

Библиография

Бзаров Р.С. Три осетинских общества в середине XIX в. Орджоникидзе, 1988.

Блиев М.М. Осетия в первой трети XIX в. Орджоникидзе, 1964.

Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев. Одесса, 1883. Т. 2.

Материалы по истории Осетии // ИСОНИИ. 1953. Т. 3.

Скитский Б.В. Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 г. Грозный, 1947.

Скитский Б.В. Очерки истории горских народов. Орджоникидзе, 1972.

Л.Ф. Попова

ИНФОРМАЦИЯ КАК ЦЕННОСТЬ В ТРАДИЦИОННОМ КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ XIX В.

«Казахи живут слухами»
(казахская поговорка)

В системе традиционных ценностей казахов XIX в. особое место принадлежит разного рода информации, в том числе и сведениям злободневного характера. За новостями мужчины словно охотились и добывали их, не считаясь с затратами времени. Наблюдатели казахского быта очень часто описывали подобные ситуации: «Если видят, что кто-нибудь проезжает мимо, то им (казахам. — Л.П.) трудно удержаться, чтобы не подъехать к нему, хотя бы для этого пришлось сделать большой крюк» (Ледебур, Бунге, Мейер 1993).

Вполне очевидно, что если определенные модели поведения в культуре являются типичными, то их формирование мотивировано теми или иными особенностями и потребностями общества. Впервые обычаи *хабарласу* и *узун-кулак* (букв. «длинное ухо») подверг анализу С.Е. Толыбеков, который подчеркнул, что на огромных пространствах информация о происходящем была необходима кочевникам для координации и корректировки процесса кочевания аулов, а также для быстрой и своевременной мобилизации кочевого коллектива в случае военной опасности (Толыбеков 1971: 130–131). Для этого как минимум нужно было точно знать расположение соседних аулов в данный промежуток времени, что и было обязанностью каждого члена родоплеменного сообщества. В колониальный период казахские аулы информировали друг друга о перемещении представителей российской администрации с тем, чтобы по возможности вовремя откоче-

вать для уклонения от предоставления лошадей, угощения и других расходов (Красовский 1868: 126). Общим достоянием кочевого социума являлась предельная полнота разнообразных сведений обо всех его членах, что значительно повышало степень управляемости обществом и облегчало социальный контроль над ним. К примеру, показательно замечание П.Е. Маковецкого при описании правовых норм казахов, касающихся находки: «При киргизской общественности, при постоянных посещениях и разъездах из аула в аул в степи весьма быстро обнаруживается всякая находка. <...> Одинаково быстро расходуется и известие о потерявшемся, а потому скрыть находку очень трудно» (Материалы 1948: 266).

На базу оперативной информации казахского социума опиралась и российская колониальная администрация, которая хорошо осознавала, что самостоятельно получить надлежащие сведения о происходящем в степи она не сможет, без чего нельзя будет осуществлять реальную власть над казахскими территориями с мобильным населением, да еще и не вполне лояльным к новой власти. Поэтому с самого начала колонизационных процессов Россия привлекала к сотрудничеству туземную администрацию. Показательно, что одна из основных функций окружных приказов как органов исполнительной власти была осведомительной. Приказы должны были вести достоверные списки султанов и старшин с указанием мест их кочевков; иметь сведения о нахождении сезонных кочевий волостей и аулов; вести перепись по числу кибиток; иметь сведения о землях, поступающих в частную собственность и о «заведениях, на них сделанных»; знать о проходящих через округ купеческих караванах и охранять последние; знать обо всех происшествиях на территории округа (Красовский 1868: 175).

Общественная важность получения различных сведений вызвала к жизни систему стимулов, поощряющих действия индивида в этом направлении. Обладание эксклюзивной новостью выделяло человека и привлекало к нему внимание, давало возможность проявить себя, что для казаха было чрезвычайно важно, поскольку казахский этнос относится к типу обществ с высокой значимостью личного авторитета.

Кроме того, новость принято было «отдарить», и не только взаимной информацией, но особо хорошим приемом и угощением: «почтарь <...> никакого вознаграждения за свой труд не получает. <...> Правда, что его во всяком ауле накормят, особенно если он сообщит новость» (Красовский 1868: 139); «часто он (казах. — Л.П.) совершает далекую поездку для сообщения слы-

шанного, тем более что обладатель новостей всегда может быть уверен в хорошем угощении» (Зеланд 1885).

Особой формой благодарности за новость являлся институт *сююнчи* — подарка за сообщение радостной (или полезной) вести. Этот обычай закреплялся адатом, и в случае отказа от выплаты обиженный мог обратиться к бию за удовлетворением законных претензий. По данным источников второй половины XIX в., «охота» за *сююнчи* могла служить одним из источников пополнения благосостояния скотовода, который получал «барана, другого, вовремя сообщив известному баю радостное для него известие» (Красовский 1868: 59). Исполнение данного обычая было настолько обязательным, что даже русская администрация была вынуждена считаться с ним: «генерал должен был дать несколько локтей перкала тому, кто первый принес ему весть о приезде Али» (Янушкевич 1966: 111). Разновидностью *сююнчи* являлась благодарность за находку потерянного и за обнаружение украденного имущества, которая должна была составлять пятую его часть.

