья. Один из обычаев, изображённых в произведении, – это кормление Духа Земли героем повести Ньюку, который обращается к Духу с просьбой, чтобы он увёл волков подальше от стада [2, с. 193]. Дух Земли – Төр мухонни является у эвенов одним из почитаемых духов и сохранил свои архаические черты до наших дней. Земля считается у эвенов божеством, дарующим жизнь, кормящим всех существ на земле.

Таким образом, в художественных произведениях эвенских писателей отражены быт, традиции и культура данного малочисленного этноса, живущего на Севере.

Библиографический список

1. Кейметинов В. С. Песнь о жизни. – Якутск : Бичик, 2006. – 24 с.
2. Кривошапкин А. В. Ангелы снежных гор : рассказы, повести. – Якутск : Бичик, 2010. – 320 с.
3. Попова У. Г. Эвены Магаданской области : очерки истории, хозяйства и культура эвенов Охотского побережья 1917–1977 гг. – М. : Наука, 1981. – 303 с.
4. Тарабукин Н. С. Моё детство. Эвенская литература в школах РС (Я). – СПб. : Просвещение, 1994. – 175 с.
5. Эвенская литература : сборник / сост. В. Огрызко. – М. : Литературная Россия, 2005. – 384 с.

ПРОБЛЕМЫ ТВОРЧЕСТВА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ЮЖНОГО АЗЕРБАЙДЖАНА (ИРАН) В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX СТОЛЕТИЯ

**А. Ю. Абушова, докторант
Бакинский государственный университет,
г. Баку, Азербайджан**

Summary. The article examines the creative work of the artistic intelligentsia of South Azerbaijan (Iran) in the first half of the twentieth century. On the background of a broad historical overview of the development of literature attempts to define the main lines of continuity in the image of a moral ideal society in the face of various images shown in literary works.

Keywords: artistic image of South Azerbaijan literature; the moral ideal; the national awakening.

Динамика развития мышления литературной прозы в Южном Азербайджане нашла свое выражение в решении текущих

проблем. М. Ибрагимов так писал об этом: «XX век: большие, замечательные научные и технологические открытия, беспрецедентно быстрое развитие, одновременно глубокие социальные противоречия между рабочим классом, угнетенными народами и эксплуататорскими слоями и колониальными странами, разные формы эксплуатации и насильственной борьбы между ними» [1, с. 3].

Все эти социально-политические события отразились и на социально-политической обстановке в Южном Азербайджане, на нравственно-психологическом климате страны в целом. Об этом Дж. Муджири пишет: «В конце XIX века (1890) в Тебризе произошло известное «Табачное восстание» против иностранного капитала, которое, как известно, произошло после того, как в результате спекуляций в стране воцарился голод и дефицит, «Восстание Зейнаб паши» (1896) против реакционных сил, затем следующие один за другим народные протесты, общественные волнения, восстания и, наконец, движение за Конституцию (1905–1911); все это является примерами национального движения в литературе, развития нового мышления, отражением чувств и энтузиазма в общественном мнении» [2, с. 39–40].

Действительно, герои и творцы общественно-политических событий того времени стали впоследствии героическими образами художественных произведений. Великие представители движения Мешруте – Саттархан, Багирхан, Хиябани получили воплощение в художественных образах благодаря своим высоким нравственно-психологическим качествам. Народ Южного Азербайджана увидел их в качестве подлинных героев. Образы героев, созданных в творческом поиске современных лидеров, воплощают в себе лучшие черты современников, облагороженные народной любовью. Особенно в этом отношении выделяются произведения З. Марагаи, А. Талибова, это можно проследить в дневниках Гаджи Мухаммеда, в произведении «Революционный Азербайджан» Керима Таирзаде Бехзада, в книге «Соратники Саттархана» Нусретуллаха Фатхи [5, с. 56].

Созданные ими героические образы впоследствии продолжались разрабатываться последователями: прозаиками из Северного Азербайджана, это М. С. Ордубади, М. Ибрагимов и др. В итоге появились на свет такие произведения, как «Тавриз Туманный», «Придет день» и другие произведения, где глубоко раскрыты нравственно-психологические характеры героев, а сюжетные линии показывают все трудности социальных процессов современника. Здесь образы представлены как настоящие герои своего времени.

Таким образом, шла непрерывная борьба против несправедливости, шел поиск нравственно-этических идеалов, воплощенных в действиях реальных людей, современников писателей и других представителей художественного пера.

Как было отмечено, в конце XIX – начале XX века политические волнения также, как и по всему Ирану, прошли и в Южном Азербайджане. Эти волнения были, с одной стороны, связаны с понижением уровня жизни населения, но с другой стороны, с большим стремлением к прогрессу. Понятно, что благосостояние людей связано с их трудовой деятельностью. Тем не менее, новые времена требовали высокого уровня подготовки, грамотности и интеллекта. Становление капиталистических отношений на новом уровне требовало и нового качественного подхода к формированию рабочего потенциала, профессиональной подготовки.

В Иране эти процессы протекали очень медленно, страна еще не освободилась от своего сельскохозяйственного прошлого, у государства не было никаких конкретных проектов будущего развития страны. Именно поэтому вопросы устранения несправедливости еще не решались должным образом. Народ требовал образа жизни в соответствии с международными стандартами, правительство же было не в состоянии обеспечить его потребности, потому стремились подавлять сопротивление, увеличивая деспотические меры. Это также вызывало гнев народа. Массовое движение, революционные настроения делали всех иранцев братьями и сестрами. И на юге, единый порыв стремления к справедливости объединял всех. Большевицкая революция в России в начале XX века подействовала на весь мир, в том числе и на Ближний Восток.

Передовая интеллигенция Ирана также считала, что люди, которые пришли к власти в результате рабоче-крестьянской революции, решат все социальные и политические проблемы. Социалистический режим проводил в жизнь плановую экономику и утверждал власть народа Ирана над всеми ресурсами страны. Это должно было решить все проблемы людей и обеспечить им счастливое будущее.

В художественной литературе идеал героического образа также исходил из подобных представлений. О существующем положении вещей писали так:

О господи, ты всемогущ, на милость уповаем,
И просим, чтоб униженных от гнета освободил.
Мы получили Конституцию, взамен отдали жизни,
Но прав не отдадим, хоть мир падет в пучину.
Пожертвовав людьми в расцвете сил, детьми младыми
Мы Конституции добились, чтоб Родина цвела [2, с. 44].

Приведенные стихи поэта Хазини – это гимн высоким нравственным качествам народа, добившегося ценою жизни свои прав. Те, кто шли во главе движения за Конституцию, оправдали ценою своей жизни надежды и чаяния многих тысяч людей. Идеальным героем стал тот, кто возглавил движение, проявив здесь жертвенность и высокую социальную активность.

Опять народ на баррикадах, опять вооружен,
Опять Сардар с Саларом идут в руках с ружьем.
Приди, народ, пойдем в строю едином,
Сразимся упорно, и воплотим в реальность мы мечты.
Уйди, неверный враг, копай себе могилу,
Помучил, ты народ, о казни напиши себе указ.
В Тебриз кто выстрелил из пушек, тот землей засыпан,
Кто руку поднял на народ – ответ получит враз.

[5, с. 45].

Таким образом, предводители движения Мешруте стали национальными героями. Саттархан, Хиябани были спасителями нации. Все свои надежды народ связывал с движением за Конституцию, выступал против тех, кто чинил им в этом препятствия, ненавидя своих врагов и приветствуя своих защитников. Все эти мотивы нашли свое отражение во многих произведениях Керима Таирзаде Бекзада, Нусретуллага Фатхи, Хиябани, Декхуда.

Идеальный герой, созданный в южноазербайджанской литературе, формировался в особых социально-политических и экономических условиях, его миссия была помочь людям разобраться в реальных чувствах и умонастроениях, выйти на новый уровень социальных ценностей и норм, в соответствии с требованиями времени.

Библиографический список

1. Демократические идеи в литературе Южного Азербайджана (1900–1985 годы) : сборник статей. – Баку : Эльм, 1990. – 216 с. (на азербайджанском языке).
2. Проблемы азербайджанской литературы XX века. – Баку : Эльм, 1979. – 260 с. (на азербайджанском языке).
3. Азербайджанская литература XIX века. Проза. – Баку : Нурлан, 2012. – 408 с. (на азербайджанском языке).
4. История персидской литературы XIX–XX вв. – М. : Восточная литература, 1999. – 535 с.
5. Садек Хедаят. Избранное. – М. : Изд. худ. лит., 1957. – 358 с.

