Министерство образования и науки Российской Федерации
Министерство образования и молодежной политики Ставропольского края
Государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
"СТАВРОПОЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ"

А.Ф. Григорьев

ИСТОРИОСОФИЯ ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ В ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

МОНОГРАФИЯ

СТАВРОПОЛЬ
издательство
2017

СТАВРОПОЛЬ

УДК 398.221+101.8:17.0
ББК 60.55
Г 83

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

А.В. Костина, *доктор философских наук, доктор культурологии, профессор (Москва)*

Л.А. Тронина, *доктор философских наук, профессор (Ставрополь)*

Григорьев, А.Ф.

Г 83 **Историософия гребенских казаков в этнической картине мира** : монография [Текст] / А.Ф. Григорьев. – Ставрополь : Ставролит, 2017. – 236 с.

ISBN 978-5-903998-75-3 **УДК 398.221+101.8:17.0**
ББК 60.55

В монографии исследуются религиозно-мифологические представления гребенских казаков, самобытность ритуально-обрядовых традиций, воплощенных в песенном фольклоре. Мифы и ритуально-обрядовые традиции, образуя этнокультурный комплекс, являются содержанием этнической картины мира гребенских казаков, а песенный фольклор как продукт материально-духовной деятельности этноса воплощает и аккумулирует в себе его ценностные и самобытные черты и наиболее целостно отражает специфичность этнической картины мира.

Издание может представлять интерес для историков, культурологов, студентов вузов и всех, кого интересует феномен традиционной культуры гребенских казаков.

© Григорьев А.Ф., 2017
© Ставропольский государственный педагогический институт, 2017
© Издательство "Ставролит", 2017
© Оформление: Издательство "Возрождение", 2017

ISBN 978-5-903998-75-3

Содержание

От автора----------6

Вступительная статья----------9

Глава 1. **Теоретико-методологические аспекты проблематики**

1.1. Этническое сознание----------14

1.2. Научные подходы в познании сущности мифа: миф – первичная модель мира и форма этносознания----------17

1.3. Миф и ритуально-обрядовые традиции как первооснова художественной культуры и народного художественного творчества---------24

1.4. Историософия песенного фольклора как модель этнической картины мира----------28

1.5. Концепция этнической картины мира в контексте современной философско-культурологической парадигмы----------35

Глава 2. **Факторы формирования этносознания гребенских казаков**

2.1. Специфика образа жизни казаков в системе жизнеобеспечения----------40

2.2. Специфика социокультурного пространства гребенских казаков----------49

2.3. Этно-религиозный фактор----------54

2.4. Социально-политические факторы----------60

2.5. Социокультурные факторы межэтнических взаимопроникновений----------67

Глава 3. **Мифы и традиции: специфика – самобытность**

3.1. Религиозно-мифологические представления-----74

3.2. Родильные ритуально-обрядовые традиции------83

3.3. Свадебная обрядность----------86

3.4. Представления и суеверия в погребальных обычаях и обрядах----------88

3.5. Заговоры и магические заклинания----------93

3.6. Культурное взаимопроникновение казаков и горцев в познании мира----------97

3.7. Культ деревьев в мифопоэтическом этносознании казаков и горцев----------106

Глава 4. **Песенная историософия гребенских казаков в отражении этнической картины мира**

4.1. Символизация образов микромакрокосмоса и метафоричность мышления в историософии песенного фольклора----------110

4.2. Социокультурное пространство гребенских казаков в жанровой ретроспективе песенного фольклора----------113

4.3. Универсальность и специфичность архетипических смыслообразов в системе этнических констант----------128

4.4. Символика гребенских казаков – динамическая модель в системе этнических констант----------133

4.4.1. Птичья символика гребенских казаков----------134

4.4.2. Змеиная символика----------144

4.5. Концепты культурного ланшафта в системе символов этнической картины мира----------147

4.6. Мономифы и система ментальных ценностей гребенских казаков в историософии песенного фольклора----------156

4.6.1. Концепты героики и свободы в историософии казаков----------157

4.6.2. Концепты чести и славы в тематике воинской службы----------160

4.6.3. Концепты добра и зла, жизни и смерти в историософии казаков----------163

4.6.4. Тематика проводов и встреч казаков----------167

4.6.5. Категории любви и разлуки----------169

4.6.6. Тематика семейных раздоров и измены----------171

4.7. Специфичность историософии гребенских казаков в отражении картины мира----------174

Заключение----------180

Примечания----------186

Библиография----------218

От автора

Развитие современной России определяется задачами не только формирования инновационной экономики, но и отвечающей этим требованиям культуры. Этот проект был в свое время назван Президентом РФ модернизацией, которая касается не только экономических вопросов, но и вопросов, связанных с социокультурным развитием страны. Одной из важнейших предпосылок успешного развития России является гражданская консолидация народов, объединенных общими проектами, целями и ценностями. Именно поэтому исследование культур всех народов России, тем более, культуры гребенских казаков, представляющей сплав различных культур и пример возможности диалогичного сосуществования с иными народами, существенно отличающимися и образом жизни, и менталитетом, и картиной мира, является важной научно-практической задачей.

История отечественной культуры отличается стремлением народов России к сохранению своей культурной самобытности, специфичности менталитета, уникальности психологического склада, особенностям этносознания и этнической идентичности.

Богатейшим пластом коллективных представлений народа являются его религиозно-мифологические представления, обрядовые традиции и песенный фольклор. По справедливому утверждению французского историка Ж. Дюби, от идей, представлений в жизни людей зависело не меньше, чем от экономических факторов. Многие столетия именно устная традиция играла важнейшую просветительскую, воспитательную, эстетическую роль, являлась ядром этнической картины мира. Каждое произведение устного народного творчества исторично, поскольку обязано своим происхождением определенному времени. Разнообразные фольклорные жанры и идеи устойчиво бытовали не только в дореволюционном прошлом, но и в период распространения всеобщей грамотности, существуют они и в наши дни.

Поэтико-музыкальный фольклор казачества, сохранив основные черты, сегодня получил новых исполнителей. Появление большого количества ансамблей, народных хоров показывает социальную востребованность обращения к духовно-нравственным традиционным ценностям, запечатленным в устном народном творчестве. Сегодняшний этап возрождения казачества, усиление общего интереса к традициям требуют их углубленного изучения. Обращение к ритуально-обрядовым традициям и музыкально-поэтическому фольклору гребенского казачества, обеспечивает тщательность познания истории культуры и их культурного феномена, поскольку именно народное художественное творчество является важнейшим источником духовного наследия старейшего на Северном Кавказе субэтноса гребенцов. Это, безусловно, актуализирует проблематику исследования.

В последние десятилетия в силу известных событий в Чеченской республике эта субэтническая группа казачества была поставлена на грань полного исчезновения, поэтому проблематика исследования приобретает особую научно-практическую значимость и актуальность.

Проблематика выявления феномена историософии гребенских казаков в отражении картины мира явилась логичным продолжением ранее опубликованной монографии автора "Этническая картина мира гребенских казаков (на примере ритуально-обрядовых традиций и песенного фольклора)", в которой впервые был осуществлен культурологический анализ этнической картины мира гребенских казаков, раскрывающий эвристические возможности изучения ритуально-обрядовых, религиозно-мифологических и песенных традиций субэтноса. В монографии были исследованы теория и история культуры гребенских казаков, выявлены различные факторы исторической эволюции казачьего субэтноса, которые сформировали этническую специфику гребенских казаков (миграция, ассимиляция, брачнородственные отношения); что позволило смоделировать авторскую модель этнической картины мира и ее содержательные компоненты. В представленной автором теоретической модели этнической картины мира выявлены этнические константы и ценностные доминанты, связанные с природными, социальными факторами и целым рядом образов, где миф как и ритуально-обрядовые традиции и фольклор, составили первооснову этнической картины мира гребенцов. Многоплановость компонентов, сюжетов и образов поэтико-музыкального фольклора и духовных традиций гребенцов объясняется сложными процессами формирова-

ния их культуры на Северном Кавказе, взаимодействием разных этносоциальных традиций (южно– и севернорусской, крестьянской и казачьей, тюркской и горской).

Проблематика историософии гребенских казаков в отражении картины мира предполагает междисциплинарный философско-культурологический подход и позволяет сконцентрироваться на специфичности этносознания гребенских казаков, философии их бытия, отраженную и запечатленную в песенном фольклоре. Фольклорные представления ценны тем, что в них выражено коллективное историческое сознание, раскрывающее этническую картину мира казачества. Определенная избирательность исторической памяти в устно-поэтических произведениях проявлялась в том, что в ней выделились наиболее значимые с точки зрения народа элементы, которые преображались или дополнялись определенными символами.

В данном контексте фольклорная традиция гребенских казаков, аккумулирующая социально-культурный опыт народа, выступает веским основанием для её изучения и практического использования. Это особенно важно в условиях постепенного стирания этнокультурных традиций. К сожалению, сегодня все реже стали вспоминать о том, что традиционная культура – это не только память о культурно-исторических ценностях своих предков, но это способ сохранить свою национальную идентичность, самобытность, сохранить свое настоящее и будущее.

Вступительная статья

По результатам многолетних иссследований автора в 2011 году была опубликована монография автора "Этническая картина мира гребенских казаков (на примере ритуально-обрядовых традиций и песенного фольклора)", в которой впервые исследована этническая картина мира гребенских казаков. На основании отзывов ведущих специалистов данной области результаты монографического исследования оценены как фундаментальный труд в теории и истории культуры терско-гребенского казачества.

Монография "Историософия гребенских казаков в этнической картине мира" является последовательным развитием основных идей и теоретических положений, сформулированных автором в обоснование концепции этнической картины гребенских казаков.

Исследование специфики историософии гребенских казаков в отражении этнической картины мира осуществлялось в рамках понятийно-категориального инструментария, охватывающего философско-культурологические категории и аспектыэтнической культуры, культурного ландшафта, социокультурного пространства, мифа, ритуала, обряда, фольклора и др.

Это еще одна ступень в познании феномена самобытной культуры гребенских казаков. Исследование не абстрагировалось и от представлений о системе хозяйствования, образе жизни, социальных отношений, мифологических образов, ритуально-обрядовых традиций, поскольку все это образует духовную сферу культуры казачества, воплощенную в архетипах и символах и сохраненную наиболее целостно и архаично в песенном фольклоре. В авторской концепции представлены основополагающие концепты этнической картины мира гребенских казаков; выявлены ценностные доминанты их менталитета; определена система их личностно-деятельностных категорий.

Этническая картина мира гребенского казачества представляет огромный научный интерес, поскольку ее формирование происходило в исторически полиэтничном и поликонфессиональном регионе Северного Кавказа, начиная с X веков и вполне естественно, в ней отразились не только восточно-славянские, но и горские, тюркские элементы. Именно этот факт придает исследованию огромную научно-практическую значимость, поскольку комплексное изучение культурных ценностей как содержательной основы этнической картины мира гребенцов будет способствовать распространению представлений о многообразии культур в Северо-Кавказском регионе, обладающих самобытностью и равной значимостью. В этом смысле работа направлена на познание традиционной культуры, установление миролюбивых отношений между народами-соседями, проживающими в исторически многонациональном регионе.

Говоря о содержании монографии, следует отметить саму идею концептуального описания картины мира гребенских казаков, которая отличается существенной спецификой. Как показывает автор, ее основу составляет мифология, ритуально-обрядовые представления и песенный фольклор, образующие систему мономифов, архетипов, символов и ментальных ценностей. Автор справедливо называет их "структурообразующими элементами и содержательными компонентами" этнической картины мира гребенских казаков. Автор определяет ее как способ познания людьми окружающего мира, как совокупность представлений человека о мире, отражающих субъективно-объективные отношения существующих во времени и пространстве материальных и идеальных субстанций. Позиция автора доказательна, и исходя из нее, выстраивается достаточно стройная концепция, состоящая в построении модели этнической картины мира, представляющей собой системно-структурное образование, "центральная зона" которой включает, с одной стороны, систему этнических констант, а с другой – систему ценностных доминант. Адаптация "центральной зоны" этнической картины мира приводит к формированию этнокультурной периферии, где жестко заданные и имеющие характер императива константы "центральной зоны", создают гибкие структуры, позволяющие приспособить, адаптировать эту систему к конкретным обстоятельствам, имеющим характер перманентной изменчивости.

Второй важной идеей исследования является идея о мифологичности традиционной картины мира гребенских казаков. Можно поддержать автора в его опоре на тезис о мифологических представлениях как базовых при формировании традиционного образа мира. Раскрывая основные подходы в исследовании мифа, автор исходит из теоретико-методологического обоснования мифа как первоосновы ритуально-обрядовых традиций и фольклора, являющихся, в свою очередь, основой этнической картины мира. Выявляя сущность и специфику песенного фольклора, автор значительно расширил границы его познания, что позволило ему интерпретировать фольклор "средством познания этнической картины мира гребенских казаков".

В основных положениях монографии выражена концептуальная последовательность исследования, авторская научная позиция и убежденность, что говорит о высоком научном уровне.

В 4-й главе исследуется широчайший научный спектр, оринетированный на выявление специфичноси историософии гребенских казаков. Автором изучаются символизация образов микромакрокосмоса, метафоричность мышления в историософии песенного фольклора; социокультурное пространство гребенских казаков в жанровой ретроспективе песенного фольклора; универсальность и специфичность архетипических смыслообразов в системе этнических констант.

В ходе анализа жанровой ретроспективы песенного фольклора убедительно обоснован теоретический тезис о том, что традиционный песенный фольклор гребенских казаков, созданный в результате многовекового взаимодействия доминирующего славянского суперэтноса с соседствующими этносами горских народов, взаимосвязан со многими культурно-историческими пластами и наиболее целостно запечатлел специфику социокультурного пространства и трансформацию хронотопа гребенских казаков. Убедительно прослеживается трансформация хронотопа в ретроспективе песенных жанров, где наиболее древний по происхождению жанр былины воплотил и сохранил в себе следы архаического средневекового хронотопа, тогда как в исторической песне пространственно-временные представления гребенцов приобретают конкретно-прагматические черты.

Убедительно подтверждает концепцию исследования анализ конкретных текстов песенного фольклора гребенских казаков, запечатлевших архетипические образы через символизацию окружающего мира и осмысление исторических событий, что позволило автору выявить систему архетипов и символов, образующих схему этнических констант.

В ходе анализа и обобщения содержания песенного фольклора гребенских казаков автору удалось выявить систему образной символики, воплощающей символико-метафорическое мировосприятие гребенских казаков и подчеркивающей космогонический уровень их представлений. Интересно и глубоко исследуются птичья, змеиная символики, концепты культурного ланшафта в системе символов.

В процессе анализа содержания песенного фольклора гребенских казаков автором выявлен архетипический образ зла и противодействующей силы, архетипический комплекс любовно-брачной тематики, воплощенный через символику сокола, кукушки, соловья, ласточки, голубя и лебедя и т.д.. Исследуя культурный ландшафт гребенских казаков, включающий концепты рек Терека и Сунжи (его притока), Каспийского моря и Кавказских гор, автор представляет его природно-ландшафтным социокультурным комплексом "гармоничной нерасчлененной взаимосвязи природы с человеком, со свойственной еще архаикоязыческой мифологизацией", который, по убеждению автора, явился стержневой доминантой в формировании этнической картины мира казаков.