Во многих случаях казаку важно было не просто получить и передать новость, но сделать это раньше других, поэтому скорость распространения информации особенно поражала путешественников, которые характеризовали ее в следующих выражениях: «с быстротой молнии», «как по телефону», «быстрее всякой почты» и т.п.

Богатые и знатные казахи для передачи новостей имели особых нарочных вестников, имевших, по всей видимости, хороших скакунов.

Таким образом, обычай обмена новостями предстает перед наблюдателями казахского общества XIX в. в качестве системы этикетных норм:

1. Нельзя проехать мимо юрты, не навестив хозяев и не сообщив что-либо о себе. Тот, кто проезжает мимо юрты, вызывает подозрения в нечистых помыслах.

2. Также нельзя проехать в степи мимо другого всадника без взаимных приветствий и обмена новостями. Весьма наглядно свидетельствует об этом И. Ибрагимов, описывая поездку на поминки *ас*: «Как водится, издали завидев нас, эти дети природы <...> со всех ног бросались к нам за “хабаром”, новостями, до которых киргизы большие охотники. <...> Подробно расспросив нас и сообщив, кстати, и нам свои новости, они, согласно с этикетом, проводили нас на некотором расстоянии. <...> Сколько мы ни встречали едущих киргиз, все они считали как бы своей обязанностью подъехать к нам и завести обычный разговор. В

свою очередь, молодые люди из нашей компании делали то же самое» (Ибрагимов 1876: 52).

3. При обмене новостями отсутствовали какие-либо цензы — возрастной, половой, социальный, и каждый был обязан предоставить встречному необходимую информацию.

4. Сам вопрос о наличии новостей, по-видимому, принял форму этикетного клише. Так, у бурят в 1880-х гг. была зафиксирована архаичная форма обычного приветствия, которую информант, учитель и писец Селенгинской степной думы У.-Ц. Онгодов, сам характеризовал как «монотонную и скучную» повинность. В этом длинном «протокольном» диалоге между гостем и хозяином имеются и вопросы о новостях. «Гость: Что нового есть?

Хозяин: Ничего нового нет.

Гость: Вы какую-либо новость имеете?

Хозяин: Ничего нет.

Гость: Волки воры спокойны?» и т. д. (Жуковская 1988: 113).

В ряде описаний, касающихся казахов, также очевидно, что вопрос о новостях задавался для приличия.

Практика постоянного обязательного общения, несомненно, обусловила сложение психологического типа казаха, который отличает особая контактность, откровенность, любопытство. Интересно наблюдение П.Е. Маковецкого, который заметил, что казахи ради возможности общения предпочитали тесниться на скудных зимних пастбищах, подвергаясь риску потерять скот, нежели зимовать в лучших условиях, но в изоляции от сородичей (Материалы 1948: 264–265).

Традиционная ситуация получения и распространения информации, обеспечивающей нормальное функционирование казахского кочевого общества, была искажена в процессе установления российской власти, когда казахи столкнулись с качественно иным каналом распространения информации — письменностью. М.-С. Бабаджанов очень интересно описал то смятение, которое охватило казахское общество вследствие того, что оно не умело этим каналом пользоваться и контролировать его. Желание исправить положение стимулировало распространение грамотности среди казахов, что послужило, однако, увеличению жалоб и доносов в новые органы власти (Бабаджанов 1996: 90–98).

В рассматриваемой нами теме важным представляется вопрос о достоверности передаваемых сведений. Предоставление ложной информации наказывалось нормами казахского обычного права. Так, например, в случае получения *суюнчи* за ложный слух о воре доносителю следовало не только вернуть это вознаграждение, но также возместить стоимость украденного и всех

прочих судебных издержек. Сам человек получал репутацию «ненадежного», лгуна *отирикши*, которому нельзя доверять (Толыбеков 1971: 131). Об отрицательном отношении к ложным доносам свидетельствует пословица «у вора одна щека черная; у ложного доносчика обе черны». «Клеймо» лгуна являлось довольно тяжелой карой, поскольку позорящие наказания в кочевом обществе снижали авторитет человека и соответственно его социальный статус, что переживалось индивидом очень остро. Согласно старинным нормам, лжесвидетели вообще отстранялись от участия в социальной жизни (Материалы 1948: 284).