XX АСРНИНГ 20-30 ЙИЛЛАРИДА ОЛИБ БОРИЛГАН МАДАНИЙ СИЁСАТНИНГ ХАЛҚИМИЗ МАЪНАВИЙ ҲАЁТИГА ТАЪСИРИ

Ш. А. Қамбарова

Муқимий номидаги Қўқон давлат педагогика институти,
Қўқон, Фарғона, Ўзбекистон

Summary. Illuminated by the repressive policies of the Soviet government and its impact on the cultural life of Uzbekistan. On the basis of archival materials investigated mechanisms of the repressive policies of the USSR.

Keywords: Dhikr; waqf; «socialist culture»; «atheism»; «internationalism».

Октябрь тўнтарилиши даврида «социалистик маданият қуриш»нинг мукамал ишлаб чиқилган концепцияси бўлмаган бўлса-да, назарий-услубий асослари бор эди. Ленинча «маданий қурилиш»нинг оддий халқни жалб қиладиган, мажбурий бепул ўқишни жорий этиш, меҳнаткашлар орасида саводхонлик даражасини орттириш каби жиҳатлари бор эди. Аммо бу жиҳатлар Туркистонда XIX–XX асрларда жадидчиларнинг ҳаракатларида ҳам ўз аксини топган эди. Бундан ташқари ташкил этилган шўро мактабларда мутахассис кадрларнинг етишмаслиги муаммоси мавжуд эди. Шу сабабли 1925 йилда ҳам Ўзбекистонда 97 та вақф мактаблари ва 1,5 мингдан ортиқ эски мактаблар фаолият кўрсатмоқда эди [5, б. 284]. 1928 йилга келиб эски миллий мактабларнинг фаолияти батамом тақиқлаб қўйилди. Шўроларнинг «социалистик маданият» қуриш бахонаси остида маҳаллий халқларни маданий илдизларидан айириш мақсади ётарди. Ўрта Осиё халқлари учун маънавий ҳаётдаги дастуриламал бўлган динга қарши курашнинг бошланиши, масжидларни ёпилиши, уларнинг ўрнида «қизил чойхона» ларнинг ташкил этилиши фикримизнинг исботидир. «Қизил чойхона»лар қишлоқларда сиёсий-маданий оқартув ишларининг ўчоғи бўлишига умид қилинган эди [1, б. 15]. Бундан ташқари 1929 йил 1 декабрда Ўзбекистон ССР МИКнинг қарори билан араб алифбоси асосидаги эски ўзбек ёзувини латин алифбоси асосидаги ёзув билан алмаштирилиши ҳам миллий маданиятимизга берилган оғир зарба бўлди. Янги алифбо қабул қилингандан сўнг саводсизликка қарши кураш ишлари жадаллаштириб юборилди. Шу йўл орқали ёшлар миллий ўтмишдан ажратиб қўйилди. 1940 йил 8-майда Ўзбекистон ССР Олий Советининг учинчи сессиясида «ўзбек ёзувини латинлаштирилган алифбодан рус графикаси асосидаги

янги алифбога кўчириш тўғрисидаги қонун» қабул қилинди. Бу ҳам шўроларни «байналминалчилик» ниқоби остига яширилган руслаштириш сиёсатининг бир кўриниши эди. Шу тариқа ўзбек миллатида яна бир қават «саводсизлар» қатлами пайдо қилинди. Энди рус алифбосини ўрганган ёшлар араб ва лотин алифбоси асосидаги ёзувларни ўқий олмас, янги ёзувни билмайдиган, илгари саводли бўлган кишилар энди «саводсизга» айлантирилган эди. XX асрнинг 20–30-йилларида совет ҳокимиятининг ижтимоий-иқтисодий ва маданий сиёсати соҳасидаги маъмурий-бўйруқбозлик тизимини қарор топтиришга қаратилган кескин ўзгаришлари жамиятда барча табақалар сингари диний уламо-ларга ҳамда зиёлийларга катта зарба берди. Туркистонда Туркистон мухторияти ағдарилгандан сўнг руҳонийлар ва миллий демократик зиёилиарга қарши террорни бошлаб юбордилар. Мухолифатдаги газеталар, миллий сиёсий ташкилотлар пошпилинч ёпилди, диний ташкилотларнинг мол-мулки, вақф ерлари мусодара қилинди. Диний арбоблар ва диний муассасаларнинг хизматчилари айбсиз қамоққа олиниб, кўпи қатағон домига тортилди. Кейинги тадқиқотларда аниқланишича собиқ иттифокда авж олган қатағонлик натижасида 1919–1930 йиллар орасида 5 миллион, 1930–1940 йилларда эса 1300949 нафар зиёлийлар отиб ташланган [2, б. 148]. Шу давр ҳақида «Зулматдан садолар» асарида: «Кўлини кўксига қўйиб саломлашган одамнинг қўйнида тўппонча бор деб ўйлашарди. Ифторликка йиғилганларни аксилинқилобий ташкилот тузишган деб гумонга олишарди. Қисқаси уларни «гумон имондан айириб» бўлган эди...» [7, б. 130] деб жуда ўринли таъриф берилган. Уламо-ларга «босмачиларга кўмаклашгани, босмачиларни яширгани, босмачиликда иштирок этгани, улар билан шерикчилик қилгани, жосуслиги, аксилинқилобий ташкилотларга аъзо бўлгани, аксилинқилобий тарғибот юритгани, террорчилиги, босмачиларга ғоявий раҳнамолик қилгани» каби айблар қўйилиб, жазога тортиш оммавий тус олди. Мулла, шайх, қози, имом, аълам ва мутаваллилар бой, кулоқ бўлгани ёки уларнинг йирик заминдорларга хайрихоҳлиги ҳам қатағон қилинишига сабаб бўлган.

Ўрта Осиё халқлари ҳаётида дин азалдан муҳим омил бўлиб келган. Шунининг олган ҳолда ҳукумат шўролар қўлига ўтган дастлабки йилларданоқ динга ва диндорларга қарши уруш эълон қилинди. Собиқ иттифокда 1925–1947 йиллар давомида фуқороларни дахрийликка чақирувчи «худосизлар» жамияти фаолият кўрсатган. XX асрнинг 20 йиллари охири ва 30-йиллар-

да Марказ даҳрийлик сиёсатининг асосий фикр тарқатувчиси бўлди. Бутуниттифоқ худосизлар уюшмаси XX асрнинг 20 йиллари охирида 14 та тилда, 18 та нашрларига эга бўлди. Юқорида қайд этилган марказий журналлар билан бир қаторда бошқа миллатларнинг тилида ҳам газета ва журналлар чоп этилди, махсус бюллетенлар чиқарилди [4, б. 62]. Аҳоли орасида динсизликни тарғиб қилиш ва диндан чалғитишнинг яна бир усули турли кулуб, қизил чойхона ва бошқа маданий оқартув муассасалари ташкил қилиш ва уларга аҳолини жалб қилиш эди. 1924 йилда Ўзбекистон ССРда 173 та қизил чойхона, 72 та клуб, 84 та кутубхона, 16 та кинохона мавжуд бўлган бўлса 20-йиллар охириларига келиб «қизил чойхона»лар 403 тани, клублар 230 тани, кутубхоналар 275 тани, кинохоналар 46 тани ташкил қилган. 1931–1939 йилларда эса кутубхоналар 167 тадан 1596 т ага, клублар 250 тадан 1496 тага, кўпайди [4, б. 76]. Бу муассасалар жойларда совет мафкурасини халқ онгига сингдириши, уларни миллий-маданий илдизларидан йироқлаштириши керак бўлган. Дарҳақиқат ушбу кутубхоналарда марксча-ленинча қарашлар билан тўлиб-тошган, совет мафкурасини тарғиб қилувчи асралар кутибхона фондларини асосини ташкил қилган бўлиб, дунё тан олган миллий адабиётимизнинг нодир дурдоналарини бу кутибхоналардан топиб бўлмас эди.