В процессе анализа песенных текстов автором было доказано, что в результате специфической духовно-практической деятельности этноса, именно традиционный песенный фольклор преобразует мифы в бытийно-реальные события.

Выявляя мономифы и систему ментальных ценностей гребенских казаков, автор выделяет концепты героики и свободы, добра и зла, жизни и смерти, чести и славы, любви и разлуки в песенной историософии.

Автору удалось выявить систему образной символики, воплощающей символико-метафорическое мировосприятие гребенских казаков и подчеркивающей космогонический уровень представлений казаков, что и характеризует специфичность историософии гребенских казаков.

Все это, безусловно, дает основание автору назвать мышление казаков принципиально мифологизированным и метафоричным.

Исследование приобретает особую практическую значимость в контексте актуализации проблемы системного научного исследования культурно-исторического наследия песенного фольклора и ритуально-обрядовых традиций гребенских казаков, в контексте их сохранения и возрождения как социокультурных феноменов. Изложенные в работе

теоретические выводы и положения могут быть использованы при анализе процессов унификации и универсализации культуры, а также тенденций к отстаиванию культурно-исторической самобытности и уникальности культуры гребенского казачества. В монографии сформулированы теоретические положения, актуализирующие проблему сохранения культурно-исторических ценностей, заложенных в фольклоре, которые позволяют сохранить национальное самосознание, гражданскую консолидацию и патриотизм. Материалы монографического исследования могут найти широкое применение как в базовых учебных курсах (истории и теории культуры, культурологии, фольклористики), так и при разработке инновационных учебных дисциплин, входящих в социогуманитарный блок. Они могут стать основой для последовательного укрепления связи науки с практикой в выработке действенным мер противодействия терроризму, экстремизму и сепаратизму на Северном Кавказе.

Комплексное изучение культурных традиций гребенских казаков является одним из условий укрепления общероссийских гражданских позиций в Северо-Кавказском регионе, воспрепятствованию распространению в регионе ксенофобских настроений и представлений о собственной исключительности у ряда народов.

А.В. Костина, *доктор культурологии*
и философских наук, профессор

Глава 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМАТИКИ

1.1. ЭТНИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

Формирование этносознания, справедливо принятого в науке как одного из главных этнических признаков, приобретает в контексте нашего исследования осубую значимость. Исследование структурных компонентов этносознания позволит нам выявить ее специфичность как важнейшего компонента этнической картины мира [1]. Этносознание имеет достаточно сложную структуру. Одни исследователи выделяют в нем два компонента: когнитивный (знания об особенностях своей группы, осознание себя ее членом) и аффективный (чувство принадлежности к группе, оценка ее качеств, отношение к членству в ней). Другие – включают в структуру этнического сознания такие компоненты, как: сознание единства и принадлежности к этнической группе, выраженное в этнониме; этноцентризм; этнические образы; этнические симпатии и антипатии; взгляды на государственную общность; историческое прошлое и другое [2]. Причем в разные исторические периоды на первый план могли выходить различные элементы.

Этническое самосознание не остается неизменным, а меняется в ходе развития этноса. Являясь не только результатом, но и одним из факторов, воздействующим на этнические процессы, оно может обостряться или затухать, быть многостепенным, сочетаться с сословными, расовыми и прочими формами самосознания.

Процесс формирования этнического сознания любого народа начинается параллельно с процессом формирования самой народности и на первом этапе определяется мифоэкологическим сознанием этноса. Этническая история тесно переплетена с историей ментальности и историей этнического сознания. Выявление повторяемости отдельных сторон этнической жизни, анализ движущих сил этнического развития дают возможность не только описать этническую историю отдельных народов, обобщить и рассмотреть закономерность этнического процесса, но и выявить те особенности, которые легли в основу древнейшего этапа в формировании этносознания. Этническая специфика чрезвычайно многогранна и пронизывает самые различные стороны общественной жизни. На уровне обыденного восприятия этнические особенности воспринимаются как нечто отличное по языку, этнонимике, по бытовым различиям: одежда, украшения, жилища, традиции и т.д. Но это всего лишь наиболее яркие внешние знаковые проявления национальных особенностей, истоки которых можно вскрыть только путем научного анализа древнейших пластов сознания. Для древнейшего периода истории и эволюции этносознания главным определителем выступала экосистема, адаптация к которой находила выражение в мифотворчестве. Чтобы уловить определенную мировоззренческую целостность, важно понимание того, что каждая вещь, обряд, явление, поступок сопряжены множеством нитей друг с другом, образуя некую сбалансированную завершенность, гармонию личности и общности, личности и окружающего мира. Глубинный позыв к поиску абсолютной гармонии неизменно заявлял о себе в любой культуре и являлся главным движущим стимулом человеческого поведения, которое определяется сознанием, в том числе и этническим.

Естественно возникает вопрос: в чем человек искал абсолютную гармонию? Человек искал гармонию в окружающей его природе, среде, ландшафте, используя природные информационные процессы. Ландшафтная оболочка как пространственно-временная структура включает в себя человека и общество. На ранних этапах развития культуры, в силу архаичности мировоззрения, этносы не вступали в конфронтацию с природой. "Экофильные" тенденции определяли этническое сознание, этническое поведение, разрешали проблему взаимоотношений природного и культурного. Руководствуясь идеей единства человека и природы, приоритетом обладал пассивный под-

ход человека к природе. Очевидно, что мировоззрение древних предполагало необходимость ограничения культурного вмешательства человека в природу в целях сохранения ее естественной данности, раскручивая идею биологической совместимости всего сущего. Нарушение законов взаимодействия с природой несло опасность для человека. Картина мира древних с ее правилами и регламентациями, направленными на решение вопроса взаимоотношения человека и природы, переходит в область мифологии, где природный ландшафт почти всецело определяет ландшафт культурный.

Первая форма гармонизации бытия связана с возникновением мифологии, которая дистанцировала общество от природы. Рождение мифологии свидетельствовало о стремлении к пониманию жизни во всей полноте ее проявлений. Если подходить к мифу как к первой манифестации духовного, то в этой сфере мы можем разглядеть основы этнического сознания, но уже несколько иного характера. И характер этот прекрасно отобразил О. Шпенглер, полагая, что культура рождается в тот миг, когда из прадушевного состояния вечно младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа, некий лик из пучины безликого.

Любой феномен, и в особенности такой сложный, как этническое сознание, может быть осмыслен, прежде всего, через сопоставление отдельных элементов или явлений, свойственных этносу, а также через сопоставление с другими явлениями с целью постижения собственной специфики. Поэтому сопоставление мифологии со всем процессом культурогенеза представляется плодотворным. В нем представлены как образно-эмоциональные, "бессознательные", так и рационалистические, осознанные начала, позволяющие рассматривать его как концентрат основ этнического сознания и всего опыта культуры этноса [3].

С миром, в котором находились надприродные существа, мир людей и мир культуры тесно и непрерывно взаимодействовали. Для народов, не обладающих собственными историческими хрониками, мифологические источники преобретают исключительную познавательную ценность, и ложатся в основу всех жанров народного художественного творчества.

Одним из первоначал формирования этносознания является миф. Выявляя сущность и природу, ученые называют миф: бессознательным вымыслом (Э. Кассирер); первой формой сознания человека и

наиболее ранней формой его мышления как отношения действительности (Э.В. Сайко); отражением обожествления человеком природы и природных явлений (М. Мюллер); способом поддержания солидарности и устойчивой связи с социальной группой (Л. Леви-Брюль); отражением человеческого опыта и результатов его хозяйственной и познавательной деятельности (Э.Б. Тайлор); подлинным реальным событием и сакральным первобытным откровением (М. Элиаде); самой четкой формой выражения глубинных структур человеческой психики (К. Леви-Стросс); наиболее яркой и самой подлинной реальностью, символом, словом, самосознанием (А.Ф. Лосев), что в совокупности и определяет миф первоначалом в формировании этносознания любого этноса.

Познание глубинных сущностностных характеристик феномена мифа, понимания того, что мы называем мифом, чем являлся миф для наших предков, представляется целесообразным в выявлении специфичности этносознания гребенских казаков и формировании их историософии.

1.2. НАУЧНЫЕ ПОДХОДЫ В ПОЗНАНИИ СУЩНОСТИ МИФА: МИФ – ПЕРВИЧНАЯ МОДЕЛЬ МИРА И ФОРМА ЭТНОСОЗНАНИЯ

Миф как неотъемлемая часть человеческой культуры на протяжении всей человеческой эволюции сопровождает и окружает человека. И это вполне закономерно и естественно. Миф был первой формой сознания человека и наиболее ранней формой его мышления как отношения к действительности [4]. Познавая мир, человек познавал происхождение вещей. Так или иначе, миф "проживается" аудиторией, которая, по выражению М. Элиаде, "захвачена священной и вдохновляющей мощью воссозданных в памяти и реактуализированных событий" [5]. Общепринятым положением является утверждение о том, что миф есть порождение человеческого ума, еще очень примитивного и не способного отличить вымысел от реальной жизни, миф представлял собой первую попытку человека древнего общества объяснить окружающий его Мир. Согласно традиционному взгляду миф есть отражение восприятия, осознания Природы, окружающей среды, восприятие которой человек переносит в свои мифы. Это, как прави-

ло, объяснения природных явлений, повествование определенных событий из жизни предков, описания их поступков и т.д. [6]

Мифы зародились в тот период истории, когда человек не знал знаковости и виртуальности, а все окружающее для него было вполне реальным. Люди еще не понимали надобности в разделении природы и разума, объективного и субъективного, реального и идеального. В каждом мифическом существе мысль народа видит воплощение и переплетение самых различных идей – о личности, добре и зле, чистоте и скверне, основных силах мироздания.

Исходя из того, что миф является ненаучным способом описания мира и, одновременно, системой накопленных народом знаний о мире, можно говорить о том, что мифология – это выражение единственно возможного познания, которое еще не ставит никаких вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее. Она особенно расцветает там, "где человеческие возможности постичь истину, увидеть глубину явлений по тем или иным причинам особенно ограничены, и, соответственно, мировосприятие и миропонимание людей становятся в таких условиях повышенно мифологичными" [7]. Иначе говоря, мифология – это народный аналог науки, содержащий ответы на вопросы: как устроен мир, который окружает человека? Мифология отвечает на те же вопросы, что и наука, но со своих позиций. Мифологическое знание так же логично, как и научное, просто логика в нем иная. Она предполагает существование наряду с реальным миром иного мира – потустороннего. Помня, что человек боится больше всего неизвестности, мифология избавляла его от страха, ориентировала его в окружающей его действительности.

В познании сущности мифа наука исходит из установки, что в гносеологическом плане из первоначальных форм культуры ближе всего к фольклору стоят мифология и обрядность. Что касается исходного понятия "миф", то им принято обозначать "предание", "сказание", образцы коллективной общенародной фантазии, комплекс фантастических представлений создателей цивилизации,обобщено отражающих действительность в виде чувственно-конкретных персонификаций и одушевленных существ, которые мыслятся первобытным сознанием вполне реальными. В русском языке слово "мифология" употреблялась в двух смыслах. Мифологией называли, прежде всего, совокупность преданий о Богах, духах, первопредках, культовых героях, о сотворении и развитии окружающего мира. Вместе с тем мифологией

именовалось и учение о мифах. По своей природе и сущности мифология была не столько отражением жизни в сознании людей, сколько самой жизнью.

Отход от этих изначальных позиций в дальнейшем стал величайшим цивилизационным прорывом и позволил удвоить представление об окружающей действительности, расширив, таким образом, восприятие картины мира. Вполне реальная вещь, явление, процесс получают при подобном подходе свой виртуальный знак, или условное обозначение, и благодаря этому мир стал для людей не просто разнообразнее, но и гораздо разноцветнее. "Возникшее в глубине веков представление претерпевает в народном сознании многочисленные превращения, пока не вберет в себя весь комплекс представлений народа о данном предмете или явлении, поэтому мифология – не застывшая культурная единица, она подвижна и изменчива, как и другие сферы культуры" [8].

Для выявления сущности мифа и определения теоретико-методологических оснований исследования представляется необходимым осуществить ретроспективный анализ теоретико-методологических научных подходов в познании мифа как феноменологического явления.

М. Элиаде, определяя широту и многоаспектность мифа, заметил, что "миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах" [9]. Одним из первых Дж. Вико в своей теории о мифе заметил, что поэтический язык – самый древний язык, который связан с мифом, поскольку поэтический символизм своим истоком имеет миф. Он утверждал, что каждая метафора или метонимия по происхождению является "маленьким мифом" [10]. По его теории миф, поэзию и язык объединяет общая символическая природа. Немецкий философ Ф.В. Шеллинг исходит из необходимости объяснения не содержания мифа, а его значения, считая мифологию исключительно важной для понимания истории народов [11]. Для мыслителей-романтиков были характерны поиски истоков национальной психологии, национального духа, именно поэтому они обращались к фольклору и мифологии. Другой немецкий ученый – М. Мюллер видит в мифах отражение обожествления человеком природы и природных явлений (солнца, луны, грома и т.д.) [12]. Один из представителей антропологической школы Э.Б. Тайлор заключил, что миф есть отра-

жение человеческого опыта, результатов его хозяйственной и познавательной деятельности [13]. Английский ученый-антрополог Дж. Дж. Фрэзер, выводит миф из обряда, рассматривая миф как своего рода текст к ритуалу, его вербальную канву [14].

Английский этнограф Б. Малиновкий утверждает, что миф определяет, структурируя верования, кодифицирует религию и направляет все поведение человека внутри социума [15]. Представитель французской социологической школы Л. Леви-Брюль выдвинул теорию дологического характера первобытного мышления, основополагающая часть которой составляет его положение о коллективных представлениях, составляющих суть предмета веры, а не рассуждений. По К. Леви-Брюлю, миф является способом поддержания солидарности и устойчивой связи с социальной группой, априрода выступает подвижной совокупностью мистических взаимодействий [16]. Придавая мифам исключительное значение, автор подчеркивает: "мифы составляют, говоря буквально, наиболее драгоценное сокровище племени. Они относятся к самой сердцевине того, что племя почитает как святыню…" [17].