В процессе становления противоречивого симбиоза казахского адата и государственного права России имело место ослабление контроля за дезинформацией. Ложные доносы, сплетни, клевета стали мощным оружием в межличностной и межпартийной борьбе за власть в новой социальной реальности, что стало одним из проявлений кризиса кочевого общества в конце XIX в. Примером отклика на создавшуюся ситуацию могут служить горестные размышления Абая об упадке общественной нравственности. Казах, по его мнению, теперь «находит удовольствие в том, чтобы, выпросив у кого-нибудь на время лошадь, скитаться на ней из аула в аул, есть на даровщинку, собирать сплетни и слухи, хитростью и коварством подстрекать других или самому участвовать в заговоре» (Кунанбаев 1945: 305). Видимо, понимая, что вернуть прежний «золотой век» кочевого социума уже невозможно, да и вряд ли нужно, великий акын пытался предложить народу другое направление для реализации традиционных установок казахов на сбор и переработку информации, а именно — овладение наукой, позитивными знаниями.

Интересно, что в настоящее время уровень образованности казахского общества довольно высок. Многие семьи считают своей первейшей обязанностью дать детям высшее образование, не считаясь с затратами. Необразованный член семьи иногда лишен должного уважения и не имеет равного положения среди братьев и сестер (ПМА). Связаны ли современные ценностные ориентации с традиционными установками на престижность и выгодность обладания знаниями и разного рода информацией — это вопрос для отдельного исследования, но в первом рассмотрении эта связь кажется весьма возможной. Соответствующая тенденция была замечена еще Потаниным: «Подобно афинянам, киргизы необычайно любят новости, «хабары» — страсть, которая в молодом поколении заменяется любознательностью» (Чокан 1964: 167).

Итак, постоянное стремление казахов к обладанию новостной информацией было продиктовано необходимостью в поддержа-

нии стабильной экономической, политической и психологической обстановки в условиях подвижного образа жизни и дисперсного расселения кочевого социума.

Библиография

Бабаджанов М.С. Сочинения (сборник статей 1861–1871 гг.). Алматы: Санат, 1996.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

Зеланд Н. Киргизы: Этнологический очерк // Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества. 1885. Кн. VII. Вып. 2.

Ибрагимов И.. Очерки быта киргизов // Древняя и новая Россия. СПб., 1876. Вып. III.

Красовский Н. Материалы для географии и статистики России. Область сибирских киргизов. СПб., 1868. Ч. III.

Кунанбаев А. Избранное. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1945.

Ледебур К.Ф., Бунге А.А., Мейер К.А. Путешествие по Алтайским горам и джунгарской Киргизской степи. Новосибирск, 1993.

Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата: Академия наук Казахской ССР, 1948.

Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII — начале XX в. Алма-Ата, 1971.

Чокан Валиханов в воспоминаниях современников. Алма-Ата, 1964.

Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966.

А.Т. Марутян

ДАТЫ, ЦИФРЫ И НАЗВАНИЯ МЕСТНОСТЕЙ КАК КОДИРОВКИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Основная функция плаката и транспаранта — оформление передаваемой информации по возможности короткими и содержательными формулировками. В случае Карабахского движения (1988–90 гг.) среди подобных формулировок, передающих довольно объемную информацию, определенное место занимали перечисления дат, цифр и названий местностей. Примечательно, что подобная кодировка употреблялась главным образом при характеристике геноцида армян 1915–23 гг. и погромов армянского населения Нагорного Карабаха и Азербайджана в 1918–20 гг. (Шуши, Баку) и 1988–90 гг. (Сумгаит, Гандзак/Гянджа, Баку),

межобщинных, межплеменных, межжузовых и т.д. Собственно говоря, и племя, и *жуз* — это, в сущности, особые институционализованные уровни этих разнохарактерных внешних отношений. Вместе с тем эти самые отношения функционируют в известном смысле как своего рода идентификационное пространство родственно-родовой идентичности общины. Иными словами, именно эти отношения выступают едва ли не основным фактором перманентного воспроизводства родственно-родовых связей в семипоколенной экзогамной структуре как мощного сплачивающего и регулятивного механизма кочевого социума.

Л.Ф. Попова

РОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ КАК ЦЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Основным источником для настоящей статьи стали полевые материалы, собранные совместно с И.В. Стасевич (МАЭ РАН) в 2006–2007 гг. в Актюбинской области Республики Казахстан. Изучение ценностных норм не являлось специальной задачей этих полевых сезонов, но данная тема неизбежно находится в поле зрения этнографа как одна из важнейших характеристик исследуемой культуры.

Хорошо известно, что кочевое общество традиционно отличали крепкие родственные связи, так как генеалогическая система наиболее подходит для оформления социальных отношений номадов, каковыми казахи были в прошлом.

С переходом казахов на оседлый образ жизни можно было бы ожидать в настоящее время забвения ими родовой генеалогической структуры, тем более что активная борьба с родовым началом длительно велась как российскими властями во второй половине XIX в., так и советской властью в XX в.