Совет ҳукумати ва компартия «дин-халқ учун афюндир» деган ғояга амал қилди. Диндорлар таъқиб ва тазиқ остига олинди. Диний китоблар «реакцион» деб эълон қилинди [5, б. 307]. Натижада динга эътиқод қиладиган масъул лавозимларда ишлаётган раҳбарлар ҳам мафкура тазийқидан четда қолмади. Жойларда раҳбар ходимларнинг динга мойиллиги текширила бошланди. Андижон Окрисполкоми тамонидан Наманган шаҳар ижроя комитетига 1928 йил 9 апрелда юборилган алоқа хатида бир қатор раҳбар ходимларнинг динга мойиллиги ҳақида маълумот берилган ва шу маълумотларни текшириб кўриш ва чора кўриш шаҳар ижроя комитетидан сўралган [3]. Масалан, Наманганнинг эски шаҳар қисмида жойлашган Чукур-Кўча даҳасидаги маҳалла комитети раисларидан Абдимўмин Маширбоев-Мулла Бароқ маҳалла комитети раиси ва раис ўринбосари Бадалбоев Мулла Башнали диний уламолар билан мустахкам алоқада эканлиги, жума кунлари Мавлохон эшон масжидига жума намозини ўқиш учун қатнаганлари, зилзила вақтида масжидга «зикр»га борганлар ва худойи учун маҳаллаларида яшовчилардан пул йиғганлари Наманган шаҳар ижроя комитетитига

маълум қилинган ва чора кўриш талаб қилинган [3]. Бойдада маҳалла комитети котиби Қори Мухаммад Содиқбоев 1920 йилгача Исоқ эшон масжидида қори бўлиб хизмат қилган. Кейинча савдо билан шуғилланган, 1927 йилдан маҳалла комитетига котиб бўлиб ишга кирган. Эндигина ишлаётганига олти ой бўлган Қори Мухаммад Содиқбоевни собиқ дин пешвоси бўлгани учун масаласини кўриб чиқиш шаҳар ижроя комитетидан сўралган [3]. Масъул лавозимларда ишлаётган ходимларнинг динга мойиллиги аниқланган ҳолларда биринчи навбатда улар партия сафидан чиқарилган. Масалан, Мамажон Фармонкулов-Ўзпишеторг ошхонасида ишлаган. Унинг диний маросимлар ўтказгани аниқлангач партия сафидан четлатилган [6]. Ўзбекистон КП(б) МК раҳбари Икромовга Қўқон шаҳар партия комитети котиби Букрев тамонидан 1937 йил 13 мартда махфий хат юборилади. Хатда шаҳар партия қўмитаси аъзоси Рузвонбиби Тошматова ва унинг эри Тошматов Раҳмонлар 1937 йил 24 февралда узоқ қутилган хомилани сақлаб қолиш учун бир гуруҳ кампирилпр иштирокида диний маросим ўтказганликлари ёзилган. Хатда диний маросим, унинг иштирокчилари ҳақида батафсил маълумот берилган ва унинг масаласи шаҳар партия ташкилотининг умумий йиғилишида муҳокама қилингани билдирилган. Хат сўнггида Рузвонбиби Тошматованинг Ўзбекистон КП(б) МК пленуми аъзоси бўлгани учун унинг бу қилмишидан марказни хабардор қилишни лозим топилгани ёзилган.

Хулоса қилиб шуни таъкидлаш лозимки, «маданий инқилоб» деб аталган баландпарвоз лойиҳаларни тагида Ўрта Осиё халқларини руслаштириш, уларни азалий маданий илдиэларидан айириш, маориф соҳасини тўла қўлга олиш ва миллий таълим-тарбия жараёнига тўсқинлик қилиш, миллий анана ҳамда динидан айириб шўро тузумига сўзсиз бўйин эгиб хизмат қилувчи манқуртларга айлантириш мақсади ётар эди. Натижа кўп куттирмади: совет тузимини қўқларга қўтариб мақтаб, яширинча давлат мулкини ўмарувчи савоб, гуноҳнинг фарқига бормаидиган, совет кишилари қатлами пайдо бўлди. XX асрнинг 20–30 йилларида олиб борилган маданий сиёсат халқимиз маънавий ҳаётида жуда катта салбий оқибатларга олиб келди.

Библиографик рўйхат

1. Ишанходжаева З. Р. Репрессивная политика советской власти и её воздействие на культурную жизнь Узбекистана (1925–1950) : автореф. дис. ... д-ра истор. наук. – Т., 2012.

2. Карпов В. Генералиссимус. Книга первая. – М. : Вече, 2003.
3. НВДА. 13-фонд. 1-рўйхат. 1375-иш. 85-варақ.
4. Салмонов А. М. Ўзбекистонда мусулмон диний муассаса ва ташкилотлар фаолияти тарихи (1917–1950 йиллар). Тарих фанлари номзоди даражасини олиш учун тайёрланган дисс. – Т., 2008.
5. Шамсутдинов Р., Каримов Ш. Ватан тарихи : учинчи китоб. – Т., 2010.
6. ЎзР ПДА ФВБ. 178-фонд. 1-рўйхат. 747-иш. 40-варақ.
7. Қиличев Ф. Зулматдан садолар. – Т. : Адолат, 1994.

КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬНАЯ РАБОТА С МОЛОДЕЖЬЮ В ВЫБОРГЕ И ВЫБОРГСКОМ РАЙОНЕ В 1961–1962 гг.

С. Н. Коваленко

Ленинградский государственный университет
им. А. С. Пушкина, г. Пушкин,
Ленинградская область, Россия

Summary. This article is devoted to an attempt to analyze the work of cultural and educational institutions with youth in Vyborg and Vyborg district in 1961–1962 ss, based on the newspaper publications «Vyborg communist» and documents of Leningrad regional state archive in Vyborg.

Keywords: cultural and educational activities; the Culture house; library; theme party.

Процесс переосмысления историками нашего недавнего прошлого – характерная черта современной жизни. Постепенно стереотипы об этом периоде нашей истории уходят в небытие. Как выясняется, всё большее количество россиян, особенно живших в послевоенное время, свидетельствуют, что 60–70-е годы прошлого века были временем расцвета культуры, искусства, науки, спорта. Несомненно, это было обусловлено не только энтузиазмом масс, но и деятельностью всей системы политических, научных и в том числе культурно-просветительских учреждений в СССР. В «Большой советской энциклопедии» культурно-просветительная работа определяется как «система мероприятий, содействующих коммунистическому воспитанию и политическому просвещению трудящихся, подъёму их общего культурного уровня, развитию творческих способностей, организации досуга. Культурно-просветительная работа являлась составной частью идеологической деятельности Коммунистической партии и Советского государства, профсоюзов, комсомола» [1].

Это была целенаправленная деятельность клубных учреждений, массовых библиотек, парков и садов культуры и отдыха; музеев, кинотеатров, театров и др. учреждений культуры, а также радио и телевидения, то есть в широком смысле под культурно-просветительной работой понималась любая организованная вне учебных заведений деятельность, способствующая культурному росту человека.

Традиционными формами работы культурно-просветительских учреждений являлись беседы, лекции, доклады, спектакли, концерты, проведение тематических вечеров, читательских конференций, устных журналов. Создавались народные университеты, кинолектории, любительские объединения по интересам и т. п.

Большое место в культурно-просветительной работе занимала художественная самодеятельность, а с 60-х гг. начала развиваться её высшая форма – народные театры.

В клубных учреждениях за 1970 было проведено 5273 тысяч лекций и докладов (присутствовало свыше 477 млн человек), дано 2334 тысяч спектаклей и концертов силами художественной самодеятельности (присутствовало 417,4 млн человек), работали 440 тысяч кружков (6951 тыс. участников); в 1970 г. насчитывалось около 16 тыс. народных университетов с 3218 тысячами слушателей. В 1971 г. в СССР работали 133 тысячи клубных учреждений, 128,6 тысяч массовых библиотек (с общим фондом 1366,1 млн экземпляров книг и журналов), 553 профессиональных театра (свыше 114 млн посещений), 1173 музея (свыше 110 млн посещений), 157,1 тысяч киноустановок (4656 млн посещений киносеансов) [1].

Всесоюзное общество «Знание» и его отделения на местах организовывали чтение публичных лекций, принимали активное участие в работе народных университетов. В 1970 г. обществом «Знание» было проведено 18237 тыс. лекций, на которых присутствовало 951 млн человек.

Вопросы культурно-просветительной работы освещались не только в таких центральных изданиях, как газета «Советская культура», в специальных журналах «Культурно-просветительная работа», «Клуб и художественная самодеятельность» (выходящих на русском, армянском, азербайджанском, эстонском языках), но и на местах – в органах партийной печати.

Культурная жизнь населения СССР являлась одним из проявлений той повседневности, в которой существовал советский человек. Однако большая часть исследований периода

1960–70-х гг. в значительной степени касается материальной стороны существования советских людей, акцентирует внимание на росте их благосостояния.