Основатель аналитической психологии немецкий психолог и философ В. Вундт считает мифологическое восприятие первичным, рассматривая его, таким образом, исходной формой, при этом особо подчеркивает роль аффективных состояний и сновидений [18]. Американский ученый М. Элиаде понимал миф как подлинное реальное событие, сакральное первобытное откровение, явившимся примером для подражания, которое непременно должно воспроизводиться в ритуалах с максимальной точностью для выживания социума. Он особо подчеркивает значение "живого" мифа и необходимость изучения обществ, в которых миф является "живым", выполняя важную социальную функцию [19]. М. Элиаде говорит, по сути, о ритуально-мифологическом сценарии периодического обновления Мира, сценарий которого, с его точки зрения, повторяется в любом культовом действии. Миф и ритуал, по М. Элиаде, не противопоставляются, а "составляют единое целое…, а человек архаического общества ощущает себя неразрывно связанным с Космосом и принадлежащим "священной истории" [20]. Обращает на себя внимание замечательный тезис М. Элиаде о том, что проживание мифа предполагает наличие истинно "религиозного" опыта, поскольку он отличается от обыкновенного опыта, от опыта каждодневной жизни.

Создатель структурной антропологии и типологии мифа французский социолог и этнограф К. Леви-Стросс, развивая идею об универсальности человеческой природы, сформулировал тезис о мифе как феномене языка, который является универсальным средством информации и образцом для мифа. Миф, по выражению ученого, "является неотъемлемой частью языка…, познается через слово…, зависит от строя языка". Высоко оценивая мифологическое мышление с точки зрения его возможностей к обобщениям, классификации и анализу, К. Леви-Стросс считал его научным и уж вовсе не примитивным. Он полагал, что миф есть самая четкая форма выражения глубинных структур человеческой психики, следовательно, усвоение конструирующей его логики позволяет глубже понять процессы разного рода знаковых коммуникаций и даже самого творчества [21]. Э. Кассирер говорит о прагматической функции мифа. Мифология представлена им как замкнутая символическая система, где миф передает становление Мира. С его точки зрения, миф – это бессознательный вымысел [22].

С. Булгаков воспринимал миф как встречу двух миров [23]. Для теоретика русского символизма В. Иванова "миф – событие, которое совершается на грани двух миров… Миф – важный и необходимый стержень древнего общества и вместе с тем источник всех социальных норм и правил… Древний миф изначально содержал в себе позитивное начало, которое вытекает из его целевой направленности" [24]. Отечественный ученый А.Ф. Лосев развивал теорию всеединства в подходе к мифу и в итоге сформулировал важнейшие тезисы, касающиеся природы мифа. Миф, по А.Ф. Лосеву, "не есть выдумка или фикция…, миф – наиболее яркая и самая подлинная реальность, всегда, прежде всего, символ… Миф не есть историческое событие, но он всегда есть слово, миф есть самосознание" [25]. По мысли В.Н. Григорьева, "миф был универсальной ментальной структурой, обслуживавшей всю человеческую практику... В итоге, вся культура становится способом опредмечивания мифов" [26].

Итак, ученые в выявлении и обосновании сущности мифа, исходили, прежде всего, из его природы, трактуя и называя миф:

– бессознательным вымыслом (Э. Кассирер);

– отражением обожествления человеком природы и природных явлений (М. Мюллер);

– способом поддержания солидарности и устойчивой связи с социальной группой (Л. Леви-Брюль);

– отражением человеческого опыта и результатов его хозяйственной и познавательной деятельности (Э.Б. Тайлор);

– подлинным реальным событием и сакральным первобытным откровением, явившимся примером для подражания в ритуалах с максимальной точностью (М. Элиаде);

– самой четкой формой выражения глубинных структур человеческой психики (К. Леви-Стросс);

– наиболее яркой и самой подлинной реальностью, символом, словом, самосознанием (А.Ф. Лосев);

– первой формой сознания человека и наиболее ранней формой его мышления как отношения к действительности (Э.В. Сайко);

– встречу двух миров (С. Булгаков);

– стремлением к эмоционально положительному эстетическому переживанию и развитию, к возможности проецировать и моделировать чувство в организации начального примитивного искусства (В.Л. Райков).

При всей многогранности, многоаспектности в познании и осмыслении сущности мифа выделяется общая составляющая мифа. В конечном счете, вся духовная, а отчасти и материальная жизнь человека, получила свое первоначальное содержание из мифологического сознания и определялась мифологической моделью мира.

В понимании сущности мифа мы можем исходить из того, что миф выражал мироощущение и миропонимание эпохи его созидания, а поскольку древний человек осмысливал мир через миф, отсюда и преобладание его мифологического мышления, осваивающего мир посредством конкретных образов, а не абстрактных понятий [27].

Мы будем исходить из того, что, миф являлся практическим руководством к действию первобытного коллектива. Это ненаучный способ описания мира и, одновременно, система накопленных народом знаний о мире. Задача мифа сводилась, во-первых, к тому, чтобы дать человеку какое-либо знание или объяснение, во-вторых, оправдать определенные общественные установки, санкционировать определенного типа верования и поведение. Миф совмещает в себе два аспекта: диахронный (рассказ о прошлом) и синхронный (объяснение настоящего и будущего).

Характеризуя мифологическое сознание, ученые отмечают ощущение сопричастности к природным стихиям, обожествленных и персонифицированных в образах богов, поскольку все объяснялось через

их волю. Человек выступает в роли агента божественных сил, его деятельность всецело подчинена магическим обрядам, которые как бы консервируют так называемое сакральное (священное) время [28]. Дж. Фрезер выделял магический способ взаимодействия с миром так называемый "закон магической симпатии", объединяющий человека и предмет, с которым единожды, по крайней мере, он вступал в контакт [29]. На основе этой магической сопричастности или симпатии, по мысли автора, можно воздействовать на волю другого человека с помощью определенных обрядов и ритуалов. М. Элиаде, характеризуя первобытное или архаичное сознание, отмечает, что предметы внешнего мира – так же, как и сами человеческие действия, не имеют самостоятельной, внутренней, присущей им ценности" [30].

Для обладателя мифологического мышления, миф – сугубо практическое знание, которым человек руководствуется в реальной жизни. Нарушая предписания, диктуемые логикой мифа, человек рисковал столкнуться с существами иного мира.

Таким образом, для мифологического сознания было характерно: растворение человека в мире; полное отождествление человека с природой, ее обожествление; фетишизм – поклонение неодушевленным предметам; анимизм – вера в существование духов, в одушевленность всех предметов [31]. Основные функции мифологии заключаются в том, что она наводит определенный порядок в представлениях человека об окружающей действительности и самом себе.

Мифологические представления об устройстве мира, передаваясь главным образом в виде повествований о происхождении и функционировании тех или иных его элементов, заложили основу искусству, с которым начинает роднить не только стремление к "превращению хаоса в космос", но и явная попытка к гармонизации объектов и явлений. А поскольку миф выступает не только как мировоззрение, но и как развернутое устное изложение, он становится в дальнейшем основой словесного искусства повествовательного плана, и, прежде всего, былин, преданий, легенд и т.д.

Таким образом, с помощью мифа прошлое связывалось с будущим, что обеспечивало духовную связь поколений. Миф как структура лежит в основе большинства коммуникативных процессов, а поскольку коммуникация есть фундамент культурно-образующей деятельности, то миф становится основанием культуры в целом. Можно заключить, что "миф, представляя собой повествование, сообщающее о сверхзна-

чимых для определенного сообщества событиях или явлениях и формирующее на основе сакрализации данной информации определенный образ себя и окружающего мира, систематизирует пространственно-временные связи и ценностные ориентиры" [32].

Обобщая вопрос сущности мифа, можно заключить, что миф образует систему развернутыхответов на вопросы бытия, представленных в символической форме, создает образцы поведения и мышления и тем самым "программирует", направляет существование человека, выполняя ряд социально-значимых функций: мировоззренческую, коммуникативную, познавательную, регулятивную, адаптационную, а также символико-знаковую функции. Миф всегда коллективен и его существование неразрывно связано с существованием породившей его общности. Совершенно очевидно, что виртуализация окружающей действительности медленно, но верно превращалась в перманентный процесс с великим множеством составляющих, развитие которых шло в соответствии со своими закономерностями, принципами и правилами.

Таким образом, миф как особое пространство духовной сферы человека и выражение глубинных структур человеческой психики определяет все формы дискурсивной деятельности, как вербальной, так и невербальной, и оказывается основанием любой культурной системы.

1.3. МИФ И РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ПЕРВООСНОВА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И НАРОДНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

Проблематика выявления первоосновы народного художественного творчества является предметом исследования многих ученых, которые отмечают, прежде всего, тесную взаимосвязь мифа и искусства.

Фольклористы, активно исследуя проблемы зарождения народно-художественного творчества, прежде всего, обращали внимание на вопросы соотнесения развития первобытного искусства, мифов и обрядности. В российской этнографии принято считать, что в гносеологическом плане из первоначальных форм духовной культуры человека мифология и обрядность ближе всего к фольклору. В этой связи представляется принципиально важным теоретический тезис М.С. Кагана о том, что система художественного освоения мира архаичным человеком была вплотную вплетена в практическую жизнедеятельность людей и формировалась на широком фронте разнообразных проявлений [33]. Иначе говоря, это типично духовный синкретизм, где зачаточные элементы художественной образности сливаются с первобытной религией, наукой и философией.

Основные сближающие моменты обычно усматриваются, прежде всего, в символизме явлений и материале, который искусство нередко черпает из мифов. Размышляя над вопросами соотношения мифа и искусства, В.Ф. Шеллинг отмечал, что "помимо целостности в философии искусства мы доходим до лицезрения вечной красоты и первообразов прекрасного" [34]. Он подчеркивал, что мифология символизирует вечные начала и есть первичный материал и необходимое условие всякого искусства…, есть почва, на которой и могут произрастать произведения искусства… и не что иное, как самый мир первообразов" [35]. С точки зрения Э. Кассирера, мифология и искусство представляют собой "два побега единого дерева. Их объединяет символическая природа…. Именно символизм есть ключ к природе человека" [36]. Человек, по его мнению, "живет… не только в физическом, но и в символическом универсуме, а язык, миф, искусство и религия – части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта. Физическая реальность как бы отдаляется по мере того, как растет символическая деятельность человека" [37]. Рассматривая язык, миф и искусство в качестве априорных форм, интегрирующих опыт, он утверждает, что "только предмет, творимый символически, доступен познанию" [38]. Г.В. Зубко обратил внимание на существующий барьер между человеком и физической реальностью, которую человек воспринимает через символ. Он, в частности, отметил: "В сущности символ в определенной мере выполняет ту же функцию и в отношении человека с высшей реальностью… Символ – средство передачи и восприятия истин, которые древним людям представляются исходящими от божественной реальности" [39].

Именно мифология и обрядность, таким образом, явились первоосновой фольклора. В.Я. Пропп, исследуя миф как первооснову сказки, заметил: "Миф живет дольше, чем обряд, и перерождается в сказку" [40]. Напомним, что различные виды народного художественного

творчества (песни, танцы, инструментальная музыка) зарождались в синкретичном единстве и восходят к древнему синкретическому комплексу, который представлял собой совокупность знаний, представлений, навыков и умений [41]. "По определению Г.В. Зубко, сердцевину, ядро данного синкретического целого, являвшего собой комплекс сакральных идей и концептов, составлял миф, кодифицировавший иопределявший направление развития каждого из перечисленных выше явлений…" [42]. В первичную модель мифа, по мнению В.Л. Райкова, восходит эстетическая основа первоискусства как интуитивное стремление к красоте и совершенству. Он, в частности, отмечает, что "одна из причин возникновения мифа – это стремление к эмоционально положительному эстетическому переживанию и развитию, к возможности проецировать и моделировать это чувство в организации начального примитивного искусства, поскольку без искусства нормальная жизнь общества невозможна" [43]. Важнейшей функцией искусства еще в древности, таким образом, являлось средство познания Мира.

Практически все исследователи признают теснейшую взаимосвязь и взаимообусловленность обрядов и мифов. Однако на вопрос – что является первичным, а что производным – однозначного ответа в науке нет. Одни исследователи в развернувшемся споре отдавали предпочтение обрядности, а другие – выдвигали на первое место мифологию. В своем историческом развитии обрядность всегда функционировала в самом тесном взаимодействии с мифами. Все основные явления жизненного цикла, включая рождение, свадьбу, инициации, прямо или косвенно опирались на определенные мифы, объясняющие то или иное ритуальное действо [44]. К. Леви-Стросс, настаивая на вторичности ритуала по отношению к мифу, справедливо отмечал, что ритуал "ориентирован на то, чтобы имитировать непрерывность жизненного потока" [45], поскольку целостная система обрядности родилась на основе календарных мифов об умирающих и воскресающих божествах. Ритуалы и обряды при этом как практическое выражение традиционного рассматриваются в качестве первостепенного фактора стабилизации общественной жизни. Большая часть ученых сходится на том, что мифологический и обрядовый факторы всегда действовали синхронно, поэтому искать в данном случае приоритеты вообще не имеет смысла. Однако сторонники обрядового подхода отстаивают первичность обряда над мифом, считая обряды более устойчивыми образованиями, – поскольку обрядность,по их мнению, возникла раньше мифологии

и, в силу присущих ей организационно-психологических качеств обладает способностью производить на человека исключительно сильное эмоциональное впечатление. Э. Кассирер, признавая приоритет ритуала над мифом, говорит о прагматической функции мифа и называет миф бессознательным вымыслом [46].

Нельзя не сказать и о достаточно устойчивой позиции ученых, считающих вопрос первичности в этнографической связке миф-обряд вообще некорректным. В.Б. Иорданский, например, вполне убедительно отстаивает идею полной паритетности мифологического и обрядового творчества в первобытном мире и отмечает: "Ни миф не вытекал из обрядности, ни обрядность из мифа… и миф, и обрядность порождены народным сознанием, но общественная мысль воспринимала миф совершенно иначе, чем обряд. Автор подчеркивает: В первом она видела часть действительности, тогда как во втором – нормы поведения общества в этой сфере действительности. Естественно и понятно, что эти нормы вырабатывались в соответствии с тем, как общество представляло себе мифический мир – его пространственную структуру, действующие там мифические силы, некоторые его особенности, которые стремились к тому, чтобы его обряды были "рациональны", иначе говоря, наилучшим образом соответствовали воображаемым условиям мифической действительности" [47].

М.С. Каган, говоря о первичной модели мира как одной из составляющих общественного сознания, справедливо подчеркивает ее зарождение в недрах мифологии, которая "переходит затем в уже ином, измененном виде в содержание народной художественной культуры. Постепенно система взглядов на мир (модель мира) превращается в более детализированную, художественно-образную систему. Художественные элементы первобытной культуры как бы вырастали из ее нехудожественных элементов и долгое время не отчленялись от последних…, столь же отчетлива изначальная вплетенность песни в трудовые процессы, в разнообразные культовые обряды…." [48].

Можно вполне обоснованно утверждать, что процесс формирования духовных потребностей художественного плана ни в коей мере не был скачкообразным. В этом смысле, безусловно, прав В.Б. Мириманов в том, что "новые потребности лишь со временем выкристаллизовываются в то действительно новое чувство, которым обладает современный человек и которое называется "эстетическим" [49]. Нельзя не согласиться с уже озвученными тезисами о том, что даже самые запредельные фантазии в мифах так или иначе отражают реальные черты

окружающего мира, что приближает мифы к художественной культуре.