Однако же исследования показали, что знание своей генеалогии у казахов западных областей Казахстана довольно прочно и составляет одну из важных основ родственных взаимоотношений. При знакомстве с информантом всегда выяснялась его «родовая» принадлежность, и в подавляющем большинстве случаев человек отвечал на этот вопрос

без какой-либо запинки. Здесь речь идет о знании самых верхних ступеней генеалогии — *жуза*, племени, рода, называемого *ру*, отделения рода *тайфа*. Термин *тайфа* не является часто употребляемым, и обычно в ответе на вопрос о своем *ру* информаторы сразу называли и наименование *тайфа*, например, *торт-кара/шобан*.

Для сравнения, по данным О.Б. Наумовой, полученным ею в 1998 г. у казахов Оренбургской области РФ, молодежь часто не имеет представления о понятии *жуз*, иногда неверно называли свой *жуз* даже старики. В Новоузенском районе при проведении конкурса на знание традиций своего народа не нашлось ни одного пожилого казаха, который обладал бы сведениями о своих предках до седьмого колена (Наумова 2000).

В 1998 г. в Восточном Казахстане автором также были зафиксированы случаи слабого знания казахами родовой принадлежности, хотя и не в такой степени. В Западном Казахстане, где казахи считают себя достаточно русифицированными, ситуация, между тем, в корне противоположна. Наибольшим объемом сведений о родословных *шежире* обладают мужчины средних лет и пожилые. У мужчин-информантов вопросы о родословной всегда вызывают весьма живой интерес, ее структуру довольно быстро вычерчивают и снабжают многочисленными комментариями касательно истории разных колен. Встречаются редкостные знатоки в знании *шежире*, как, например, О. Нурмаханов 1923 г. р. из поселка Арал-тобе Комсомольского р-на.

В семьях можно встретить записанные родословные, составленные еще отцами или дедами в сталинское время, когда знание *шежире* не особо поощрялось, но их ценность осознавалась людьми и эти записи бережно сохранялись в семейном архиве. В настоящий период эти документы имеют статус семейных святынь.

Несомненно, что особая ценностная интерпретация знания *шежире* последовала уже в постсоветский период в связи с подъемом национального самосознания, когда независимому государству потребовались консолидирующие этнические символы. Некоторые информанты особо подчеркивали, что до 1992 г. родословным столько внимания не уделялось. Роль государства в активизации этого интереса выражается, например, в том, что даже в детском саду и в школе проводятся специальные занятия по изучению *шежире*.

В поселке Акколь в доме учителя труда мы могли видеть, что семейное генеалогическое древо вывешено на стене в красивой резной рамочке. По словам хозяина дома, ныне так принято во многих семьях. Он сам восстанавливал *шежире*, опрашивая знающих людей и изучая специальную литературу, которая занимает видное место в домашней библиотеке. Основной мотив этой деятельности состоит в заботе о воспитании детей и их социализации.

О.Б. Наумова в упомянутой статье по российским казахам сообщает, что местные национальные общества также проводят работу по изу-

чению генеалогий, хотя и без особого успеха. Однако сам этот факт показателен в том отношении, что знание *шежире* считается у российских казахов элементом «казахскости». В то же время российские казахи, особенно городские, считают, что отсутствие ориентира на родственные группы делает их более мобильными, предприимчивыми, деловитыми, хотя и разобщенными (Там же).

Наряду с несколькими верхними ступенями генеалогии, которыми определяется самоидентификация по принадлежности к *жузу* и роду *ру*, для казаха особую важность имеет представление о семи нижних коленах. Эта родственная группа у казахов называется *жети ата*. В антропологической литературе для родственной группы такого порядка закрепился термин *линидж*. Для *линиджа* характерен унилинейный счет родства, ощущение связи с реальным предком и экзогамия. Как показали многочисленные опросы, экзогамия по отцовской линии остается у казахов очень строгой нормой, нарушения которой осуждаются как в семье, так и в общественных кругах. Наиболее распространенная трактовка необходимости соблюдения родовой экзогамии такова, что это традиция предков и она важна для сохранения здоровья нации. Соответственно члены *жети ата*, не имея права на заключение брака, считают друг друга родственниками. Парни и девушки экзогамной группы ведут себя друг с другом как братья и сестры. Парень у девушки при знакомстве обычно интересуется ее родовой принадлежностью, девушки друг у друга этого не спрашивают.

Согласно Дж.П. Мердоку, *линидж* должен быть живым, т.е. его членов должны связывать реальные общие интересы и действия. Члены казахского *жети ата* и родственного *ру* имеют друг перед другом определенные обязательства, которые касаются в первую очередь совместного участия в обрядах жизненного цикла и определенного объема помощи в их подготовке и проведении.