В период «застоя» проводились исследования культурной жизни СССР 60-х гг. XX в., и к их числу можно отнести серию многотомных изданий: «История искусства народов СССР», «История советского драматического театра», «История советского искусства: живопись, скульптура, графика», «История советского кино 1917–1967 гг.». В них был собран обширный материал о деятельности культурно-просветительских учреждений СССР. Ценность данных исследований состоит в попытке проанализировать развитие культурной жизни страны, несмотря на то, что ход исторических событий рассматривается в них через призму коммунистической идеологии. Следует отметить, что исследований о деятельности культурно-просветительских учреждений в 1961–62 гг. в Выборге и Выборгском районе практически нет.

В Выборге с 1940 года начала издаваться газета «Виipurский большевик», первый номер которой вышел в свет 6 октября 1940 года, а позже, в 1952 г., она поменяла свое название на «Выборгский коммунист», с 1990 года она носит нынешнее название – «Выборг».

В материалах газеты нашли свое отражение те культурные события, которые происходили в Выборге и Выборгском районе в указанный период. Несмотря на то, что газета изначально должна была отражать события с точки зрения коммунистической идеологии, мы в ней находим не только статьи о планах «коммунистического строительства», социалистических соревнований, но и публикации, освещающие события культурной жизни Выборга и Выборгского района.

Значительное количество материалов газеты посвящено культурно-просветительной работе с молодежью.

Например: «В октябре прошлого года (1961) впервые сели за пюпитры оркестранты Выборгского народного симфонического оркестра. С тех пор небольшой коллектив (в нём 32 человека) уже завоевал любовь и признание выборжцев». Костяк оркестра составляют учащиеся и преподаватели городской музыкальной школы. Кроме них, в коллективе – «родители учащихся, рабочие и служащие предприятий, пенсионеры» [2].

Не зря Выборг всегда называли театральным городом. Выборгский народный театр завоевал всеобщую любовь и признание. Особое внимание хочется уделить не только перечислению

тех произведений, которые ставит театр в эти годы («Иркутская история» А. Арбузова, «Последние», «Егор Булычев и другие» М. Горького, «В добрый час!» В. Розова, «Как закалялась сталь» по роману Н. Островского, «Дядя Ваня» А. Чехова и др.), но и его Уставу. В нём говорится о принципах работы театра: «... Наш театр – народный, гражданский, партийной и современной мысли, романтического пафоса, острой театральной формы». Большое внимание уделяется воспитанию лучших черт в каждом участнике коллектива: «Неряшливость, опоздания, лень, каприз, истерия, дурной характер, незнание роли, пропуск репетиции – одинаково вредны для дела и должны быть искореняемы. В народном театре нет места зависти интригам, склокам, премьерству. Оберегайте свой коллектив от этих пороков!» [3].

В первом номере «Выборгского коммуниста», от 1 января 1962 г., в рубрике «Один из 6 000 дней» рассказывается о том, что у Выборгских народных театров есть спутник – юношеский драматический коллектив «Спутник». А с 1 января 1962 г. ему будет присвоено новое имя – театр юношеского творчества «Спутник» [4].

В Ленинградской области в 1961–1962 гг. действовали 83 агитбригады, которые выступали со своими концертными программами в колхозах и совхозах области. Постоянно увеличивалось количество коллективов и участников сельской художественной самодеятельности, был организован народный театр в Лодейном Поле, симфонический оркестр в Выборге, ансамбль в Волхове.

В деятельности учреждений культуры широкое распространение получает работа на общественных началах. В Гатчине и Приморске работают отделы культуры, группы нештатных инструкторов и методистов. В Кингисеппе создан народный краеведческий музей. Открыты музеи в сельхозартели «имени В. И. Ленина» Гатчинского района, в рыболовецкой артели «Нева» Всеволожского района, в совхозе «Кикерино» Волосовского района» [5].

В соответствии с решением бюро Ленинградского обкома КПСС, 9 октября 1958 г. торжественно открылся мемориальный музей «Дом-музей В. И. Ленина». На общественных началах им заведовал инструктор Выборгского горкома КПСС Н. И. Закатилов, а в качестве лекторов ему помогали общественники-пенсионеры. Музей вел активную культурно-просветительную деятельность в 80–70-х гг. XX в.

Экспозиция музея в этот период в основном посвящалась революционным событиям 1905–1917 годов, в ней много внимания

уделялось работам В. И. Ленина, изданным в это время, она знакомила посетителей музея с материалами о его соратниках [6].

Большое значение в Выборге и районе придавалось культурно-просветительной работе с детьми. Дома культуры, поселковые и сельские клубы, библиотеки своей деятельностью старались оказать помощь в воспитании детей в семье и школе. Вместе с учителями школ в клубах и домах культуры проводились детские утренники, тематические вечера, демонстрировались детские кинофильмы. Организовывались культпоходы на спектакли, экскурсии, туристские походы.

Особенно активизируется работа с детьми в 1962 г. в связи с 40-летием пионерской организации. За 7 месяцев текущего года для детей было продемонстрировано 3630 киносеансов, на 688 больше запланированного [7, л. 1].

В районе работало 16 детских кинотеатров: «Огонек» в Большом Поле, «Спутник» в Светогорске и другие. В детских кинотеатрах имела своя дирекция, которая составляла заявки на кинофильмы, проводила продажу билетов и помогала киномеханикам [7, с. 2].

Многие клубы привозили детей в г. Выборг на спектакли детского драматического коллектива Дома культуры «Спутник», такие как «Волшебное слово», «Сиротинушка». Детский коллектив «Спутник» городского Дома культуры 14 раз выезжал в район, в поселки Советский, Соколинский, Большое Поле, Лесогорский и др.

В ряде поселковых и сельских клубов были организованы встречи с ленинградскими поэтами Е. А. Вечтомовой и А. А. Щербаковым [7, с. 2]. Сельский клуб в поселке Гончарово организовал вечер встречи детей с пограничниками. Гвардейский сельский клуб в 1961–1962 гг. провел две экскурсии по историческим местам г. Выборга, а в июле 1962 г. организовал с детьми трехдневный туристский поход.

В ряде домов культуры и сельских клубов работали кружки детской художественной самодеятельности. В Доме культуры г. Высоцка был организован музыкальный кружок по классу рояля.

Много тематических мероприятий с детьми были проведены в эти годы Кравцовским Домом культуры: утренники «Что ты умеешь делать», «Растите здоровыми, сильными, смелыми», тематический вечер «Разгорайся наша дружба», проведены обсуждения кинофильмов, организовывались экскурсии в «Дом-музей В. И. Ленина» в г. Выборге.

Библиотечное обслуживание детей в районе было организовано детскими библиотеками – Приморской и Светогорской, создано детское отделение Лесогорской библиотеки.

Всего в районе в 1962 г. государственными библиотеками обслужено около пяти тысяч детей в возрасте до шестнадцати лет. Библиотечное обслуживание детского населения проводилось также профсоюзными, ведомственными и школьными библиотеками.

В 1962 г. в г. Приморске и г. Светогорске детские библиотеки были переведены в новые помещения, где была организована работа с открытым доступом читателей к книжным фондам [7, с. 3].

Активно помогали библиотекам школьники старших классов. Они посещали семьи с целью выявления населения, не охваченного библиотечным обслуживанием, а затем приносили книги домой инвалидам, престарелым и читателям, далеко живущим от библиотеки. Более ста старшеклассников работали книгоношами. В «Справке о работе культпросветучреждений с детьми и молодежью в 1962 г.» указывается, что «Кравцовской библиотеке большую помощь оказывают ученицы Ситенкова Галя и Григорьева Люда, активными книгоношами Черкасовской библиотеки являются Белова Г. и Корявова Г. Передвижной библиотекой на пастбище от Житковской библиотеки заведует старшеклассница Фатынкина» [7, с. 4].

В 1961–1962 гг. молодежь района принимала активное участие в работе Школ культуры, здоровья, сельскохозяйственных знаний, в организации тематических вечеров и в других мероприятиях сельских клубов и Домов культуры.

Спектакли «Хозяин» и «Проводы белых ночей» Выборгского народного театра, а также спектакль Областного театра «Ленинградский проспект» были особенно популярны у молодежи Выборгского района.

В 1962 г. в районе был проведен смотр художественной самодельности, в котором участвовало более тысячи молодых людей. Активное участие принимала молодежь в организации и проведении районного и областного Праздников песни.