Тезис о решающей роли мифа, ритуалов и обрядов в формировании народного художественного творчества озвучивался многими учеными. Они отмечали в ритуалах и обрядах корни не только музыки и танца, но и поэзии, которая родилась из хоровых песен, сопровождаемых плясками и пантомимами. А.Н. Веселовский довольно убедительно показал рождение из ритуально обрядовых структур основных видов искусства. По его мнению, сначала выделяется эпос, а затем лирика и драма. Мифологическую ритуальность называют важной ростковой почкой формирования традиционного народного искусства.

Таким образом, положение о том, что народно-художественное творчество зародилось именно на мифологической ритуально-обрядовой почве, имеет прочные научно-теоретические и методологические основания, позволяющие увидеть конкретные механизмы влияния мифологических, ритуально-обрядовых традиций на зарождение первых элементов народной художественной культуры.

В соответствии с данными положениями следует, что именно через ритуально-обрядовые традиции прокладывался путь от древних мифологических структур к фольклору и народной художественной культуре. Это происходило посредством последовательного усиления сопровождающих ритуальные акции эстетических компонентов – песен, танцев, театрализации, изобразительных элементов и т.д. Именно из этого синкретичного единства в процессе ритуально-обрядовой практики впоследствии вычленяются различные виды народного художественного творчества как искусства, система воспитания со своей этикой и т.д. Обобщая, можно заключить, что миф через ритуально-обрядовые традиции прокладывал путь от древних мифологических структур, образуя основу зарождения традиционного народно-художественного творчества.

1.4. ИСТОРИОСОФИЯ ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА КАК МОДЕЛЬ ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

Являясь неотъемлемой частью народного художественного творчества, песенный фольклор по праву образует систему, способствующую

гармонизации отношений человеческой личности с окружающим миром. Он также является одним из ярчайших этноидентифицирующих признаков своего этноса и соответственно базой формирования культурно-эстетического восприятия своего народа и других национальностей. Важнейшей особенностью песенного фольклора является его способность передавать с огромной выразительностью и непосредственностью многовариантность красок эмоционального состояния человека, все богатство чувств и оттенков, существующих в реальной жизни. Благодаря временной природе у него есть возможность ярко отображать также смены переживаемых настроений, их динамику, представление о пространственно-временном окружении человека, явлениях окружающей жизни человека, природы, мироздания. Выражениям чувств и мыслей способствуют различные интонационно-звуковые способы передачи. Песенный фольклор, выполняя по отношению к академическому искусству функцию "жанрового фонда", реализует важнейшие функции накопления, хранения, распространения и ретрансляции знаний, норм ценностей и значений. При этом художественная деятельность людей, являющихся создателями, хранителями и потребителями духовных и материальных ценностей, представляет национальное достояние и культурный фонд народа. Как основа музыкального искусства в целом, являясь генетически самой близкой человеку, традиционный песенный фольклор становится самым благоприятным средством формирования мировоззрения, духовно-нравственных личностных ценностей личности.

Обоснованность взгляда на музыку как интонационное искусство, способное передать внутреннее эмоциональное состояние человека и воплотить содержание окружающего его мира с помощью музыкально-речевых интонаций, традиционный песенный фольклор как синтез музыки и слова можно назвать "интонационным музыкально-поэтическим словарем этноса", поскольку он аккумулирует в себе духовное и нравственное содержание и является ретранслятором эмоциональной сферы народа.

Песенный фольклор особым образом выражает мысли и эмоции человека в звуковой форме, содержание которого составляют художественно-интонационные образы, запечатленные в осмысленных звучаниях (интонациях) как результаты отражения, преобразования и эстетической оценки в сознании человека. Данные обобщения красноречиво подтверждают решающее значение роли традиционного

песенного фольклора в процессе освоения человеком своей этнической культуры и познания этнической картины мира.

Характеризуя специфические признаки песенного фольклора, следует выделить в качестве важнейших свойств: синкретизм, традиционность, импровизационность и коллективность. Синкретизм, понимаемый и выражающийся, прежде всего, в целостности и нерасчлененности трех форм бытия: культуры – общества – человека, воплощается мифами и другими синкретическими образованиями.

Вторым существенным признаком бесписьменных культур является традиционность. Она характеризуется особенностями структуры бытия и быта: мифами, обрядами, нормами поведения и другими ценностями, сохраняемыми и передаваемыми из поколения в поколение как закон предков. Все нормы поведения и бытия в обществе регламентировались и были представлены в виде совокупности особых типовых программ – стереотипов поведения. Их обоснованием служит ссылка на закон предков как основной способ мотивации действий в традиционной культуре. Именно прошлое в виде закона предков выступает в традиционной культуре и фольклоре в качестве объяснения настоящего и будущего. Характеризуя особенности традиционной культуры необходимо подчеркнуть, что в этом типе культуры господствуют обычаи и, передаваемые из поколения в поколение традиции. Традиционная культура органично сочетает в себе составляющие ее элементы, органично взаимодействует с природой, и ориентирована на сохранение самобытности и своего культурного своеобразия.

К особенностям и специфике фольклора следует отнести также формирование основ русского национального музыкального стиля, народной традиционной лексики и диалектов (типов звуковых систем, ладовой организации, мелоса, гармонии и ритма). Одновременно музыкальный и песенный фольклор предстает системой музыкальных диалектов, образцы которых отличаются в зависимости от их среды бытования на той или иной территории.

Песенный фольклор как органичный сплав музыки и слова, дополняясь мимикой, танцем и другими средствами художественной выразительности, является, таким образом, неким сплавом и синтезом художественно-творческой деятельности людей, способствующим формированию мировоззренческой системы ценностей.

Фольклор определяется и как "социально обусловленная и исторически развивающаяся форма творческой деятельности народа, характеризующаяся системой специфических признаков (коллективность творческого процесса, традиционность, нефиксированные формы передачи произведений, вариативность, полиэлементность, полифункциональность), которая тесно связана, в свою очередь, с трудовой деятельностью, бытом и обычаями народа. Фольклор – это "особый совокупный культурный продуктдревнейшей формы общественного сознания, который в наиболее концентрированном виде и в виде устойчивых форм отражает образы и отношения социокультурного и филогенетического опыта, а также сам процесс такого отражения, спецификой которого является импровизация воспроизведения устойчивой формы обряда" [50].

Анализ содержания наиболее распространенных современных интерпретаций культур и ее функций показывает, что практически все они обязательно выделяют этнический компонент. Этот компонент приобретает особое значение, поскольку именно этноидентифицирующая функция традиционного песенного фольклора позволяет ретранслировать духовные ценности этноса в так называемый "жанровый интонационный фонд", осуществляя свои функции сохранения и ретрансляции этнической культуры. Тем самым подчеркиваются этнические функции песенного фольклора, решающие этнодифференцирующие и этноинтегрирующие задачи. Этнические компоненты песенного фольклора отличаются стабильностью и устойчивостью и потому составляют генетическое ядро этноса и содержат в себе защитные механизмы этноса.

В зависимости от социальной среды бытования в системе художественной культуры общества песенный фольклор выполняет различные социально-педагогические функции: воспитательную, образовательную, художественно-эстетическую, культурно-просветительскую, коммуникативную и, что особенно важно, осуществляет распространение духовной культуры народа и поддерживает самосохранение национального сообщества. Одним из основных требований к народным певцам и инструменталистам являлось не только знание ими определенного круга песен или инструментальных наигрышей, но и того, "что", "когда", "при каких обстоятельствах" может быть исполнено, согласно принятым в данном сообществе традициям и обычаям.

Развитие и функционирование песенного фольклора представляют собой, таким образом, результат материально-духовной переработки жизнедеятельности этноса. Поэтому каждая культура, отражая спе-

цифику уклада жизни ее создателя, его поведения, его особый способ мировосприятия в мифах, легендах, религиозных верованиях и ценностных ориентациях, содержит совокупность духовно-нравственных мировоззренческих ценностей, свойственных этносу, или субэтносу. По точному выражению С.В. Лурье именно тексты (традиционного песенного) фольклора, написанные рукой носителя данной этнической группы, могут явиться "квинтэссенцией некой ценностной системы", поскольку они отражают ценностные доминанты, на основе которых сформировалась та или иная идеология.

Песенный фольклор как синтез музыкально-поэтического народного творчества и первооснова музыкального искусства вполне закономерно имеет пространственно-временную природу. Он является моделью действительности, поскольку именно в песенном фольклоре происходит сложнейшая и уникальная процедура воссоздания универсальных сущностей бытия через призму социокультурного опыта символизации значений чувственно и рационально осваиваемого мира [51].

Трансформация указанных фундаментальностей в сфере специфики песенного фольклора происходит по законам исторического и социокультурного освоения этнической картины мира. При этом в песенном фольклоре специфицируются исторически складывающиеся типы и формы отношений к бытию, символизируются посредством перевода на язык музыкально-поэтических значений системы мировоззренческих универсалий, перевоссоздается обобщенная умозрительность и понятийность, сконцентрированная в структурах общественного сознания и в духовных образованиях социокультуры [52].

Процесс традиционного песенного фольклорного действа разворачивается в направлении, который условно можно представить в схеме: звуковая волна $\rightarrow$ время $\rightarrow$ смысл, где звуковая волна выступает материальной предпосылкой, время – условием, а смысл – целью и конечным уровнем диалектического снятия целостного бытия. Возникающий в итоге феномен музыкально-поэтического смысла одновременно сопряжён с появлением информации, вовлекаемой в процессы коммуникаций и подлежащей трансляции и ретрансляции [53]. Феномен песенного фольклора как явления заключается в том, что востребованность его звучания равна в своём значении процедуре перевода процессов бытия в процессы изменяющихся звуковых событий, перевода концентрированно переживаемого, заполненного, осваиваемого чувственно и интеллектуально. И в данном случае песенный фольклор представляется нам способом перевоссоздания процессуальности бытия в процессе её социокультурного освоения на уровне свободного и самодостаточного развития звуковых событий [54]. Песенный фольклор, таким образом, включен в орбиту действия фундаментальных законов Универсума, опосредующих структуру и алгоритм существования музыкально-поэтической действительности.

Осмысление и воссоздание универсальных сущностей бытия являет собой, таким образом, своего рода историософию, отражающую историческую модель действительности этноса, отраженную в процессе его песенного народного творчества.

Глубокое познание песенного творчества немыслимо "вне тесной связи песни с жизненной ситуацией, с социальной почвой, ее породившей, с мировоззрением ее творцов, психологией" [55]. В контексте специфики регионального, традиционного песенного фольклора, необходимо выделить закономерное происхождение певческой народной культуры из своеобразия и многослойного исторического развития. В центре этой проблемы видится локальная традиция, "рассматриваемая не просто в плане некоторой территориально-конкретной данности, но как сложный историко-культурный феномен, формировавшийся под воздействием множества факторов разного порядка" [56]. В качестве важнейших факторов выделяется этническая и социальная история.

Следовательно, песенные традиции формируются в результате взаимообогащения культур народов-соседей, а также под воздействием исторических, социально-экономических условий.

Обобщая, можно сформулировать.

1. Исходя из осмысления сущностных и специфических характеристик традиционного песенного фольклора, он определяется как особый совокупный социокультурный продукт и древнейшая форма общественного сознания, выражающая в наиболее концентрированном виде устойчивые формы, образы и отношения социокультурного и филогенетического опыта, а также сам процесс такого отражения, сущность и специфичность которого сформированы под воздействием природно-социальной среды, образа жизни и хозяйственно-культурного типа.

2. Традиционный песенный фольклор как вне биологически выработанный, передаваемый продукт и результат специфической духов-

ной деятельности своего этноса, созданный в процессе полиэтнического и поликультурного взаимодействия на основе мифов и ритуально-обрядовых традиций, включает в себя многие свойства и характеристики культуры в целом и реализует в процессе художественной деятельности свои социокультурные функции.

Как вид художественно-творческой деятельности человека песенный фольклор представляется в системном взаимодействии среда – человек – фольклор – этнос, и имеет при этом определенную специфику.

1. Традиционный песенный фольклор как форма художественно-творческой деятельности и эстетического отношения к миру, являясь продуктом и результатом специфической духовно-практической деятельности своего этноса, реализует в процессе художественной деятельности свои функции и становится фундаментальной генетической основой и средством в формировании и ретрансляции духовных, нравственно-эстетических, мировоззренческих личностных ценностей и эмоционально-образных чувств человека.

2. Традиционный песенный фольклор как полифункциональный вид этнической культуры ориентирован на формирование и развитие национального самосознания, духовной составляющей, этнической идентификации и сохранение культурной самобытности и этнокультурного своеобразия своего этноса.

3. Специфическими особенностями традиционного песенного фольклора являются: синкретизм, традиционность, многофункциональность и целый комплекс музыкальных структурно-содержательных компонентов (мелос, интонационные, ладо-гармонические, метро-ритмические особенности этноса, структурно-композиционные построения и т.д.).

4. Традиционный песенный фольклор как вид синтезированного искусства музыки и устного народного творчества особым образом выражает мысли и эмоции человека в звуковой форме, содержание которого составляют художественно-интонационные образы, запечатленные в осмысленных звучаниях (интонациях) как результаты отражения, преобразования и эстетической оценки в сознании человека.

5. Этнические компоненты традиционного песенного фольклора, отличаясь стабильностью и устойчивостью, содержат в себе защитные механизмы этноса и потому составляют генетическое ядро этноса.

6. Накапливая в своем содержании продукт и специфику жизнедеятельности этноса и творчески перерабатывая религиозно-мифологические представления и верования, традиционный песенный фольклор содержит совокупность духовно-нравственных мировоззренческих ценностных установок, способствует формированию и ретрансляции ментальных характеристик, свойственных своему творцу, и органично взаимодействуя с культурным ландшафтом своего этноса, является, по сути, отражением, или "зеркалом" этнической картины мира.

7. Традиционный песенный фольклор как модель мира в процессе осмысления и воссоздания универсальных сущностей бытия являет собой своего рода историософию, отражающую этническую картину мира.

Таким образом, традиционный песенный фольклор, являясь, по сути и содержанию результатом деятельности своего творца – этноса или этнической общности, обосновано признается средством ретрансляции своего культурно-исторического наследия, при этом историософия песенного фольклора становится своеобразной моделью этнической картины мира.

1.5. КОНЦЕПЦИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

В результате анализа и обобщения значительной массы научных, архивных источников по различным научным отраслям, на основе современного теоретико-методологического философско-культурологического базиса была смоделирована авторская концепция этнической картины мира гребенского казачества, которая базируется на сформулированном автором базовом теоретико-методологическом положении о том, что мифология, ритуально-обрядовые представления и песенный фольклор, образуя систему мономифов, архетипов, символов и ментальных ценностей, обеспечивают целостное познание этнической картины мира.

Этническая картина мира гребенского казачества представляет большой интерес, поскольку ее формирование происходило в исторически полиэтничном регионе Северного Кавказа, начиная с X веков. В ней отразились не только восточно-славянские, но и горские, тюркские элементы. Комплексное изучение основных элементов этничес-

кой картины мира гребенцов несомненно может воспрепятствовать распространению в регионе ксенофобских настроений, представлений о собственной исключительности у ряда народов.