Многолюдность свадеб и похоронно-поминальных церемоний выступают в настоящее время важным фактором престижа семьи и уклонение родных от участия в них нежелательно — это чревато взаимными обидами, которых стараются избегать. Заметим, что нарастает тенденция к увеличению многолюдности празднеств.

Особо важно участие родных в похоронно-поминальных обрядах, их присутствие говорит о том, что покойный был благополучным, уважаемым человеком, которого будет поминать многочисленная родня. В связи с этим люди в известном возрасте начинают оживлять родственные связи, стараются наладить отношения, если они почему-либо были испорчены. По этикетным нормам, если человек идет на примирение, то отказа он не должен получить.

Важно, чтобы на похоронах присутствовали кровные родственники, которым положено оплакать умершего. В противном случае люди стесняются сложившейся ситуации. Показателен случай, когда нам было отказано в посещении поминок именно потому, что семья испы-

тивала неловкость в связи с невозможностью подобающе провести обряды из-за отсутствия родных.

Что касается родственной помощи, то для относительно дальней родни ее оказывают скорее услугами, причем существует правило, что с членов одного *ру* брать деньги за это неприлично. Помощь на празднествах выражается в приготовлении угощения, организации приема гостей и т.д. Например, в пос. Акколь мы наблюдали обряд *садака* в честь умерших предков, который проводила семья, издавеза приехавшая на родные могилы. Так как своего дома в поселке у этой семьи уже нет, гости собирались в доме их однородцев. В связи с этим нам была приведена пословица о родственном взаимодействии: «Если *куламан* идет, то он идет к *куламану*» (*куламан* — название *ру*).

Предполагается, что членам одного рода следует идти навстречу друг другу в каких-то взаимных просьбах и нуждах. Что касается материальной помощи как обязанности, то это касается более узкого семейного круга родни.

Родственники обязательно вовлекаются в ситуацию взаимного дарения, в процессе чего родственные связи получают дополнительную маркировку. Например, после забоя скота на зиму родственники обязательно посылают друг другу *сыбага* — буквально «долю», состоящую из набора мяса и костей на *бешбармак*. Причем в наборе всегда имеется адресная кость — грудинка для зятя и т.д.

Родственный линидж может и должен проявлять свое единство в некоторых социальных ситуациях, где имеет место обращение к родовому началу. Например, в поселке Карабутак при сооружении памятника выдающемуся бия Айтеке деятельное участие в финансировании праздника приняли члены рода *сеиткул* племени *алимулы*, к которому принадлежал и сам Айтекеби. Прямой потомок бия предоставил лошадь, дальние родственные колена — барана, другие помогали в организации и т.д.

Надо заметить, что связь с историческим деятелем или же почитаемым святым цементирует чувство родства членов *ру* или *тайфа*. Так, информантки из рода *жагайбайлы/бодес* рассказывали, что их род идет от Каршига — батыра, святого, ясновидца. Его могила находится в Копе, и этот мазар членам рода необходимо периодически посещать, совершая по возможности жертвоприношение. Активисты рода *жагайбайлы/бескурек* в 2006 г. проводили съезд своих однородцев на мазаре святого Беккула, с которым якобы *бескуреки* находятся в отношениях прямого родства.

Судя по многим жизненным историям, кровнородственная группа обеспечивает человеку чувство защищенности, психологического комфорта. Один из опрошиваемых на вопрос о годах детства отвечал, что очень страдал оттого, что родных было мало, хотя род как-то поддерживал его. По его мнению, «и сейчас хорошо жить, только когда родственники есть».

Обратной, зачастую трагической стороной семейной взаимопомощи являются ситуации, когда семья в свою очередь требует от человека самоотречения. Так, одна из наших информанток была журналисткой, долгое время жила в Алматы, строила успешную карьеру. Когда овдовел брат, ей пришлось взять заботу о его детях, переехать в небольшое село. Скучать ей не дают многочисленные заботы о хозяйстве, но заметно ее стремление к ценностям прежней жизни.

Родственная модель взаимоотношений в сознании казахов остается привычной и естественной, часто выступая классификатором, определяющим положение человека. Например, однажды казашка определила моих коллег как «родных по работе».

Очень часто дружеские и соседские связи приобретают оттенок родственных. Так, один из наших информантов своего соседа почитает почти как отца с соответствующими обязательствами, поскольку тот был ближайшим другом его умершего отца. На одной из свадеб мы также были быстро адаптированы в родственную структуру семьи жениха как *кудагаи* из Петербурга, т.е. как свойственники семьи.

Отношения свойства у казахов традиционно составляют важнейшую отрасль родственных взаимоотношений, в чем-то не менее значимую, чем кровнородственные связи. На уровне символа об этом говорит одна из казахских пословиц, плакаты с которыми принято развешивать на свадьбах в палатках для гостей: «Сватам 1000 лет, зятю сто лет». Смысл этого высказывания состоит в том, что даже если у молодых семья не состоится и они разойдутся, то свойственники все равно навсегда останутся родными.