Большую помощь молодые люди оказывали в организации работы на общественных началах в культурно-просветительских учреждениях района. Они работали внештатными инспекторами Домов культуры, заместителями заведующих сельскими клубами, библиотекарями, инспекторами отделов культуры, советов клубов и библиотек. В поселке Советском тринадцать девушек-комсомолок работали в народном книжном магазине [7, с. 5].

В справке говорится о том, что в работе культурно-просветительских учреждений имеется и ряд проблем: «работа с детьми и молодежью в учреждениях культуры проводится недостаточ-

но [хорошо]. ...Имеют место случаи посещения детьми вечерних сеансов, не проводятся фестивали детских кинофильмов. Мало организована работа коллективов детской художественной самодеятельности. Из-за отсутствия музыкальных работников, нерегулярно работают коллективы художественной самодеятельности в клубах» [7, с. 5].

Напрашивается вывод о том, что жизнь выборгцев и жителей Выборгского района была насыщенной и вопреки сложившимся в постперестроечное время стереотипам не сводилась только к проведению комсомольских и партийных собраний. Анализ деятельности культурно-просветительских учреждений дает возможность воссоздать ту часть повседневной жизни советских людей, которая имеет большое значение для реконструкции объективной картины исследуемого периода.

Библиографический список

1. Большая советская энциклопедия. URL: dic.academic.ru.
2. Цветов В. Наш народный // Выборгский коммунист. – 1961. – 28 июня. – С. 3.
3. Бартэн А. Выборг – город театральный // Выборгский коммунист. – 1961. – 19 февр. – С. 3–4.
4. Один из 6 000 дней // Выборгский коммунист. – 1962. – 1 янв.
5. В исполкоме областного Совета. Итоги смотра деятельности культурно-просветительских учреждений // Выборгский коммунист. – 1962. – 9 янв.
6. Дом-музей В. И. Ленина в г. Выборге. URL: museum-lenin.vbgcity.ru.
7. Справка о работе культпросветучреждений с детьми и молодежью в 1962 г. // Ленинградский областной государственный архив в городе Выборг (ЛОГАВ). Ф. Р. 2. Оп. 3. Д. 25.

План международных конференций, проводимых вузами России, Азербайджана, Армении, Белоруссии, Болгарии, Ирана, Казахстана, Польши, Узбекистана, Украины и Чехии на базе НИЦ «Социосфера» в 2014 году

Все сборники будут изданы в чешском издательстве
Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ» (Прага)

20–21 мая 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Текст. Произведение. Читатель»** (К-05.20.14)

22–23 мая 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Реклама в современном мире: история, теория и практика»** (К-05.22.14)

25–26 мая 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Инновационные процессы в экономической, социальной и духовной сферах жизни общества»** (К-05.25.14)

1–2 июня 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Социально-экономические проблемы современного общества»** (К-06.01.14)

3–4 июня 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Теоретические и прикладные вопросы специальной педагогики и психологии»** (К-06.03.14)

5–6 июня 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Права и свободы человека: проблемы реализации, обеспечения и защиты»** (К-06.05.14)

7–8 июня 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Социогуманитарные и медицинские аспекты развития современной семьи»** (К-06.07.14)

11–12 июня 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Социально-политические взгляды прошлого и настоящего»** (К-06.11.14)

13–14 июня 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Труд и человеческий капитал в современной экономике: теория и практика»** (К-06.13.14)

10–11 сентября 2014 г.

V международная научно-практическая конференция **«Проблемы современного образования»** (К-09.10.14)

15–16 сентября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Новые подходы в экономике и управлении»** (К-09.15.14)

17–18 сентября 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Современные философские парадигмы: взаимодействие традиций и инновационные подходы»** (К-09.17.14)

20–21 сентября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы»** (К-09.20.14)

25–26 сентября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Проблемы становления профессионала»** (К-09. 25.14)

28–29 сентября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Этнокультурная идентичность как стратегический ресурс самосознания общества в условиях глобализации»** (К-09.28.14)

1–2 октября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Иностранный язык в системе среднего и высшего образования»** (К-10.01.14)

5–6 октября 2014 г.

V международная научно-практическая конференция **«Семья в контексте педагогических, психологических и социологических исследований»** (К-10.05.14)

10–11 октября 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Актуальные проблемы связей с общественностью»** (К-10.10.14)

12–13 октября 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Информатизация высшего образования: современное состояние и перспективы развития»** (К-10.12.14)

13–14 октября 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Цели, задачи и ценности воспитания в современных условиях»** (К-10.13.14)

15–16 октября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Личность, общество, государство, право. Проблемы соотношения и взаимодействия»** (К-10.15.14)

20–21 октября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Трансформация духовно-нравственных процессов в современном обществе»** (К-10.20.14)

25–26 октября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция **«Социально-экономическое, социально-политическое и социокультурное развитие регионов»** (К-10.25.14)

28–29 октября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция **«Социализация и воспитание подростков и молодежи в институтах общего и профессионального образования: теория и практика, содержание и технологии»** (К-10.28.14)

1–2 ноября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия» (К-11.01.14)

3–4 ноября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «Профессионализм учителя в информационном обществе: проблемы формирования и совершенствования» (К-11.03.14)

5–6 ноября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «Актуальные вопросы социальных исследований и социальной работы» (К-11.05.14)

10–11 ноября 2014 г.

III международная научно-практическая конференция «Дополнительное образование в стране и мире: исторический опыт, состояние и перспективы» (К-11.10.14)

15–16 ноября 2014 г.

II международная научно-практическая конференция «Проблемы развития личности» (К-11.15.14)

20–21 ноября 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Подготовка конкурентоспособного специалиста как цель современного образования» (К-11.20.14)

25–26 ноября 2014 г.

III международная научно-практическая конференция «История, языки и культуры славянских народов: от истоков к будущему» (К-11.25.14)

1–2 декабря 2014 г.

IV международная научно-практическая конференция «Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях» (К-12.01.14)

3–4 декабря 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Проблемы и перспективы развития экономики и управления»** (К-12.03.14)

5–6 декабря 2014 г.

III международная научно-практическая конференция **«Актуальные вопросы теории и практики лингвострановедческой лексикографии»** (К-12.05.14)

7–8 декабря 2014 г.

Международная научно-практическая конференция **«Безопасность человека и общества»** (К-12.07.14)

**Plan of the international conferences organized by
Universities of Russia, Armenia, Azerbaijan, Belarus,
Bulgaria, Iran, Kazakhstan, Poland, Uzbekistan,
Ukraine and the Czech Republic on the basis of the SPC
«Sociosphere» in 2014**

All Conference Proceedings will be published in the Czech publishing house Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ» (Prague)
--

May 20–21, 2014.

II international scientific conference **«Text. Literary work. Reader»** (K-05.20.14)

May 22–23, 2014.

International scientific conference **«Advertizing in the modern world: history, theory and practice»** (K-05.22.14)

May 25–26, 2014.

IV international scientific conference **«Innovative processes in economic, social and spiritual spheres of life of society»** (K-05.25.14)

June 1–2, 2014.

III international scientific conference **«Social and economic problems of modern society»** (K-06.01.14)

June 3–4, 2014.

II international scientific conference **«Theoretical and practical questions of special pedagogics and psychology»** (K-06.03.14)

June 5–6, 2014.

IV international scientific conference **«Rights and freedoms of people: problems of realization, providing and protection»** (K-06.05.14)

June 7–8, 2014.

II international scientific conference **«Socio-humanitarian and medical aspects of development of a modern family»** (K-06.07.14)

June 11–12, 2014.

International scientific conference **«Socio-political views of the past and the present»** (K-06.11.14)

June 13–14, 2014

International scientific conference **«Labour and human capital in the modern economy: theory and practice»** (K-06.13.14)

September 10–11, 2014.

V international scientific conference **«Problems of modern education»** (K-09.10.14)

September 15–16, 2014.

IV international scientific conference **«New approaches in economy and management»** (K-09.15.14)

September 17–18, 2014

International scientific conference **«Modern philosophical paradigms: the interaction of traditions and innovative approaches»** (K-09.17.14)

September 20–21, 2014.

IV international scientific conference **«Traditional and modern culture: history, actual situation, prospects»** (K-09.20.14)

September 25–26, 2014.

II international scientific conference **«Problems of formation of a professional»** (K-09. 25.14)

September 28–29, 2014.

II international scientific conference **«Ethnocultural identity as a strategic resource of consciousness of society in the conditions of globalization»** (K-09.28.14)

October 1–2, 2014.

IV international scientific conference **«Foreign language in the system of secondary and higher education»** (K-10.01.14)

October 5–6, 2014

V international scientific conference **«Family in a context of pedagogical, psychological and sociological researches»** (K-10.05.14)

October 10-11, 2014.