В данном контексте фольклорная традиция гребенских казаков, аккумулирующая социально-культурный опыт народа, выступает веским основанием для её изучения и практического использования. Это особенно важно в условиях постепенного стирания этнокультурных традиций. К сожалению, сегодня все реже стали вспоминать о том, что традиционная культура – это не только память о культурно-исторических ценностях своих предков, но это способ сохранить свою национальную идентичность, самобытность, сохранить свое настоящее и будущее.

Для обоснования правомерности авторской концепции была рассмотрена структура этнической картины мира как целостная система взаимодействия различных ее содержательных компонентов, как система знаний и представлений об окружающем человека мире. Изучение этнической картины мира гребенских казаков основано на анализе: концепций культурогенеза и картины мира Г. Гачева, А. Гуревича, С.В. Лурье; концепций классического эволюционизма и неоэволюционизма К.Д. Кавелина, Э. Тайлора; концепций структурного функционализма Б. Малиновского; концепций культурно-исторических типов евразийства Г.В. Вернадского, Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкоого и др. В осмыслении проблемы важную роль сыграли философские теории этноса и этничности Ю.В. Бромлея, Л.Н. Гумилева, С.М. Широкогорова. За основу была принята модель "этнической картины мира" С.В. Лурье, структура которой включает центральную зону, состоящую из систем этнических констант и ценностных доминант. В процессе теоретического осмысления концепта "этнической картины мира" оформились структурные компоненты и определились их сущностные характеристики.

Этнические константы и ценностные доминанты в структуре этнической картины мира образуют ее "центральную зону", в которой этнические константы выполняют функцию психологической адаптации этноса к окружающей природно-социальной среде, а ценностные доминанты объединяют личностно-ценностные характеристики, вырабатывающие менталитет. Сформированная, таким образом, система представляется динамической моделью взаимодействия "образов" и когнитивной схемы, охватывающей этническую картину мира и отражающей взаимоотношения ее структурообразующих элементов. Эти положения явились базовой теоретико-методологической основой в разработке авторской концепции "этнической картины мира гребенских казаков".

В основе выбранной научной проблематики заложены теоретико-методологические положения и концепции о культуре как базовом компоненте этнической картины мира. Культура рассматривается адаптивно-адаптирующим механизмом в сложной взаимосвязи культурно-экологической среды и этноса, человека и его социокультурного пространства, а иначе говоря, "способом универсального адаптивно-адаптирующего воздействия на среду". Это определяло в конечном итоге национальное мировосприятие и мировоззрение человека, а также характеризовало специфику этнической картины мира.

В следующем положении мы исходим из того, что миф, будучи духовной первоосновой этноса, аккумулирует в себе религиозно-мифологические верования и представления, ретранслируется и перевоссоздается через систему архетипов и символов в бытийную форму песенного фольклора. Теоретико-методологической основой в исследовании природы и сущности мифа явились теория всеединства в подходе к мифу как особому пространству духовной сферы человека (А.Ф. Лосева, К. Леви-Стросса, А.Л. Топоркова, М. Элиаде); теория дологического характера первобытного мышления (Л. Леви-Брюля); положения о мифе как эстетической первоосновы народного художественного творчества (Н.Н. Велецкой, А.В. Гура, Д.К. Зеленина, Г.В. Зубко). В результате анализа природы и сущности мифа было подтверждено, что миф как особое пространство духовной сферы человека и выражение глубинных структур человеческой психики определяет все формы деятельности человека, и, таким образом, является основанием любой культурной системы.

Следуя логике научного познания, был осуществлен анализ сущности и специфики песенного фольклора, что позволило сформулировать третье положение авторской концепции о том, что песенный фольклор является системообразующим элементом этнической картины мира. Данное теоретическое положение находит свое обоснование в интерпретации песенного фольклора как модели отражения действительности, формирующейся на основе трех взаимообусловленных уровней бытийности: действия фундаментальных законов Мироздания; области их социокультурного освоения через национально-самобыт-

ное преломление и сферы становления внутри музыкальной смысловыразительности и конструктивности. Вышеизложенные идеи и легли в основу положения авторской концепции о том, что именно песенный фольклор является средством познания этнической картины мира гребенских казаков и, по сути, ее отражением.

Чем это подтверждается? А тем, что, накапливая в своем содержании продукт и особую специфику жизнедеятельности и творчески перерабатывая религиозно-мифологические верования и представления, традиционный песенный фольклор содержит совокупность духовно-нравственных мировоззренческих установок, способствует формированию и ретрансляции ментальных характеристик, а через систему архетипов и символов отражает специфику мифологического мышления.

Таким образом, на основе теоретико-методологического анализа было доказано, что мифология, ритуально-обрядовые традиции и песенный фольклор, находясь в целостной взаимосвязи между собой, образуют в сознании человека систему архетипов, символов и ментальных ценностей, составляющих первооснову этнической картины мира.

В подтверждение антропологической парадигмы культурогенеза гребенского казачества были исследованы процессы его этногенеза в исторической ретроспективе. Анализ обширных исторических, археологических и этнографических источников позволил определить "гребенское ядро", исследовать историческую эволюцию гребенского субэтноса, и в итоге обосновать антропологическую парадигму культурогенеза гребенского казачества. В обосновании данного положения мы опирались на теории и концепции зарождения терско-гребенского казачества И.В. Бентковского, А.В. Гадло, А.А. Гордеева, Л.Н. Гумилева, Н.Н. Великой, В.Б. Виноградова, Л.Б. Заседателевой и др.

В подтверждение автохтонного происхождения гребенского казачества можно заключить, что его этногенез протекал во взаимодействии славянских племен с различными кочевыми и полукочевыми степными и горскими племенами на исторически традиционных для казачества территориях, и восходит к славянским поселенцам на Тереке и Прикаспии, начиная с X века. Предпосылки и само зарождение гребенского казачества происходили именно в тот период, когда закладывались основы жизнедеятельности всех народов, осваивающих

Северный Кавказ. В процессе тесного взаимодействия древних славян с соседними горскими и тюркскими племенами и было заложено "генетическое ядро" гребенского казачества. Считая казачество коренным народом Северного Кавказа, мы не отрицаем участия многочисленных миграционных "волн" в его формировании и развитии. И в этой связи этапы эволюционного становления гребенского субэтноса можно разделить на автохтонный и миграционный.

На автохтонной гипотезе происхождения "гребенского ядра" основывается и антропологическая парадигма культурогенеза гребенского казачества, которая подтверждается эволюционными процессами и характеризуется генотипической специфичностью гребенских казаков, особенностью их расселения, отношением к воинской службе, хозяйственно-культурным типом и образом жизни. Анализ культурогенеза гребенского казачества позволил выявить, в свою очередь, факторы его эволюционирования, которые характеризуются миграционными, ассимиляционными, бракородственными и иными процессами. Было определено также, что процесс становления и развития культурогенеза гребенского субэтноса сопровождался различными фазами его жизнедеятельности и осуществлялся в несколько этапов: автохтонный, миграционный, беглоподданический и регрессивный.

Глава 2

ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОСОЗНАНИЯ ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ

2.1. СПЕЦИФИКА ОБРАЗА ЖИЗНИ КАЗАКОВ В СИСТЕМЕ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ

Поскольку образ жизни и хозяйственно-культурный тип образуют в совокупности особую систему жизнеобеспечения этнического сообщества, то исследование этой системы позволит нам выявить факторы, влияющие на формирование этносознания гребенских казаков, что и определяет наши задачи в данном разделе.

В качестве факторов влияния на формирование этносознания гребенских казаков будут рассмотрены: образ жизни и специфика хозяйственно-культурного типа гребенских казаков, формирование их семейно-религиозных традиций и адаптация к полиэтнической среде обитания, которые в свою очередь, складывались в процессе освоения и "вживания" в культурный ландшафт Северного Кавказа.

Важнейшим компонентом культуры любого этноса является культура жизнеобеспечения. Весь цикл физического освоения людьми природной среды – производство, распределение и потребление материальных благ совершается в определенных социально-организационных формах. Социально-технологический комплекс культуры включает в себя средства обеспечения того или иного способа внутренней организации общественной жизни.

Культура является основным механизмом, посредством которого человеческие коллективы адаптируются к окружающей среде. В культуре содержатся такие модели поведения, следование которым дает возможность добывать себе пропитание, строить жилища, изготавливать одежду наиболее рациональным для имеющихся географических и климатических условий образом. Эти поведенческие модели, переходя в процессе социализации из поколения в поколение, непосредственным образом связаны с процессом жизнеобеспечения этноса и являются адаптирующим механизмом и средством взаимодействия человеческого общества с окружающей средой. Именно в процессе культурообразующего адаптивно-адаптирующего взаимодействия человеческого общества с окружающей средой вырабатывается национальный стериотип мышления и формируется этническое сознание, которое лежит в основе любой деятельности, и в том числе творческого деятельностного процесса, под которым понимается, в частности, народное художественное творчество [1].

Предпосылки и само зарождение гребенского казачества происходили именно в тот период, когда закладывались основы жизнедеятельности всех народов, осваивающих Северный Кавказ, начиная с эпохи Средневековья и позднее. В этой связи этапы эволюционного становления гребенского субэтноса можно условно разделить на автохтонный и миграционный.

Казачество на Северном Кавказе формировалось в процессе взаимодействия различных племен на обширных южных границах России и было изначально полиэтничным. В процесс формирования гребенских казаков были включены ираноязычные, тюркские, северо-кавказские и славянские группы населения. В результате многовековой ассимиляции была утверждена восточнославянская этническая доминанта.

Происхождение гребенских казаков выстраивается в определенном этногенетическом порядке: "гребенское ядро" на Северном Кавказе начало формироваться с X века в процессе поликультурного взаимодействия славян с горскими и тюркскими соседними этносами и последующего пребывания славянских групп на Тереке из различных древнерусских княжеств и областей: новгородской, рязанской, донской и др.

Этногенез гребенского казачества протекал во взаимодействии славянских племен с различными кочевыми и полукочевыми степными и горскими племенами на исторически традиционных для казаче-

ства территориях, а процесс дальнейшего укрепления и оформления казачества в особое военное социокультурное сообщество проходил при тесном взаимодействии с российским государством.

На процесс этногенеза гребенского казачества в различной степени влияли миграционные, ассимиляционные, бракородственные, беглоподданические факторы, которые способствовали формированию этногенотипической специфики гребенцов; особенностям их расселения, жизнедеятельности и выработке особых отношений к военной службе [2].

Суммируя различные научные точки зрения, можно заключить, что образ жизни – это специфическая жизнедеятельность людей, которая определяется социокультурными нормами, образами и стереотипами деятельности, поведения и общения; механизмами социального контроля, отвечающими уровню образа жизни; содержанием жизнедеятельности людей; содержанием доступной людям культурной информации; побудительными стимулами и механизмами деятельности и поведения.

На образ жизни, формирование особого хозяйственно-культурного типа в огромном степени повлиял процесс полиэтнического, поликультурного взаимодействия казаков и горцев, что не могло не сказаться на мировосприятии казаков, менталитете и формировании их этнического сознания.

Образ жизни, хозяйственно-культурный тип и традиционное жилище гребенцов на Тереке формировались под влиянием ряда факторов: экономический, учитывающий военизированный быт и уклад жизни казачьих станиц и городков в их упрощенном архаичном, походном варианте; исторический, соответствующий тем видам и формам, которые бытовали в районах транзитного центра и на Тереке к середине XVI в.; этнический, сложившийся в результате мновекового взаимодействия славянских, тюркских и горских племен и позже восточносвянского населения – переселенцев из различных российских губерний, вынужденных вживаться в полиэтническую среду обитания народов Северного Кавказа.

В дореформенный период, несмотря на боевые действия, часть казаков сохраняла в горах кунаков и родственников, знала их язык и обычаи. Экстремальные обстоятельства породили людей, для которых тревоги войны и опасности воспитали в них защитников отечества. Казаки были профессионалами в военном искусстве. Конфликт,

в который они вовлекались, являлся своеобразной формой межэтнического контакта и взаимодействия. В ходе него происходило сопоставление-противопоставление по ряду направлений (ХКТ, языковая, конфессиональная принадлежность, стадиальный уровень), при этом выявлялись многие общие черты материальной и духовной культуры.

Специфический быт гребенцов, условия, в которых проходило заселение, безусловно, отразились, прежде всего, на форме их поселений, окруженных частоколом, оборонительными валами и рвами, внутри которых располагались курени-землянки. Для своих поселений казаки выбирали наиболее подходящие по стратегическим соображениям места, используя различные естественные преграды – речные мысы, острова, крутые берега, защищенные оврагами и болотами". Гребенцы имели обыкновение селиться на притеречных холмах, возвышенных местах – гребнях.

В районах, находящихся в непосредственной близости к месту военных действий, строились осторожки-станицы, которые выполняли оборонительные функции. Селения окружались глубоким рвом и земляным валом, обсаженным колючим кустарником. А.В. Арциховский, описывая самостоятельно возникшие гребенские острожки, укрепленные станицы-зимники, обратил внимание на их устройство и планировку, которые имели много общего с сечевыми укрепленными лагерями и городками запорожских казаков, "восходя конструктивными особенностями, принципами оборонительной фортификации и планировки к общему прототипу: славянским и древнерусским укрепленным поселениям (городищам) VI – XIII вв., хорошо известным по археологическим материалам" [3].

В этнографических материалах сохранились описания первых жилищ казаков, которые строились с учетом естественно-географической среды, природно-климатических условий и образа жизни. Наиболее распространенной формой жилища казаков были землянки или полуземлянки-зимники. [4]

По различным описаниям такие же жилища-полуземлянки были обнаружены на обширных территориях лесостепной зоны Восточной Европы, по левобережью Днепра, по берегам Оки и Дона. Подобные строения продолжали бытовать даже в конце XIX – начале XX веков на хуторах, при лесных делянках, у пастухов на Дону и на Тереке .

Совершенно очевидно, что землянка и полуземлянка как нельзя лучше отвечали природным условиям и военизированному быту каза-

чьих лагерей-станиц, поэтому они стали универсальными видами жилищ старейших казачьих обществ.

Таким образом, на жилища первопоселенцев на Тереке, прежде всего, оказывали влияние исторические условия жизни, иноэтническое окружение и, безусловно, культурный ландшафт, поскольку жилище в большей степени, чем другие элементы материальной культуры, зависит от природных условий, с которыми часто связаны и материал, и техника, и его форма. Под действием такого сложного переплетения и взаимовлияния самых различных факторов и складывались виды жилища и формы поселений гребенских казаков не только в ранние, но и в последующие периоды обоснования на Тереке. [5]

Со временем на смену землянкам на Тереке пришли турлучные постройки, а еще позже саманные жилища. Получившие распространение на Тереке турлучные постройки (плетневые или столбняковые), применяемые еще древними славянами Сумской, Курской и Воронежской областей, использовались также и у кавказских народов. Их популярность объяснялась дешевизной, доступностью материалов и простотой в строительстве (плетни из кустарников и набивные из глины стены) [6].