Знакомство со свойственниками происходит во время сватовства и свадьбы, но все же весь круг родни не может присутствовать на торжествах. Поэтому на заключительных этапах свадьбы проводится действие обрядового характера под названием *тетти шай*, цель которого состоит в том, чтобы познакомить породнившиеся стороны шире. Сначала сторона невесты едет в гости (сейчас это человек 20–30), а потом — сторона жениха. На месте осуществляется гостевание по кругу — сначала в одной семье, потом в другой. Трактовка смысла этого обычая такова: «чтобы родные знали друг друга, не проходили мимо при встрече». По словам информантов, это недавняя практика, развившаяся в последние десять лет. Возможно, что в современных условиях при повышенной мобильности людей, когда молодежь стремится в город, родственная группа таким способом старается поддерживать свое единство.

В заключение заметим, что у казахов солидарность родственных групп значительной генеалогической глубины базируется на разных факторах, но в меньшей степени экономических и политических. Ведущая роль принадлежит сохранению общинных норм в социальной жизни, правилам заключения брака, факторам престижа, психологическим потребностям. Не в последнюю очередь это и традиционные

ценностные стереотипы, формирующие нравственный идеал, на который ориентировано повседневное и социальное поведение людей.

Библиография

Наумова О.Б. Казахская диаспора в России: этническое самосознание и миграционное поведение // Этнографическое обозрение. 2000. № 3. С. 60–73.

С.В. Дмитриев

«ЧУЖОЙ» В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА (ПО МАТЕРИАЛАМ XIX В.)

Проблема «свой-чужой» является одной из ключевых в философии, социологии, психологии, истории. Нередко она рассматривается и этнологами. Вместе с тем ряд исследователей нередко говорит о недостаточной теоретической разработанности самой этой темы, непродуманности методики ее изучения, круга относящихся к ней вопросов и приемов анализа источников. К этому можно также добавить и нередкую недостаточную фактологическую базу конкретного исследования взаимоотношений «свой-чужой» в том или ином регионе. В статье я рассматриваю два варианта таких взаимоотношений на примере отношения местного среднеазиатского населения к русским. С одной стороны, они достаточно универсальны, с другой — несомненно, имеют и некоторую специфику в Среднеазиатском регионе. Кроме того, в статье предлагается рассмотреть динамику этих отношений, т.е. изменение образа и статуса русского человека в процессе продвижения России в Азию в XIX в. При этом я не буду придерживаться хронологического принципа, а рассмотрю динамику типологически, как бы в обратнo-хронологическом порядке, так как для рассмотрения привлекается материал по народам, в разное время вступившим в тесное общение с русскими.

Культурологи и политологи, как правило, рассматривают образ «чужого» вкупе с образом «врага», который, без сомнения, является семантическим производным от первого, однако в этом случае тушует-

ношения его семье. После отъезда молодых оставшихся гостей и наблюдателей еще раз покормили в юрте с истинно киргизским гостеприимством.

В заключение суммируем, что в современной Киргизии часть сельского общества продолжает ориентироваться на формы свадебной обрядности, которые связаны с представлениями об ее традиционных чертах. Церемонии в доме невесты, в том числе и трапеза, по-прежнему занимают центральное место в свадебном ритуале. Данный вид трапезы отчетливо сохраняет структуру, моделирующую эквивалентный дарообмен брачующихся сторон. Ее кульминацией является раздача *устукан* — двенадцати бараньих трубчатых костей *жилик* с мясом, которые соотносятся с социальным статусом получателя. Основной новацией свадебного стола киргизов является усложнение меню, которое отражает процессы культурных взаимовлияний в регионе.

Л.Ф. Попова

ПИЦА В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ КАЗАХОВ АКТЮБИНСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2006–2009 гг.)

Данная работа подготовлена на основе полевых материалов, собранных автором совместно с И.В. Стасевич (МАЭ РАН) в северной части Актюбинской области, население которой составляют казахи Младшего жуза племенного объединения жетіру. В ходе изучения современных этнокультурных процессов в этой среде стал очевидным тот факт, что пицца является одним из наиболее ярких этнических маркеров, а пищевые коды в культуре казахов продолжают играть большую роль в повседневном быту, ритуальной сфере, социальных отношениях, особенно родственных. Символические функции пиццы у казахов были исследованы еще в 1970-е годы Н.Ж. Шахановой, однако культурная динамика постсоветского времени требует выявления нового соотношения традиции и новации, в том числе и в области этнографии питания.