International scientific conference **«Actual problems of Public Relations»** (K-10.10.14)

October 12–13, 2014.

International scientific conference «**Informatization of higher education: current situation and development prospects**» (K-10.12.14)

October 13–14, 2014.

International scientific conference «**Purposes, tasks and values of education in modern conditions**» (K-10.13.14)

October 15–16, 2014.

IV international scientific conference «**Personality, society, state, law. Problems of correlation and interaction**» (K-10.15.14)

October 20–21, 2014.

II international scientific conference «**Transformation of spiritual and moral processes in modern society**» (K-10.20.14)

October 25–26, 2014.

IV international scientific conference «**Socio-economic, sociopolitical and sociocultural development of regions**» (K-10.25.14)

October 28–29, 2014.

II international scientific conference «**Socialization and education of teenagers and youth in institutes of the general and professional education: theory and practice, contents and technologies**» (K-10.28.14)

November 1–2, 2014.

IV international scientific conference «**Religion – science – society: problems and prospects of interaction**» (K-11.01.14)

November 3–4, 2014.

II international scientific conference «**Professionalism of a teacher in the information society: formation and problems of improvement**» (K-11.03.14)

November 5–6, 2014.

II international scientific conference «**Current issues of social researches and social work**» (K-11.05.14)

November 10–11, 2014.

III international scientific conference «**Preschool education in a country and the world: historical experience, state and prospects**» (K-11.10.14)

November 15–16, 2014.

II international scientific conference «**Problems of development of a personality**» (K-11.15.14)

November 20–21, 2014.

IV international scientific conference «**Preparing a competitive specialist as a purpose of modern education**» (K-11.20.14)

November 25–26, 2014.

III international scientific conference «**History, languages and cultures of the Slavic peoples: from origins to the future**» (K-11.25.14)

December 1–2, 2014.

IV international scientific conference «**Practice of communicative behavior in social and humanitarian researches**» (K-12.01.14)

December 3–4, 2014.

II international scientific conference «**Problems and prospects of development of economy and management**» (K-12.03.14)

December 5–6, 2014.

III international scientific conference «**Current issues of the theory and practice of lingvo cross-cultural lexicography**» (K-12.05.14)

December 7–8, 2014.

International scientific conference «**Safety of a person and society**» (K-12.07.14)

ИНФОРМАЦИЯ О ЖУРНАЛАХ «СОЦИОСФЕРА» И «PARADIGMATA POZNÁNÍ»

Научно-методический и теоретический журнал «Социосфера» (ISSN 2078-7081) публикует научные статьи и методические разработки занятий и дополнительных мероприятий по социально-гуманитарным дисциплинам для профессиональной и общеобразовательной школы. Тематика журнала охватывает широкий спектр проблем. Принимаются материалы по философии, социологии, истории, культурологии, искусствоведению, филологии, психологии, педагогике, праву, экономике и другим социально-гуманитарным направлениям.

Журнал приглашает к сотрудничеству российских и зарубежных авторов и принимает для опубликования материалы на русском и английском языках. Полнотекстовые версии всех номеров журнала размещаются на сайте НИЦ «Социосфера», а также на сайтах Электронной научной библиотеки и Directory of open access journals.

Содержание журнала включает следующие разделы:

- Наука.
- В помощь преподавателю.
- В помощь учителю.
- В помощь соискателю.

Периодичность выпуска – 4 раза в год (март, июнь, сентябрь, декабрь).

Статьи принимаются до 20 февраля, 20 мая, 20 августа и 20 декабря, соответственно. Оплата должна быть произведена только после принятия статьи к публикации до 1 марта, 1 июня, 1 сентября и 1 декабря, соответственно для каждого номера.

Главный редактор – Б. А. Дорошин, кандидат исторических наук, доцент.

Редакционная коллегия: Дорошина И. Г., кандидат психологических наук, доцент (ответственный за выпуск), Антипов М. А., кандидат философских наук, Белолипецкий В. В., кандидат исторических наук, Ефимова Д. В., кандидат психологических наук, доцент, Саратовцева Н. В., кандидат педагогических наук, доцент.

Международный редакционный совет: Арабаджийски Николай, PhD. (экономика), профессор (София, Болгария); Берберян Ася Суреновна, доктор психологических наук, профессор (Ереван, Армения); Большакова Алла Юрьевна, доктор филологических наук (Москва, Россия); Волков Сергей Николаевич, доктор философских наук, профессор (Пенза, Россия); Голандам Араш Карим, преподаватель (филология) (Решт, Иран); Исламов Захиджан

Махмудович, доктор филологических наук, профессор (Ташкент, Узбекистан); Кашпарова Ева, PhD. (социология) (Прага, Чехия); Кушаев Умиджон Рахимович, PhD. (философия) (Ташкент, Узбекистан); Насимов Мурат Орленбаевич, кандидат политических наук (г. Кызылорда, Казахстан); Сапик Мирослав, PhD. (философия), доцент (Колин, Чехия); Танцошова Джудита, PhD. (экономика), профессор (Братислава, Словакия); Хрусталькова Наталья Александровна, доктор педагогических наук, профессор (Пенза, Россия); Цибак Любош, PhD. (экономика), MBA (Братислава, Словакия).

Чешский научный журнал **«Paradigmata poznání»** («Парадигмы познания») публикует научные статьи, теоретические обзоры и результаты эмпирических исследований, отзывы на книги, статьи, диссертации, рецензии, отчеты о научных мероприятиях по социально-гуманитарным, техническим и естественно-научным дисциплинам. Тематика журнала охватывает широкий спектр проблем.

Журнал приглашает к сотрудничеству российских и зарубежных авторов и принимает для опубликования материалы на чешском, английском и русском языках. Журнал «Социосфера» зарегистрирован Международным Центром ISSN (региональное отделение в г. Прага), ему присвоен номер ISSN 2336-2642. Полнотекстовые версии всех номеров журнала размещаются на сайте НИЦ «Социосфера» <http://sociosphere.com>, на сайте Электронной научной библиотеки по адресу <http://elibrary.ru>, а также на сайте Directory of open access journals по адресу <http://www.doaj.org>.

Содержание журнала включает следующие разделы:

- Теория и анализ.
- Эмпирические и прикладные исследования.
- Обзоры, рецензии и отзывы.
- Научная жизнь.

Периодичность выпуска – 4 номера в год (февраль, май, август, ноябрь).

Главный редактор – **Дорошина Илона Геннадьевна**, кандидат психологических наук, доцент.

Редакционная коллегия: Абдуллаев Равшан Вахидович, доктор экономических наук, профессор (Ташкент, Узбекистан); Бойцов Виктор, DrSc. (информационные системы), профессор (Рига, Латвия); Бушина Филип, PhD. (экономика), MBA (Колин, Чехия); Вернигора Александр Николаевич, кандидат биологических наук, доцент (Пенза, Россия); Девярых Сергей Юрьевич,

кандидат психологических наук, доцент (Витебск, Беларусь); Замаровский Петер, RNDr. (Nature Sciences) (Прага, Чехия); Ивановска Божена, Ph.D. (социология) (Варшава, Польша); Кашпарова Ева, Ph.D. (социология) (Прага, Чехия); Крейчова Ленка, Ph.D. (психология) (Прага, Чехия); Кобец Петр Николаевич, доктор юридических наук, профессор (Москва, Россия); Коротаев Андрей Витальевич, доктор исторических наук, профессор (Москва, Россия); Кушаев Умиджон Рахимович, Ph.D. (философия) (Ташкент, Узбекистан); Лидяк Ян, Ph.D., (международные отношения), профессор (Колин, Чехия); Митюков Николай Витальевич, доктор технических наук, профессор (Ижевск, Россия); Сапик Мирослав, Ph.D. (философия), доцент (Колин, Чехия); Сигмунд Томаш, Ph.D. (философия) (Прага, Чехия); Сзуппе Мария, Ph.D. (история) (Иври-сюр-Сен, Франция); Танцошова Джудита, Ph.D. (экономика), профессор (Братислава, Словакия); Хаджкова Ванда, Dr. Paed. (педагогика), доцент (Прага, Чехия); Хайруллина Нурсафа Гафуровна, доктор социологических наук, профессор (Тюмень, Россия).