По мере перехода к прочной и длительной оседлости основным типом жилища становится срубное. Это объясняется тем, что масса переселенцев на Терек шла из нечерноземной России и Дона, где подобные постройки доминировали. Традиции деревянного домостроения поддерживались и правительством, которое уже в XVI в. приступило к возведению деревянных городков на Тереке. Развитию деревянного зодчества способствовало и наличие в предгорной зоне Северного Кавказа, по берегам Терека лесов, где были представлены дуб, сосна, граб, акация, тополь и др. Заготовка материалов и строительство (в зависимости от имущественного и социального положения) осуществлялись как самостоятельно (с привлечением традиционных помочей), так и профессиональными рубщиками и плотниками [7].

Позже, в связи с вырубкой притеречных лесов и дороговизной брёвен, их стали распиливать и круглыми боками помещать на наружную сторону, что, по-прежнему, придавало постройке великорусский вид. Пол и потолок таких жилищ были деревянными. Дома завершала крыша из соломы, камыша, тёса, драни с резным коньком. До XX века в Притеречье преобладала четырехскатная крыша, затем в восточных

районах получила распространение двускатная. На улицу выходила длинная сторона дома с резными окнами [8].

В конце XIX века происходят изменения в конструкции и материале жилищ, которые коснулись, в основном, зажиточных казаков. Улучшается техника строительства за счёт приглашённых профессиональных строителей. Дома возводятся на каменном или бетонном фундаментах, крыши покрываются черепицей и железом, стеклятся террасы, увеличивается полезная площадь, появляются двухэтажные дома, меняется их интерьер.

По мере того, как возводились новые жилища, старые превращались в хозяйственные строения, летние кухни и пр. У казаков-старожилов, хотя срубные постройки и считались обязательными, но в них жили лишь летом, хранили скарб, принимали гостей, находились в дни праздников, похорон, свадеб. Сооружая срубы, гребенцы отдавали дань традиции, но в природных условиях Притеречья бревенчатые жилища продувались, требовали много топлива, которого здесь в достаточном количестве не было. Всё это привело к тому, что во дворах стали сооружать так называемые сакли-хаты – длинные низкие турлучные или саманные строения, большей частью без фундамента, с плоской крышей и печью, где зимой проживала вся семья. Сакли были одно– или двухкамерными. Пол и стены обмазывали глиной. Саманные жилища сооружались, скорее всего, под влиянием украинских переселенцев.

Убранство казачьих домов определялось современником как "смесь русских основ с азиатскими" [9]. В дореволюционных изданиях подробно описано внутреннее убранство жилищ [10]. С жилищем был связан целый комплекс определенных представлений и обрядов, которые должны были помочь в создании идеального во всех отношениях дома, спасающего не только от стужи, дождя и зноя, но и от "нечистых" сил.

В пореформенный период во внутреннее убранство жилищ проникали городские вещи: стулья, шкафы, зеркала, ковры, кровати и прочие, что, соответственно, привело к потери своего неповторимого колорита. В быт входила медная, чугунная, железная и глиняная посуда, что постепенно придавало домам урбанизированные черты современного жилища.

В постройках гребенских казаков, таким образом, нашли отражение русские, украинские и кавказские элементы. Местные кавказс-

кие традиции, оказали влияние на способ выделки турлука, на внутреннее убранство дома и на возведение высоких глухих заборов.

Таким образом, в строительстве жилищ, их внутреннем убранстве, одежде гребенских казаков нашли отражение как славянские, так и тюркские, горские традиции. Естественные изменения жилищного строительства от землянок до срубных и саманных построек и появления внутреннего жилого убранства естественно повлияло и на мировосприятие казаков.

Казачество имело и ярковыраженные особенности в системе жизнеобеспечения и хозяйственно-культурного типа, которые на протяжении веков, безусловно, менялись. Предания полны сведений о том, что самым древним промыслом казаков было "молодечество", когда казаки на заре своего зарождения контролировали переправы, дороги, взимая дань. В исторических источниках остались описания их бесстрашных путешествий "в стругах" и "досчатниках" по речным и морским просторам. Поэтому корабельная тематика пронизывает песенный фольклор гребенцов. Особым почитанием у гребенцов был Николай Чудотворец – покровитель водной стихии, хранитель и помощник на "водах".

Хозяйственная деятельность казаков базировалась в основном на присваивающих отраслях: рыболовстве, охоте и собирательстве. Кроме того, они занимались разведением рогатого скота, изготовлением вина из дикого винограда. Казаки приезжали к кабардинцам и кумыкам за хлебом, меняя его на рыбу и икру, для той же мены в станицы прибывали и чеченцы.

Поскольку культурный ландшафт оказывал опосредованное влияние на выбор места жительства через хозяйственную деятельность, то, по-видимому, именно занятия рыболовством и охотой в немалой степени определили особенности расселения казаков по рекам. К середине XVII века значительная часть гребенского войска вынуждена была перебраться на левобережье Терека [12].

Гребенские казаки-старожилы поначалу не выращивали картофель и некоторые другие сельскохозяйственные культуры. Они разводили пчел, сады и виноградники, пасли стада и табуны. Очень рано здесь стало развиваться виноделие, шелководство и добыча дикорастущей марены, в то время ценного растения, корни которого содержали красящие вещества.

Казаки довольно долго сохраняли свои традиционные хозяйственные занятия (виноградарство, виноделие, огородничество, бахчеводство и шелководство). До конца Х1Х века продолжали сохранять свою популярность рыболовство и охота. Традиционная кухня гребенцов включала многочисленные блюда из рыбы и дичи.

Л.Н. Толстой, описывая быт гребенцов, отмечал, что казак большую часть времени проводит на кордонах, в походах, на охоте или рыбной ловле. И не случайно главными чертами характера гребенцов Л.Н. Толстой считал "любовь к свободе, праздности, грабежу и войне" [13].

Следует подчеркнуть, что определенные ХКТ нельзя рассматривать лишь как приспособление к географической среде, следует учитывать и социально-политические факторы, и окружающую полиэтническую среду.

На образ жизни, характер ранних казачьих обществ, формирование особого хозяйственно-культурного типа, особой военной психологии повлиял процесс полиэтнического, поликультурного взаимодействия казаков и горцев. В.А. Потто, характеризуя взаимоотношения гребенских казаков с горскими народами, писал: "Поселившись по берегам Сунжи и Терека, казаки не затрагивали политических и хозяйственных интересов горских народов, и при наличии социально-классовой общности создавались благоприятные условия для развития дружественных связей…, казаки, несмотря на свой относительно высокий уровень культурного развития, переняли у горцев частично обработку земли, научились выращивать огородные культуры, ранее неизвестные им, изменили одежду и с легкостью расстались с тяжелой русской телегой, заменив ее поворотливой двухколесной арбой" [14]. Я.В. Чеснов, исследуя социально-экономические и природные условия возникновения ХКТ, заметил: "В формировании не земледельческих миллитарных казачьих обществ на Юге России сыграли свою роль процессы дивергенции некогда единого славянского массива, что было характерно для феодальной раздробленности и последующих катаклизмов" [15]. Проводя исторические параллели с татаро-монгольским периодом, А.А. Шенников отметил, что "татаро-монгольское нашествие отнюдь не уничтожило население южнорусских степей, но в его жизни произошли качественные хозяйственно-культурные преобразования…" [16]. А.А. Гордеев в связи с этим, писал: "В то время, когда казачьи поселения привыкали и привязывались к землям, на которых они были расселены, происходило приспособление к услови-

ям службы и вырабатывалось исключительно военная психология" [17]. Нельзя не согласиться и с Я.В. Чесновым о том, что "усиление военных черт было необходимостью, условием выживания, также как и переход к присваивающей в целом экономике" [18]. Обращает на себя внимание научная полемика Н.Н. Великой, где она говорит: "Представления о русскоязычных казаках юга России, как кочевниках или полукочевниках, в жизни которых скотоводство играло определяющую роль, не выдерживает критики" [19]. М.А. Караулов отмечал, что "...кочевники Дикого поля и в период позднего средневековья сохраняли военизированный быт и организацию. Поэтому не случайно, что у казаков под влиянием тюркско-монгольской среды шло формирование военно-социальных структур, и неземледельческие занятия выступили на первый план" [20].

Казачество на юге России зародилось задолго до татаро-монгольского нашествия в результате полиэтнического и поликультурного взаимодействия. Процесс развития военно-социальных структур казаков значительно активизировался в татаро-монгольской среде, при этом военно-промысловый хозяйственно-культурный тип продолжал оставаться основным способом жизнедеятельности, поскольку именно он обеспечивал существование казаков в вольный период.

Переход к иному ХКТ мог происходить под влиянием соседних этносов (казаков-половцев, казакующих ногайцев, тюркоязычной казацкой орды) и экстремальных условий (монгольское нашествие, разгром севернорусских земель московскими князьями). Этнизированный военно-промысловый ХКТ стал "главным фактором идентификации членов казачьих социоров" и их консолидации [21]. Практически всеми казаковедами отмечается, что казачество пополнялось теми, кто принимал его образ жизнедеятельности и культурные традиции. Кроме того, все прибывшие в качестве обязательного условия должны были принимать крещение, осваивать русскую речь и культуру.

Наряду с открытостью казачьего социора на определенном этапе произошло и эндогамное его "замыкание", переход к которому стимулировала не только иноэтничная обстановка, но и утверждение у соседей гребенцов ислама. Эндогамия усилилась и в связи с переходом их к полной оседлости на левобережье Терека, сохранением старообрядчества и миграционной политикой правительства. В конце XVIII – XIX вв. межэтнические браки становятся уже редкостью [22].

В вольный период консолидирующими и этнообразующими факторами гребенцов, повлиявшими на формирование их этносознания явились: специфика культурного ландшафта, включая представления об общности происхождения и территории обитания; доминирование особого военно-промыслового хозяйственно-культурного типа, где военная добыча, военный промысел, военные действия, а также охотничий и рыбный промыслы являлись основным доходом и способом жизнеобеспечения казаков; старообрядческая основа религиозных традиций; факторы межэтнических, межкультурных коммуникаций, включая бракородственные, куначеские и другие отношения. Важно обратить внимание на то, что средства потребления, добытые на войне, охоте и рыбной ловле существовали в хозяйстве восточнославянского населения издревле и всегда, однако у казаков поменялось их значение: из подсобных – они превратились в главные. Важно и то, что такой характер занятости казаков определялся "социально-общественной средой, не контролируемой государством и допускавшей постоянные военные столкновения, в которых выживали наиболее приспособленные к подобной обстановке социоры" [23].

Таким образом, у гребенцов в вольный период сложился особый военно-промысловый хозяйственно-культурный тип, который считается основой казачьих социоров, поскольку именно военно-промысловый ХКТ обеспечивал жизнедеятельность казаков в вольный период.

2.2. СПЕЦИФИКА СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ

Исследование социокультурного пространства гребенских казаков позволит наиболее емко и объективно выявить специфичность их пространственно-временных представлений, являющихся важнейшим компонентом их этносознания. Социокультурное пространство, как известно, является пространственно-временной характеристикой культуры определенного географического района. Специфичность культурного пространства характеризуется множеством аспектов: территориальный, географический, этнический, социальный, временной и семантический, которая, в свою очередь, определяется региональ-

ными особенностями и компонентами [24]. Особенностью и специфичностью социокультурного пространства гребенцов являются территориально-географический и социально-этнические аспекты, поскольку исторически культурное пространство гребенцов оформлялось в тесном взаимодействии с множеством "культурных полей" различных автохтонных этносов, объединенных едиными географическими, территориальными, природно-климатическими условиями жизнедеятельности.

В концепте социокультурного пространства выделяется специфичность культурного ландшафта и пространственно-временных представлений гребенцов.

В истории автохтонного происхождения гребенского казачества, мы берем за основу средневековый период, когда складывалось его мировосприятие, миропредставление и этносознание. Этот период можно считать наиболее стабильным.

С VIII – X вв. (значимый в истории Древней Руси как период формирования русского народа и становления русской государственности), культура Руси продолжала оставаться языческой. Хотя официально христианство было утверждено на Руси в конце X века, однако его распространение началось гораздо раньше. Поэтому язычество и его культурные традиции находились в сложном взаимодействии с христианством. Христианское содержание проникало в художественную культуру языческой Руси и, соответственно, это относится, прежде всего, к эпосу, поскольку "население южной Руси Киевской, где и был создан героический эпос, начало приобщаться к христианству за 120 лет до официального крещения" [25].

Достаточно убедительным считается, что само понятие "пространство" в каждой этнокультурной традиции имеет свое звучание и смысловую нагрузку" [26]. По выражению О. Шпенглер, "каждой из великих культур присущ свой тайный язык мирочувствования, выраженный в пространственных образах" [27]. Русская пространственная традиция, безусловно, многомерна и полифонична. Такая специфика русского пространства связана, по мысли Г. Гачева, с необходимостью "мыслить более живым, родным и конкретным вместилищем жизни живой, а не просто пустотой для неорганического бытия тел" [28]. Для русского человека характерные черты ландшафта – основные стихии русской природы – лес и степь, были ареной трудовой деятельности и колыбелью

русского человека, и поэтому имели не только утилитарное, но и нравственное, религиозно-эстетическое значение.

Характеризуя особенность русского ландшафта, исследователи всегда отмечали обширность пространства. Она-то и помогала русскому человеку утвердиться, при необходимости относительно свободно изменить место жительства и расширить, таким образом, ареал обитания. Для казаков понятие пространства, с одной стороны, коррелирует с волей, свободой и обширностью пространства, а с другой – тесно связано с его ограничением (сужение территориального пространства до охраны станичного стана). При этом пространство мыслилось в форме замкнутой линии, образуя кольцевую форму, а в центре круга человек помещал свой род и племя. Замкнутое пространство в форме круга оценивалось эстетически положительно и становилось формальным средством художественной культуры, приобретая положительное символическое значение [29].

Среда обитания казаков – открытые пространства, и Л.Н. Гумилев в своей теории развития этноса подчеркивал неразрывность взаимосвязей этноса с родным для него ландшафтом, которые и определяют этнические особенности общности и способы ее хозяйственной деятельности. Для гребенских казаков это лесостепная полоса, прилегающая к долинам Терека и Прикаспия и горный ландшафт. Природно-климатические условия и специфика географического ландшафта Северного Кавказа не могли не отразиться на формировании этнической картины мира терско-гребенского казачества. Во-первых, сам образ жизни казаков, сопряженный с опасностями, риском и сложными военно-полевыми условиями жизнедеятельности формировал деятельного, решительного человека, способного постоять за свою честь, веру и Отечество. Во-вторых, покрытые зарослями долины реки Терека, острова, плавни, болота, лесо-степной и горный ландшафт создавали благоприятные условия для жизнедеятельности казаков, определяя их хозяйственный уклад (военный и рыбный промысел, охота), и одновременно являлись естественным укрытием от нападений. Соседство воинственных племен вынуждало казаков входить с ними в определенные взаимоотношения: экономические, товаро-обменные, куначеские и родственные, которые естественно повлияли на устройство бытовых условий, семейно-бытовых отношений, ритуально-обрядовых традиций, сказались на менталитете и чисто антропологических характеристиках казаков. Во всем комплексе их культуры, включая пись-

менные источники, культурный ландшафт гребенских казаков представлен в образе реки Терека, моря, степи-поля и Кавказских гор.