Именно в свадебном ритуале многие обычаи, связанные с пищей и трапезой, проявляются особенно ярко, чем и объясняется наше внимание к данному контексту пищевых традиций. В настоящее время для казахов характерны два способа заключения брака: брак через сватовство и брак умыканием, который в большинстве случаев является разновидностью сговора сторон в целях сокращения расходов. Брак через сватовство престижнее, но и тогда стороны из экономических соображений часто объединяют обряд сватовства и обряд *кыз узату* — увоза девушки из дома. По нормам обычного права казахов свадьба в доме невесты являлась основным событием, но в настоящее время в обследованных районах центром свадебных церемоний зачастую становятся торжества в доме жениха. Общую тенденцию начала XXI в. составляет рост числа приглашенных гостей (в среднем до 300 чел.) и изобилие свадебного стола, что является показателями престижа семьи. Меры правительства по ограничению ритуальных расходов нельзя назвать эффективными.

Подготовка застолья на каждом из этапов свадьбы проводится накануне и включает в первую очередь забой скота, поскольку вареное мясо остается главным блюдом ритуального стола. Правила забоя у казахов определяются мусульманскими нормами: у животного просят прощения, ориентируют его на *киблу*, перерезают горло и выпускают кровь. Конина как наиболее престижный вид мяса доступна лишь зажиточным слоям населения, поэтому в свадебном застолье в указанных районах основной объем мяса составляет говядина. Баранина как компонент праздничного стола строго обязательна ввиду сохранения этикетных норм, связанных с наделением гостей соответствующими их статусу частями туши барана. Кости крупного рогатого скота также имеют статусный ранжир, но вполне понятно, что это позднейший перенос смысловых значений. При разделке бараньей туши «гадают» на грудном бараньем хряще: если бросить его на дверной косяк, и он прилипнет, то в доме будет благо и тем дольше, чем дольше провисит хрящ.

После забоя немедленно начинают варить внутренности, которые в рубленом виде будут использованы для приготовления

блюда *куардак*. Мясо варят только в день застолья, причем занимаются этим только мужчины.

Также накануне праздника женщины в большом количестве готовят *баурсаки* — маленькие дрожжевые хлебцы, жареные в большом количестве растительного масла. Форма *баурсаков* определяется местной традицией и в изученных районах напоминает ромбик. Интересно, что казахи-переселенцы из Каракалпакии, проживающие в Актюбинской области, продолжают делать сравнительно крупные *баурсаки* прямоугольной формы, как это было принято в родных местах. Наряду с мясом *баурсаки* составляют важнейший и незаменимый элемент свадебного стола.

В казахском свадебном обряде пища наряду с украшениями и одеждой обязательно участвует в дарообмене брачующихся сторон. В день отправления за невестой мать жениха на виду у всех собирает чемоданчик с подарками для родственников невесты. Пищевой составляющей этих даров являются спиртные напитки (по одной бутылке водки, коньяка и шампанского), коробка с чаем, конфеты, печенье, фрукты (яблоки и апельсины). Такой набор в Актюбинской области является практически одинаковым и может быть назван традиционным.

В доме невесты жених согласно древним правилам оказывается в ритуальной изоляции и к общей трапезе не допускается. Родственницы невесты накрывают ему стол в той отдельной комнате, где он находится вместе с дружкой. Структура его трапезы не отличается от общепринятой. Любое застолье у казахов имеет две основные части: чайный стол и мясной стол.

Чайный стол накрывают очень обильно, зачастую блюда громоздятся одно над другим. По сообщениям информантов, такое излишество является нововведением постсоветского периода. Меню этой части весьма разнообразно и находится в равновесном соотношении. Видное место на столе занимает мучная пища — прежде всего хлебные изделия (лепешки, *баурсаки*, покупной формовой хлеб), а также разные виды печенья. Константой любого чайного стола у казахов являются орехи, сухофрукты и конфеты. Растительная пища представлена фруктами, бахчевыми и салатом из свежих овощей (огурцы, помидоры, лук). По-

следний очень прочно вошел в сезонный рацион казахов и стал уже повседневной пищей. Непременным компонентом свадебного стола является определенный набор закусок, поскольку в этой части трапезы допустимы спиртные напитки. Стабильный набор закусок составляет колбаса, салаты (оливье, винегрет) и *куардак*, который сочетает тушеные ливер, картошку и лук. Чай (черный, с молоком) предлагается спустя какое-то время, его обычно разливают снохи или родственницы средних лет. Несмотря на обилие пищи, этикет предписывает гостям умеренность во вкушении яств, не принято просить что-либо передать и тем более тянуться за чем-либо. Чайная часть застолья проходит очень оживленно, произносится много тостов, причем следует говорить долго, стараясь проявить мастерство речи.