Требования к оформлению материалов, отправляемых в журналы «Социосфера» и «Paradigmata poznání»

Материалы представляются в электронном виде на e-mail sociosphere@yandex.ru. Каждая статья должна иметь УДК (см. www.vak-journal.ru/spravochnikudc/; www.jssc.ru/informat/grnti/index.shtml). Формат страницы А4 (210×297 мм). Поля: верхнее, нижнее и правое – 2 см, левое – 3 см; интервал полуторный; отступ – 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman, стиль – Обычный. Название печатается прописными буквами, шрифт жирный, выравнивание по центру. На второй строчке печатаются инициалы и фамилия автора(ов), выравнивание по центру. На третьей строчке – полное название организации, город, страна, выравнивание по центру. В статьях методического характера следует указать дисциплину и специальность учащихся, для которых эти материалы разработаны. После пропущенной строки печатается название на английском языке. На следующей строке фамилия авторов на английском. Далее название организации, город и страна на английском языке. После пропущенной строки следует аннотация (3–4 предложения) и ключевые слова на английском языке. После пропущенной строки печатается текст

статьи. Графики, рисунки, таблицы вставляются, как внедренный объект должны входить в общий объем тезисов. Номера библиографических ссылок в тексте даются в квадратных скобках, а их список – в конце текста со сплошной нумерацией. Ссылки расставляются вручную. Объем представляемого к публикации материала (сообщения, статьи) может составлять 4–25 страниц. Заявка располагается после текста статьи и не учитывается при подсчете объема публикации.

Имя файла, отправляемого по e-mail,

для журнала «Социосфера»

соответствует фамилии и инициалам первого автора, например: **Петров ИВ** или **German P**. Оплаченная квитанция присылается в отсканированном виде и должна называться, соответственно **Петров ИВ квитанция** или **German P receipt**.

для журнала «Paradigmata poznání»

файл со статьей – **PP-Петров ИВ** или **PP-German P**, квитанция – **PP-Петров ИВ квитанция** или **PP-German P receipt**.

Материалы должны быть подготовлены в текстовом редакторе Microsoft Word, тщательно выверены и отредактированы.

Стоимость публикации в журналах составляет **200** рублей за 1 страницу («Социосфера») или **250** рублей за 1 страницу («Paradigmata poznání»). Выпущенная в свет статья предусматривает выдачу одного авторского экземпляра. Дополнительные экземпляры (в случае соавторства) могут быть выкуплены в необходимом количестве из расчета 200 руб. («Социосфера») или 250 рублей («Paradigmata poznání») за один экземпляр.

INFORMATION ABOUT THE JOURNALS «SOCIOSPHERE» AND «PARADIGMATA POZNÁNÍ»

Methodological and theoretical journal «Sociosphere» publishes scientific articles and methodological books for lessons and complementary activities at social-humanitarian disciplines for professional and comprehensive schools. Themes of journal cover a wide range of problems. Materials about philosophy, sociology, history, culturology, study of art, philology, psychology, pedagogy, law, economics and other social-humanitarian areas are accepted.

The journal invites to cooperation Russian and foreign authors and accepts materials in Russian and English languages for publication. Full-text versions of all issues of journal will be placed on the website of Scientific Publishing Center «Sociosphere» <http://sociosphaera.com> and on the website of Electronic research library at <http://elibrary.ru> and also on the website of Directory of open access journals at <http://www.doaj.org>.

The content of journal has following parts:

- Science
- In help to professors
- In help to teachers
- In help to doctoral candidates.

Periodicity of journal – 4 issues in a year (March, June, September, December).

The articles are accepted before the 20th February, 20th May, 20th August and 20th November, respectively. The payment is made only after receiving the notification about the acceptance of article for publishing before 1st March, 1st June, 1st September and 1st December, respectively for each issue.

The chief editor – **Boris Doroshin**, candidate of historical sciences, associate professor.

The editorial board: I. G. Doroshina, Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor (responsible for release), M. A. Antipov, Candidate of Philosophical Sciences, V. V. Belolipectiy, Candidate of Historical Sciences, D. V. Efimova, Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor, N. V. Saratovceva, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor.

The international editorial council: N. Arabadzhiiski, PhD (Economics), Professor (Sofia, Bulgaria); A. Yu. Bolshakova, Doctor of Philological Sciences, Professor (Moscow, Russia); A. S. Berberyan, Doctor of Psychological Sciences, Professor (Erevan, Armenia); S. N. Volkov, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Penza, Russia); A. K. Golandam, Lecturer (Philology) (Rasht, Iran); Z. M. Islamov, Doctor of Philological Sciences, Professor (Tashkent, Uzbekistan); E. Kashparova, Ph.D. (Sociology) (Prague, Czech Republic); U. R. Kushaev, Ph.D. (Philosophy) (Tashkent, Uzbekistan); M. O. Nasimov, Candidate of Political Sciences (Kyzylorda, Kazakhstan); M. Sapik, Ph.D. (Philosophy), Associate Professor (Kolin, Czech Republic); Ju. Tancoshova, PhD. (Economics), Professor (Bratislava, Slovakia); N. A. Hrustalkova, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor (Penza, Russia); L. Cibak, PhD. (Economics), MBA (Bratislava, Slovakia).

Czech science journal «**Paradigmata poznání**» (ISSN 2336-2642) publishes research papers, theoretical surveys and results of empirical studies, reviews for books, articles, dissertations, reviews, reports about scientific events at social-humanitarian, technical and natural-scientific disciplines. Themes of journal cover a wide range of problems.

The journal invites to cooperation Russian and foreign authors and accepts materials in Russian and English languages for publication. Full-text versions of all issues of journal will be placed on the website of Scientific Publishing Center «Sociosphere» <http://sociosphere.com> and on the website of Electronic research library at <http://elibrary.ru> and also on the website of Directory of open access journals at <http://www.doaj.org>.

The content of journal has following parts:

1. Theory and analyses.
2. Empirical and applied studies.
3. Surveys, reviews and comments
4. Science life.

Periodicity of journal – 4 issues in a year (February, May, August, November).

The chief editor – **Ilena Doroshina**, Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor.

The editorial board: R. V. Abdullayev, Doctor of Economic Sciences, Professor (Tashkent, Uzbekistan); V. Boicov, DrSc. (Information Systems), Professor (Riga, Latvia); Ph. Bushina, PhD. (Economics), MBA (Colin, Czech Republic); A. N. Vernigora, Candidate of Biological Sciences, Associate Professor (Penza, Russia); S. Yu. Devyatych, Doctor of Psychological Sciences, Associate Professor (Vitebsk, Belarus); B. Ivanovska, Ph.D. (Sociology) (Warsaw, Poland); V. Hajkova, Dr. Paed. (Education), Associate Professor (Prague, Czech Republic); E. Kashparova, Ph.D. (Sociology) (Prague, Czech Republic); N. G. Khayrulina, Doctor of Sociological Sciences, Professor (Tyumen, Russia); L. Krejcova, PhD. (Psychology) (Prague, Czech Republic); P. N. Kobets, Doctor of Law, Professor (Moscow, Russia); A. V. Korotayev, Doctor of History, Professor (Moscow, Russia); U. R. Kushaev, Ph.D. (Philosophy) (Tashkent, Uzbekistan); J. Lidyak, Ph.D. (Political science), Professor (Colin, Czech Republic); N. V. Mityukov, Doctor of Technical Sciences, Professor (Izhevsk, Russia); M. Sapik, Ph.D. (Philosophy), Associate Professor (Kolin, Czech Republic); T. Sigmund, PhD. (Philosophy) (Prague, Czech Republic); M. Szuppe, PhD. (History) (Ivry-sur-Seine, France); Ju. Tancoshova, PhD. (Economics), Professor (Bratislava, Slovakia); P. Zamarovsky, RNDr. (Nature Sciences) (Prague, Czech Republic).

Guidelines for publications sent to the journals «Sociosphere» and «Paradigmata poznání»

Articles are to be sent in electronic format to e-mail: sociosphere@yandex.ru or sociosfera@seznam.cz. Each article should have a UDC. Page format: A4 (210×297 mm). Margins: top, bottom, right – 2 cm, left – 3 cm. The text should be typed in 14 point font Times New Roman, 1.5 spaced, indented line – 1.25, Normal style. The title is typed in bold capital letters; central alignment. The second line comprises the initials and the family name of the author(s); central alignment. The third line comprises the name of the organization, city, country; central alignment. The methodical articles should indicate discipline and specialization of students for which these materials are developed. After a blank line the name of the article in English is printed. On the next line the name of the authors in English is printed. Next line name of the work place, city and country in English. After one line space comes the abstract in English (3–4 sentences) and a list of keywords in English. The text itself is typed after one line space. Graphs, figures, charts are included in the body of the article and count in its total volume. References should be given in square brackets. Bibliography comes after the text as a numbered list, in alphabetical order, one item per number. References should be inserted manually. Footnotes are not acceptable. The size of the article is 4–25 pages. The registration form is placed after the text of the article and is not included in its total volume.