Специфику восприятия пространства невозможно рассматривать без осмысления таких категорий, как микрокосмос и макрокосмос. Аналогия микрокосмоса и макрокосмоса лежит в самом фундаменте средневековой символики, поскольку природа понималась как зеркало, в котором человек может созерцать образ Божий [30]. Многократно предпринимаемые попытки наглядно воплотить идею макро– и микрокосмоса нашли свое отражение, в том числе, и в различных формах народного творчества [31].

Символика мандалы лежит и в основе песенного фольклора казаков. Ни одна из песен не начинается вне характеристики пространства и времени. В народной художественной культуре утверждалось космическое значение нравственных ценностей и, прежде всего, добра. Вера в победу над злом, оптимистически языческий взгляд на мир нашли свое отражение в выдающихся памятниках культуры языческой Руси и песенном фольклоре гребенцов. Культура как "вторая природа", творимая людьми в процессе их общественной практики, в огромной степени обусловливалось отношением человека к природе.

Люди языческой Руси считали, что в мире существуют универсальные пространственные связи: все связано в природе, на небе и земле. А человек связан с природой и включен в эти связи, которые управляют человеком как внешняя сила. Всякое явление становилось понятным только через сближение с человеком. Это отражалось и в образном строе языка песенного фольклора гребенцов: солнце "восходит" или "садится", буря "воет", ветер "свистит". А. Гуревич отмечает: "зависимость людей от природы ощущалась ими настолько сильно, что создаваемый ими образ мира включал многие черты, свидетельствовавшие о недееспособности человека четко отделить себя от природного окружения, а связь человека с природой была неотъемлемой чертой его сознания" [32]. Будучи органической частью мира, подчиняясь природным ритмам, человек еще не мог взглянуть на природу со стороны. По замечанию А. Гуревича, "в поэзии варваров явления природы (море, скалы, рыбы, звери, птицы) являлись активными действующими силами и равноценными участниками мировой драмы наравне с фантастическими существами, божествами и, наконец, с сопричастным им всем человеком" [33].

Не отрицая значительной роли социально-экономических факторов в формировании национальной ментальности, полагаем, что не только они явились определяющими в формировании этнического сознания и ментальности гребенских казаков, поскольку экономическая составляющая является производной от специфики хозяйственно-культурного типа, природно-хозяйственной деятельности конкретной этнической группы. По этим причинам среди множества факторов, влияющих на формирование этнического сознания и национальной ментальности, называются культурные природно-ландшафтные.

Теоретические выводы Л.Н. Гумилёва позволяют нам рассматривать концепты культурного ландшафта как системный комплекс, воплотившийся через архетипическую систему музыкально-поэтических образов в фольклорном сознании казаков и повлиявший, таким образом, на формирование их этнического сознания [34]. Итак, историческая судьба изучаемой народности является результатом его хозяйственной деятельности и непосредственно связана с динамическим состоянием природного ландшафта. Сочетание исторических и археологических материалов позволяет судить о характере данного вмещающего ландшафта в изучаемую эпоху и, следовательно, о направлении его изменений [35]. Все это позволяет говорить о влиянии культурного ландшафта как среды жизнедеятельности на мировосприятие гребенцов, воплотившееся через архетипическую систему музыкально-поэтических образов в их фольклорном сознании.

Во всем комплексе их культуры, включая песенный фольклор, специфичность культурного ландшафта гребенских казаков представлена образами рек Терека, Сунжи, Малки, моря Хвалынского, величественных Кавказских гор, широких степей, обширных притеречных долин. Специфика географического ландшафта Северного Кавказа не могла не отразиться на формировании этнического сознания терско-гребенского казачества. Во-первых, сам образ жизни казаков, сопряженный с опасностями, риском и сложными военно-полевыми условиями жизнедеятельности, формировал деятельного, решительного человека, способного постоять за свою честь, веру и Отечество. Во-вторых, покрытые зарослями долины реки Терека, острова, плавни, болота, лесостепной и горный ландшафт создавали благоприятные условия для жизнедеятельности казаков, определяя их хозяйственный уклад (военный и рыбный промысел, охота), и одновременно являлись естественным укрытием от нападений. Соседство воинственных

племен вынуждало казаков входить с ними в определенные взаимоотношения: экономические, товаро-обменные, куначеские и родственные, которые естественно повлияли на устройство бытовых условий, семейно-бытовых отношений, ритуально-обрядовых традиций, сказались на менталитете и чисто антропологических характеристиках казаков.

Речной фактор оказал, безусловно, огромное влияние на формирование этнической картины мира и менталитета казаков, поскольку вода и река являются древнейшими архетипами, повлиявшими на становление национальных картин мира.

Таким образом, для гребенских казаков социокультурное пространство характеризуется, прежде всего, специфичностью культурного ландшафта, включающего величественные Кавказские горы, широкие степи, реки Сунжа, Терек, Малка, обширные речные притеречные долины, красивые предгорные луга, которые имеют для казаков глубокий сакрально-мифологический одухотворенный смысл. Казаки верили, что в мире все подчинено и находится в универсальных пространственно-временных взаимосвязях. Все связано в природе, на небе и земле, считали они, а человек связан с природой и включен в эти связи, которые управляют человеком как внешняя сила. На этой основе природа очеловечивалась в поэтической форме и всякое явление становилось понятным только через сближение человека с природой. Это и нашло особое отражение в образном строе языка песенного фольклора гребенцов.

2.3. ЭТНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР

Процесс многовекового этногенеза гребенского казачества ярко запечатлелся, прежде всего, в духовно-материальной культуре, в которой переплелись этнокультурные черты различных славянских, тюркских, горских племен и поздних русских переселенцев на Северный Кавказ. Многовековая контактность сказалась не только на характере материальной и духовной культуры, но проявилась на антропогенотипическом своеобразии гребенцов и их этносознании.

Формирование этносознания гребенских казаков проходило в вольный период и облегчалось при этом удалением от метрополии и наличием не славянского и не христианского окружения. Формирование этнического самосознания не заняло у гребенцов большого исторического периода и в этом сыграли свою роль экстремальные условия, в которых находились ранние казачьи социоры. При том, что имели место и вооруженные конфликты с горцами, с ними были установлены не только тесные взаимовыгодные отношения, но и особые куначеские и бракородственные контакты. Однако именно язык, вера, иноэтничное окружение, а также специфический военно-промысловый хозяйственно-культурный тип (далее – ХКТ) помогли гребенцам не ассимилироваться и устоять в иноэтничной среде [36].

С.П. Толстов считал важнейшей задачей любого этногенетического исследования определение того узлового исторического момента ("критической точки", "перерыва непрерывности", "кульминации"), когда территориально-социальное объединение превращается в этническое [37]. Историческим "моментом" для гребенского казачества стал, по-видимому, XV век, на протяжении которого шло активное формирование новых черт культуры, приведших к трансформации самосознания и появлению общего самоназвания – этнонима.

Как уже отмечалось, регион первоначального освоения был достаточно велик и не исключал "кочевания" казачьих групп. Судя по картам и историческим источникам, непосредственно перед выходом на левый берег Терека, казаки проживали в бассейне реки Сунжи [38].

Практически во всех исторических источниках указывается, что гребенское казачество пополнялось не только за счет естественного прироста, но и постоянного притока различных социальных и этнографических групп русского населения: беглых стрельцов, "воровских" людей С. Разина, выходцев из Переяславля-Залесского, Тулы, Новгорода, казаков-староверов с Дона, которые после каждого разгрома восстаний стекались на Терек, находили там свободу и накапливали силы.

Документы XVII века сообщают о донских, запорожских, яицких казаках, которые приходили на Терек на непродолжительное время и курсировали здесь в поисках добычи. Наблюдалось и обратное движение. В 20-30 годах XVII века часть гребенцов бежала на Дон из-за притеснений ногайских и кумыкских владельцев. Но с установлением Российской власти на Тереке беглых людей запрещалось принимать в

казаки, и они находились на положении "беглых". В 1747 году гребенцы сообщали, что при необходимости могут включить в свой состав две тысячи "гулебщиков" [39].

Гребенские городки пополнялись и за счет представителей соседних северокавказских народов, которые по тем или иным причинам становились изгоями (кровная месть, нарушение обычаев и пр.). В гребенских станицах находили убежище ногайцы, "ясыри" кабардинских, брагунских и других владельцев, которые, принимая крещение, вливались в состав гребенцов. В XIX веке многие казачьи роды помнили о своем происхождении: Фроловы – от донцов, Тихоновы – от татар, Рогожины – от калмыков, Егоркины, Титкины и другие – от чеченцев. Гулаевы всегда радушно встречали своих родственников из чеченского тэйпа Гуной Веденского района, помогали им убирать и перевозить хлеб, поддерживали в случае нужды. По разным сведениям, гунойцы бежали к казакам из-за кровной мести или из-за насаждения ислама [40]. О том, что в состав гребенского казачества вошли представители разных народов, свидетельствуют прозвища и фамилии казаков: Аука, Басман, Татаров, Черкесов, Грузинов и др. Гребенцы, как конгломерат местных народов, спаянных русской кровью, представляли собой теперь людей, объединенных общей судьбой.

Малая территория, давление многочисленных соседей позволили установить наибольшее число информационных связей, "уплотнить" внутреннюю среду и ускорить этнообразующие процессы. Деление на своих и чужих выстраивалось по лингвистическим, территориальным, конфессиональным и другим признакам, а постепенные количественные изменения привели к качественным.

Характерной особенностью гребенцов является отчуждение себя от "русских". Гребенцы называли своими предками осетин, черкесов, чеченцев и ногайцев. Хотя среди пополнявших казачество Терека – известны многочисленные выходцы из различных регионов России, казаки-старожилы всячески отрицали какую бы то ни было связь с выходцами из российских регионов. Это объясняется тем, что, с одной стороны, казаки дистанцировали себя от податного населения России и поэтому выводили свою родословную исключительно от иноплеменников, а с другой – признание "российского" источника означало, что подозрения российских властей в том, что казаки принимают русских беглых, справедливо. И поскольку это могло привести лишь к осложнениям с царской властью, казаки упорно замалчивали восточно-славянские корни и подчеркивали свое происхождение от неких вольных людей из горских народов, тем более что, действительно, трудно найти представителей кавказских, тюркских и иных народов, которые бы в той или иной степени не пополняли казачьи общины [41].

Важно, что, как и в случае со старообрядчеством, складывание русского этнического самосознания происходило как раз в тот период, когда предки гребенских казаков находились на Северном Кавказе и стойкого русского самосознания просто еще не могли иметь. Поэтому и не удивительно, что "старые" казачьи группы так упорно противопоставляли себя русским.

Гребенская этнизация сопровождалась появлением представлений о собственной истории и своей прародине, которой считались гребни Северного Кавказа, бассейн реки Сунжи (правого притока Терека). В преданиях гребенцов Сунжа не случайно именуется "Матушкой". Гребенская субэтническая общность оказалась наиболее устойчивой, поскольку вокруг ее среднесевернорусского ядра (с его особым говором, религией и ХКТ) происходила консолидация иных этнических элементов. При этом гребенцы отличались собственным самосознанием, особенностями материально-духовной культуры и диалектом.

Первые казаки-гребенцы на Тереке жили с прочно устоявшимися старообрядческими религиозными традициями, оказавшими огромное влияние на их этносознание. Это еще раз подтверждает древнее автохтонное происхождение гребенцов, поскольку, оказавшись на периферии и за пределами территорий древней Руси, они продолжали исповедовать многие дохристианские верования. Тенденция к обособлению и изоляции от внешнего мира, характерная для разных толков старообрядчества, проявлялась и на Тереке, и гребенские станицы еще долго продолжали оставаться оплотом старообрядчества.

Дореволюционные авторы писали о том, что раскол замкнул гребенское общество и разобщил его с русским народом [42]. Хорошо известно, что в сознании людей XVII – XIX веков понятие "русский" было равнозначно понятию "православный" [43]. На Тереке же такими равнозначными понятиями выступали "старовер" (истинно православный) и "гребенец". Отрицание официального православия приводило и к отрицанию принадлежности к русским. В этом и заключался один из парадоксов, наблюдаемых современниками. Люди, говорящие по-рус-

ски и считающие себя истинными христианами, тем не менее, к русским себя не причисляли.

Старообрядчество способствовало сохранению гребенской субэтнической группы, о чем в своих доношениях сообщали сами казаки. Остальные казачьи группы, позднее появившиеся на Тереке и в значительной степени "оправославленные", тем самым были лишены одного из важнейших этноразделительных признаков и не выступали столь единым монолитом, как казаки-гребенцы [44]. Старообрядчество на Тереке испытало определенное влияние со стороны различных толков "классического раскольничества", старавшегося придать ему дух оппозиционности государственной власти и православной церкви.

Религиозная обстановка на Тереке обострялась и в связи с деятельностью православных священнослужителей, при этом в возникавших конфликтах светская власть неизменно становилась на сторону казаков-старообрядцев [45]. Поскольку казачье старообрядчество не содержало "хулы" на государство и церковь, а двоеперстие не мешало присягать российскому престолу и верно нести службу, то военная функция казачества считалась важнее, и ради ее сохранения правительство шло на уступки, зачастую пересматривая собственные решения [46].

На Тереке при отсутствии духовенства сложились особые формы религиозной деятельности, осуществлявшиеся под руководством наиболее уважаемых и нравственных казаков, передающих свои познания сыновьям. Появление на Тереке миссионеров из старообрядческих центров привело к их признанию в качестве учителей-наставников, и местное старообрядчество стало развиваться по пути беглопоповства.

Несмотря на устойчивость старообрядческих традиций на Тереке (многие старообрядческие церкви существовали даже в годы Советской власти). Однако удельный вес старообрядцев в общей массе казачьего населения неуклонно сокращался, что было вызвано военными действиями и переселенческой политикой царизма. Так, при заселении передовых рубежей (на правобережье Терека в Х1Х в.), где велики были потери от столкновений с горцами, первыми в списки заносились не православные (например, большинство казаков станицы Умахан-Юртовской составляли старообрядцы) [47]. На этот процесс оказывали влияние и меры, предпринимаемые православной церковью по борьбе с расколом, поскольку распространение православия являлось составной частью государственной политики по отношению ко всем казачьим группам.