В перерыве между двумя частями свадебной трапезы сторона жениха и часть родных невесты выходят в другую комнату для действий ритуального характера. Родные жениха открывают чемоданчик и вручают подарки, а привезенные продукты подаются на расстеленный на полу *дастархан*. В это же время приносят *куйрук-баур* — кусочки курдючного жира и вареной печени, разложенные поочередно. Это старинное ритуальное блюдо согласно нормам обычного права при сватовстве фиксировало свершившееся породнение сторон, и если после этого одна из них отказывалась от принятых обязательств, это влекло соответствующие санкции. Символика *куйрук-баур* в настоящее время всецело сохранена и знаменует соединение новых родственников. Сам способ вкушения блюда реализует эту идею — представители роднящихся сторон кормят им друг друга одновременно, протягивая *vis-à-vis* наколотые на вилку оба ингредиента. Очень важно, чтобы блюдо было свежим, а печень ни в коем случае не переварена и оставалась слегка с кровью.

Специфику второй части застолья составляет его лаконичность — это стол вареного мяса *ет*, подаваемого или на тонко раскатанных вареных кусочках лапши, или на горке риса, иногда с вареным картофелем. Спиртное в этой фазе церемоний стараются не употреблять, в чем видят возрождение традиционных норм. На стол согласно древним обыкновениям ставят три блю-

да по старшинству: это *бас-табак* для статусных участников трапезы, далее соответственно *орта-табак* («средняя тарелка») и *киши-табак* («младшая тарелка»). Разный статус этих блюд маркируют двенадцать трубчатых костей *жилик* с мясом, а также голова — наиболее почетная часть бараньей туши, подаваемая без нижней челюсти и зубов, иначе это сочтут как неуважение. Каракалпакские казахи сообщали, что у них на родине голову подают с челюстью. На голове обязательно делается крестообразный или продольный надрез. Как известно, части головы тоже имеют адресный характер.

Около каждого блюда кладется нож, чтобы срезать мясо с костей, в чем содержится знаковый момент. В связи с этим мясо ни в коем случае не должно быть переварено и не должно слишком легко отделяться от костей. Занимается разделом мяса младший мужчина.

Едят мясо только руками. До сих пор принят старинный обычай *асату*, когда уважаемый человек может своей рукой положить гостю кусок мяса прямо в рот. Так же *асату* может означать обычай дележа своей долей мяса с сотрапезником. Представление о получаемой доле пронизывает у казахов большинство ритуальных ситуаций, связанных с пищей. Свою долю мяса, часто вместе с *баурсаками*, можно взять со стола в качестве гостинца для тех членов общества, которые не могли присутствовать на трапезе. Эти разбираемые остатки пищи называются *саркыт*.

После мяса подается бульон *сорпо*. Блюда с остатками мяса забирают снохи, при этом они обязательно делают своеобразный книксен-поклон *салем*. Это действие считается древним обычаем, связанным, по-видимому, с тем обыкновением, что снохи не могли участвовать в общей трапезе и размер их доли зависел от того, сколько мяса им оставят гости. *Сорпо* является своего рода «разгонным» блюдом, означающим окончание церемонии данного дня. В конце каждой части трапезы старейшина дает благословение *бата*.

На следующий день утром в доме невесты накрывается чайный стол для проводов молодых. Собравшимся вновь предъявляют чемоданчик, но уже предназначенный для родных жениха.

Его содержимое в пищевой части практически аналогично полученному. Чемодан завязывают новой лентой-повязкой, которую обязательно следует привезти обратно.

Последняя трапеза в доме невесты проходит во дворе, где ставят небольшой столик со спиртным и легкой закуской. Жениху с невестой читают напутственное благословение. Оставшиеся гости приглашаются к чаю еще раз, чтобы обсудить события и дальнейшие действия.

В доме жениха при встрече невесты пищевые символы предстают в обряде *шапу* — осыпания прибывшего свадебного кортежа конфетами, *баурсаками* и мелкими монетами. Будущая свекровь при встрече невесты смазывает ее лицо маслом. Масло в свадебных обрядах казахов играет важную роль как символ приобщения к роду жениха. В сельском варианте этот обряд проводится около очага, а в городе — во дворе дома жениха. Невесту проводят на ее место, изолированное свадебным занавесом, где для молодых сервирован отдельный стол.

Общий порядок трапезы в доме жениха немногим отличается от такового в доме невесты. В обрядовом смысле кульминацией свадьбы является ритуал *бет ашар* — открывания лица невесты. В сельской местности обычно имеет место очень поздний *той* для молодежи, длящийся почти всю ночь.

После свадьбы начнется сближение породнившихся сторон через длинную цепь гостевания, что считается новшеством последнего десятилетия.

В заключение отметим, что в настоящее время в свадебном обряде казахов Актюбинской области нашли отражение те культурные процессы, которые составили особенность постсоветского периода. Прежде всего это манифестация традиционных норм и обычаев в разных вариантах представлений о них, которая осуществляется на плотном фоне культурных заимствований, осмысляемых как органическая часть казахского быта. Пищевые символы в этой ситуации играют самую видную роль, поскольку они входят в наиболее насущную сферу жизнеобеспечения и легко подвергаются рефлексии как духовная ценность.