The name of the file

for the journal «Sociosphere» – family name and initials of the first author, for example: **German P**. The payment confirmation should be scanned and e-mailed, it should be entitled, for example **German P receipt**.

for the journal «Paradigmata poznání» – *the file with an article* – **PP-German P**, the payment confirmation – **PP-German P receipt**.

Materials should be prepared in Microsoft Word, thoroughly proof-read and edited.

The publication fee is 4.5 € per page («Sociosphere») or 5.5 € per page («Paradigmata poznání»). Participants will receive one copy of the journal per article. In case of co-authorship, additional copies can be bought for 4.5 € per copy («Sociosphere») or 5.5 € per copy («Paradigmata poznání»).

**Образец оформления статьи для журналов
«Социосфера» и «Paradigmata poznání»**

**Sample of articles for journals «Sociosphere»
and «Paradigmata poznání»**

КУЛЬТУРА Г. СЕМИРЕЧЕНСКА В XIX ВЕКЕ

И. И. Иванов, кандидат исторических наук, доцент,

В. В. Петров, аспирант

**Семиреченский институт экономики и права, г. Семиреченск,
N-ский край, Россия**

CULTURE IN SEMIRECHENSK IN THE XIX CENTURY

I. I. Ivanov, candidate of historical sciences, associate professor,

V. V. Petrov, graduate student

**Semirechensk Institute of Economics and Law, Semirechensk,
N-sk region, Russia**

Summary. This article observes the periodicals of Semirechensk as written historical sources for its socio-economical history. Complex of publications in these periodicals are systematized depending on the latitude coverage and depth of analysis is described in these problems.

Keywords: local history; socio-economic history; periodicals.

Некоторые аспекты социально-экономического развития г. Семиреченска в XVIII–XIX вв. получили достаточно широкое освещение в местных периодических изданиях. В связи с этим представляется актуальным произвести обобщение и систематизацию всех сохранившихся в них публикаций по данной проблематике. Неко-

торую часть из них включил в источниковую базу своего исследования Г. В. Нефедов [2, с. 7–8]. ...

Библиографический список

1. Богданов К. Ф. Из архивной старины. Материалы для истории местного края // Семиреченские ведомости. — 1911. — № 95.
2. Нефедов Г. В. Город-крепость Семиреченск. — М. : Издательство «Наука», 1979.
3. Рубанов А. Л. Очерки по истории Семиреченского края // История г. Семиреченска. URL: <http://semirechensk-history.ru/ocherki> (дата обращения: 20.04.2011).
4. Семенихин Р. С. Семиреченск // Города России. Словарь-справочник. В 3-х т. / гл. ред. Т. П. Петров — СПб. : Новая энциклопедия, 1991. — Т. 3. — С. 67–68.
5. Johnson P. Local history in the Russian Empire, the post-reform period. — New York : H-Studies, 2001. — 230 p.

Сведения об авторе

Фамилия

Имя

Отчество

Ученая степень, специальность

Ученое звание

Место работы

Должность

Домашний адрес

Домашний или сотовый телефон

E-mail

Научные интересы

Согласен с публикацией статьи на сайте до выхода журнала из печати? **Да/нет** (оставить нужное)

ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ НИЦ «СОЦИОСФЕРА» – VĚDECKO VYDAVATELSKÉ CENTRUM «SOCIOSFÉRA-CZ»

Научно-издательский центр «Социосфера» приглашает к сотрудничеству всех желающих подготовить и издать книги и брошюры любого вида:

- ✓ учебные пособия,
- ✓ авторефераты,
- ✓ диссертации,
- ✓ монографии,
- ✓ книги стихов и прозы и др.

Книги могут быть изданы в Чехии

(в выходных данных издания будет значиться –

Прага: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»).

или в России

(в выходных данных издания будет значиться –

Пенза: Научно-издательский центр «Социосфера»)

Мы осуществляем следующие виды работ.

- редактирование и корректура текста (исправление орфографических, пунктуационных и стилистических ошибок) – 50 рублей за 1 страницу *;
- изготовление оригинал-макета – 30 рублей за 1 страницу;
- дизайн обложки – 500 рублей;
- печать тиража в типографии – по договоренности;
- данные виды работ могут быть осуществлены как отдельно, так и комплексно.

Полный пакет услуг «Премиум» включает:

- редактирование и корректуру текста,
- изготовление оригинал-макета,
- дизайн обложки,
- печать мягкой цветной обложки,
- печать тиража в типографии,
- присвоение ISBN,
- обязательная отсылка 5 экземпляров в ведущие библиотеки Чехии или 16 экземпляров в Российскую книжную палату,
- отсылка книг автору по почте.

Тираж	Цена в рублях за количество страниц				
	50 стр.	100 стр.	150 стр.	200 стр.	250 стр.
50 экз.	7900	12000	15800	19800	24000
100 экз.	10800	15700	20300	25200	30000
150 экз.	14000	20300	25800	32300	38200
200 экз.	17200	25000	31600	39500	46400

* Формат страницы А4 (210×297 мм). Поля: левое – 3 см; остальные – 2 см; интервал 1,5; отступ 1,25; размер (кегель) – 14; тип – Times New Roman.

Тираж включает экземпляры, подлежащие обязательной отсылке в ведущие библиотеки Чехии (5 штук) или в Российскую книжную палату (16 штук).

Другие варианты будут рассмотрены в индивидуальном порядке.

PUBLISHING SERVICES

OF THE SCIENCE PUBLISHING CENTRE «SOCIOSPHERE» – VĚDECKO VYDAVATELSKÉ CENTRUM «SOCIOSFÉRA-CZ»

The science publishing centre «Sociosphere» offers co-operation to everybody in preparing and publishing books and brochures of any kind:

- ✓ training manuals,
- ✓ autoabstracts,
- ✓ dissertations,
- ✓ monographs,
- ✓ books of poetry and prose, etc.

Books may be published in the Czech Republic.
(in the output of the publication will be registered)

Prague: Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ»

or in Russia

(in the output of the publication will be registered)

Пенза: Научно-издательский центр «Социосфера»

We carry out the following activities.

- editing and proofreading of the Russian text (correct spelling, punctuation and stylistic errors) – 1,1 € per 1 page*;
- making an artwork – 0,7 € per 1 page;
- cover design – 11,1 €;
- print circulation in typography is by arrangement;
- these types of work can be carried out individually or in a complex.

«Premium» package includes:

- editing and proofreading of the text,
- production of an artwork,
- cover design,
- printing coloured flexicover,
- printing copies in printing office,
- ISBN assignment,
- delivery of required copies to the Russian Central Institute of Bibliography or leading libraries of the Czech Republic,
- sending books to the author in Russia by the post.

Quantity	Price in € for the number of pages				
	50 pages	100 pages	150 pages	200 pages	250 pages
50 copies	176	267	351	440	533
100 copies	240	349	451	560	667
150 copies	311	451	573	718	849
200 copies	382	556	702	878	1031

* Page size A4 (210 x 297 mm). Margins: left-3 cm, the others – 2 cm; 1.5 spacing; indentation 1.25; size (font size)-14; type-Times New Roman.

Circulation includes copies, which are obligatory delivered to the leading libraries of the Czech Republic (5 items) or to Russian Central Institute of Bibliography (16 items).

Other options will be considered on an individual basis.

Science Publishing Center «Sociosphere-CZ»
Faculty of Social Sciences and Psychology, Baku State University
Faculty of Management, Bialystok Technical University
Penza State Technological University
Tashkent Islamic University

Peoples of Eurasia. History, culture and interaction problems

Materials of the IV international scientific conference
on April 5–6, 2014

Editor – V. A. Doroshina
Corrector – J. V. Kuznetsova
The original layout – G. A. Kulakova
Cover design – Yu. N. Bannikova

Signed in print 06.05.2014. 60×84/16 format.
Writing white paper. Publisher's sheets 9,96.
100 copies.

Vědecko vydavatelské centrum «Sociosféra-CZ», s.r.o.:
U dálnice 815/6, 155 00, Praha 5 – Stodůlky, Česká republika.
Tel. +420608343967,
web site: <http://sociosfera.com>,
e-mail: sociosfera@seznam.cz