Переход в православие облегчал развод, так как браки старообрядцев церковь считала не действительными. Выходя замуж, женщины чаще всего изменяли конфессию, поскольку в православных семьях быт был менее суровым. Были и случаи перехода в православие мужчин, которые брали себе новых жен, на что казаки говорили: "Отступнику спасения нет" [48]. В каждом жилище на видном месте висели картины страшного суда, которые должны были остановить "перебежчиков" в иную конфессию.

Религиозные старообрядческие традиции, сложившиеся на основе языческих и христианских представлений в особую религиозно-обрядовую систему, повлияли на специфичность этносознания гребенцов, и можно сказать, определили ее.

Особенностями религиозного сознания казаков можно считать представления о своем назначении – быть защитниками веры и Отечества. Их религиозность тесно переплеталась с воинским долгом, выступала фактором консолидации (казаки – братья не только по оружию, но и по вере). Что очень важно, иноверное окружение способствовало консервации культурно-бытовых особенностей старообрядцев Терека. Новшества входили в обиход с большим трудом и лишь в конце XIX века старообрядцы стали принимать православных у себя, но предоставляли им особую посуду. Ходили и к ним в гости, после чего очищались молитвой у уставщиков. Наиболее приверженными старообрядчеству оставались женщины [49].

Как известно, этническое самосознание не остается неизменным, а меняется в ходе развития этноса. Являясь не только результатом, но и одним из факторов, воздействующим на этнические процессы, оно может обостряться или затухать, быть многостепенным, сочетаться с сословными, расовыми и прочими формами самосознания.

Самосознание гребенцов, как и других этнических общностей, прошло несколько стадий от выделения-противопоставления "мы-они" к осознанию своей этнической принадлежности, общих интересов и ценностей. В этнониме гребенцов отразилось место их исхода и проживания, но и на плоскости они остались "горцами", и в дальнейшем вполне естественно этническое самосознание вместе с особенностями материальной и духовной культуры передавалось каждому новому поколению в ходе воспитания и социализации. Этот процесс облегчался тем, что в местах прежнего проживания "старые" группы казачества уже имели определенный опыт общения с другими народами, в

частности, с тюркскими. Основой этнического образования гребенцов выступили русский язык, содержащий массу слов из северокавказских и тюркских языков, религия (старообрядчество) и полиэтническое взаимодействие. У горцев перенимался опыт ведения войны и хозяйства, взаимоотношений с соседями, многие элементы материальной и духовной культуры.

Таким образом, именно в процессе поликультурного взаимодействия с тюркоязычными и северокавказскими народами и под влиянием многих других факторов в совокупности определялись специфические этнические самобытные признаки казаков, в основе которых – этносознание.

2.4. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ

Образование Терской области и Терского казачьего войска ускорило выработку единого "терского" самосознания. Государственный фактор стал играть мощную консолидирующую роль в XIX веке и особенно в пореформенный период, когда полное подчинение казаков было достигнуто. Определились факторы, способствующие консолидации казачьих групп в этот период, среди которых: территория, закрепленная за Терским войском (важнейшим не просто географическим, но и этническим символом становится река Терек), единая социальная организация, управление, хозяйственная деятельность, русский язык (диалектные особенности, прежде всего, под влиянием школьного образования, уходили в прошлое), распространение православия, а также различные правительственные мероприятия [50].

В начале XVIII века гребенские казаки прочно обосновались на левом берегу Терека. Затем начался новый этап интеграции казачества в систему Российской государственности. Внешнеполитическая угроза (нападения крымцев и их северокавказских союзников, совершавшиеся постоянно) заставила гребенцов вместо прежних небольших городков основывать на левобережье крупные поселения: Червлённый, Шадрин, Курдюков и др. Административно с 1717 года Терское левобережье стало относиться к Астраханской губернии. В правление Петра I в жизни казаков произошли и другие серьезные изменения. В

1721 году Гребенское войско перешло в подчинение Военной коллегии и тем самым было включено в состав вооруженных сил России.

Все большее внимание правительство проявляло к вопросам самообеспечения казаков путем развития у них земледелия, с чем связано размежевание земель. Боевые потери первой половины XIX века привели к тому, что к гребенцам были приписаны выходцы из Центрально- российских и украинских губерний, солдаты, казанские татары, грузины и другие.

Этот период в истории гребенского казачества связан с активным участием Российского государства в политике на Северном Кавказе. Нуждаясь в военной силе, оно укрепляло свои позиции в регионе за счет активного переселения русских из различных губерний России, поэтому оказывало им денежную помощь и различного рода льготы.

Сохраняющаяся международная военно-политическая напряженность в отношениях России с Ираном и Турцией, претендующих на владение Кавказом и Предкавказьем, вынуждала царское правительство укреплять и пополнять терско-гребенское казачество людскими ресурсами. Уже в начале 20-х годов XVIII века на левом берегу Терека проживало 4 тыс. жителей. Поддерживаемый правительством высокий социальный статус у казаков продолжал сохраняться. Это порождало чувство превосходства над другими этническими группами. Принадлежность к казачеству воспринималась как социально-престижная, поскольку казаки по сравнению с крестьянами (мужиками) имели ряд привилегий. Пока шли военные действия их статус среди окружающих народов был достаточно высок.

В первой половине XIX века актуализируется эгоцентрический уровень этнической психологии казаков. В связи с активными боевыми действиями происходит определенный отрыв и противопоставление гребенцов той среде, которая во многом питала, определяла специфические контуры их культуры. "С начала массовой колонизации Северного Кавказа, на Тереке постоянно увеличивается численность населения за счет переселенцев с различных российских губерний" [51].

В связи с широким распространением практики обращения в казачье сословие крестьян-переселенцев из различных российских областей, происходило "размывание" казачьей среды на Тереке. В результате миграционной политики царского правительства казачество "тонуло" в массе пришлого русского населения [52]. Особенностью данного периода является стойкое противопоставление казаков предста-

вителям русского и украинского населения, так называемым "инородцам". Наплыв войск из России, постоянные столкновения из-за женщин породили взаимную неприязнь казаков и солдат.

У Л.Н. Толстого мы находим очень яркие зарисовки, характеризующие отношения солдат к казакам, которые "острят и потешаются над казаками и казачками за то, что они живут совсем не так, как русские" [53]. В другом случае писатель подчеркивает ненависть и даже презрение казака к солдату: "Казак, по влечению, менее ненавидит джигита горца, который убил его брата, чем солдата, который стоит у него, чтобы защищать его станицу, но который закурил табаком его хату, он уважает врага-горца, но презирает чужого для него угнетателя. Собственно русский мужик для казака есть какое-то чуждое, дикое и презренное существо..." [54]. Многие авторы отмечали, что старожилы станиц к не казачьему русскому населению выказывали презрение, считали себя выше и благороднее других, а слово "мужик" употребляли как бранное [55].

Примечательно, что и во второй половине XIX века казаки хорошо владели разговорной речью горских народов и охотно пользовались ею в обиходной речи, демонстрируя, таким образом, свою особость. А порой они намеренно подчеркивали свою приближенность к горцам. Однако процесс огосударствления казаков и все большего обрусения гребенцов продолжался. Об этом сообщал Л.Н. Толстой в своих фольклорных записках со слов старожилов-гребенцов: "Теперь наш народ вырождаться стал; а то мы, отец мой, чистые азиаты были. Вся наша родня чеченская – у кого бабка, у кого тетка чеченка была. Да и то сказать, живем мы в стороне азиатской, по леву сторону степи, ногайцы; по праву Чечня, так мы как на острову живем" [56].

По мере укрепления царской России на Кавказе и в связи с прочным включением региона в состав империи, "островное положение" гребенцов приближалось к завершению. Начиная с 20-х годов XVIII века казачество ограничивается в свободе [57]. В этот же период получает распространение практика принудительного обращения в казачье сословие представителей кавказских и иных народов. Имел место и добровольный переход в казачье сословие кумыков, грузин, цыган и др.

Отношение старожилов к горцам обуславливалось тем, что у гребенцов и северокавказцев были одни и те же ценности: превозносились храбрость и воинская доблесть, использование "татарской" речи, северокавказской одежды, оружия и бытование кавказских обычаев и традиций. Это считалось социально– и этнопрестижным для казаков и долгое время их объединяло.

Наиболее напряженные отношения даже враждебные сохранялись у гребенцов-старообрядцев с православными, и особенно с более поздними переселенцами (крестьянами из различных российских губерний). К ним казаки относились с явным пренебрежением. Это нашло свое отражение и в планировке станиц. Население по религиозному признаку группировалось в отдельных слободах, где каждая группа имела свое культовое здание. Так было в станице Новогладковской, где "старожители-старообрядцы" составляли в конце 70-х годов XIX века 52% населения, "хохлы-православные" – 38% и казанские татары-мусульмане – 9%. [58] После смерти представители разных конфессий, как известно, хоронились на разных кладбищах (для православных, старообрядцев и мусульман).

Хотя прежний военно-промысловый ХКТ у гребенцов не был до конца изжит, однако он претерпел заметные изменения. Российское правительство было заинтересовано в переводе казаков на полное самообеспечение, и поэтому пыталось всеми силами развить у них земледельческий ХКТ. В 1736 году по приказу Кавказского наместника предпринимаются меры по отмежеванию земель. Хлебопашество у гребенцов в документах первой половины XIX века характеризовалось как крайне скудное, не обеспечивавшее минимальных нужд [59]. И только в пореформенный период оно становится одним из главных хозяйственных занятий. Пристальное внимание властей к новым формам хозяйственной деятельности казаков (выделение денег на покупку новых сортов сельскохозяйственных растений, пород скота и т.д.) дало свои результаты. Отмечается, что "по мере того, как сфера прежнего ХКТ сужалась, терялась очень важная этническая черта казачества, то есть происходила его деэтнизация, превращение в особую группу русского сельского земледельческого населения. Тем не менее, военное дело до конца дореволюционного периода еще определяло особенности казачьих групп" [60].

На характер появления новых форм хозяйственной деятельности, бесспорно, повлияли новые социально-политические и хозяйственно-экономические условия. После окончания военных действий на Кавказе (к 60-х годам XIX века) были сокращены сроки воинской службы. Теперь на первый план выступил не воин-герой, а труженик-земледе-

лец. Высоко престижными занятиями по-прежнему продолжали оставаться военное дело, охота, рыболовство, а не престижными – земледелие, ремесло и торговля. Новый ХКТ, основанный на земледелии, внедрялся с большим трудом, поскольку казаки к земледельческому труду не были приучены и считали его низким занятием. От самих казаков можно было услышать: "Не мужики мы сиволапые, чтобы копаться в земле". [61]

В конце XIX века современники отмечали, что земледельческая трудовая мораль в казачьей среде вырабатывалась с большим трудом [62].

По окончанию военных действий на Северо-Восточном Кавказе начались и административные реформы. В 1860 году была создана Терская область с центром во Владикавказе, а в следующем, 1861 году – Терское казачье войско (ТКВ), в состав которого вошел и Гребенской полк. Реформы, проводившиеся как в целом в стране, так и на Тереке, способствовали превращению казаков в особую группу крестьянского земледельческого населения России.

Кардинальные изменения приоритетов и ценностей, когда на первый план выступают "мирные" сферы деятельности, представления о не престижности прежних видов деятельности, постепенно накапливаясь в этот период, в конечном итоге привели к снижению уровня позитивной идентичности и сделали менее стойким этническое самосознание гребенцов. Казаки признавали свое отставание в сфере образования, менялось их отношение к русскому населению, иным становилось, прежде всего, отношение к практическому опыту русского населения в области земледелия.

Некоторые дореволюционные исследователи казачества, считая, что казакам не выдержать конкуренции с крестьянами и иногородними в хозяйственной сфере, справедливо заметили, что казачество впадет в экономическое разорение, утратит свою самобытность и подчинится более сильному русскому элементу [63]. Этому способствовали и перемены в стране. После отмены крепостного права, а затем и подушной подати, крестьяне стали более независимыми, чем казаки, обремененные воинской службой (с обмундированием, конем и оружием за свой счет).

В начале XX века уже ставится вопрос о ликвидации особого отношения казачества к воинской службе, то есть об уравнивании прав в этой сфере с русскими крестьянами.

Несмотря на сильное правительственное давление, направленное на консолидацию и деэтнизацию казачества на Тереке, в рассматриваемый период действовали и объективные факторы, приводившие к унификации казачьей культуры. Кроме социально-политических, миграционных, социально-экономических факторов, влияющих на этносознание гребенцов, отрицательную динамику получила в данный период тенденция к постепенной утрате культурных традиций.

Масштабные изменения произошли в культуре гребенских казаков. В конце XIX века под влиянием так называемой городской культуры материальная и духовная культура нивелируется. Постепенно из обыденной жизни казаков уходит в прошлое их самобытная традиционная культура. Казаки постепенно утрачивали многие самобытные "туземные" черты [64], что выражалось в постепенном забвении языков кавказских народов, многих обычаев и традиций, которые соблюдались лишь представителями старшего поколения, появлении чисто русских обрядов, поговорок, "городских" костюмов и пр. "Обрусению" казаков способствовали усилившиеся миграции "иногородних" и укрепление на Тереке позиций православной церкви. Традиционные празднества, включавшие большой пласт так называемого язычества, подвергались всё большему упрощению. Во всех станицах были открыты светские школы, которые способствовали распространению не только знаний, но и новых ценностей, норм поведения, навыков производительного труда (при школах имелись свои сады и огороды, действовали столярные, токарные и иные мастерские), не считавшегося в прошлом престижным.

В традиционную культуру постепенно проникали черты новой городской культуры: русский литературный язык постепенно вытеснял местный диалект, под влиянием городской культуры изменился материал и конструкция жилищ, их внутреннее убранство, блюда и напитки и др.; менялись формы досуга. Процесс секуляризации культуры набирал силу, и нивелировка казачьей культуры по общероссийским стандартам в начале XX века привела к утрате многих прежних этнокультурных черт [65].

Все эти процессы, находясь в постоянном движении и развитии, обусловили многокомпонентность, двух-трехслойность этносознания гребенских казаков. В советский период ассимиляция в казачьей среде еще больше ускорилась. Как только казачье сословие было ликвиди-

ровано, казаки вместе со своим наименованием, потеряли свою самобытность и многие этнокультурные особенности.

Историю и культуру терско-гребенского казачества можно разделить на три периода, характеризующиеся постепенной сменой образа жизни и хозяйственно-культурного типа казаков: вольный период; период военно-колонизационной политики царского правительства на Кавказе; период мирной жизнедеятельности и окончания военных действий.

В вольный период (до XVIII в.) доминировал военно-промысловый хозяйственный тип, который был главным фактором идентификации членов казачьих социоров. Формирование гребенцов в вольный период сопровождалось бракородственными отношениями казаков с горцами. Это наложило заметный отпечаток не только на внешний облик казачества, но и на его внутренний "психологический портрет": характер и темперамент, передающиеся генетически, и качества, сформированные в процессе жизнедеятельности: мировосприятие, менталитет и т.д.

Во второй период (XVIII – первая половина XIX в.) прежний военно-промысловый ХКТ у гребенцов не был до конца изжит, однако он претерпевает заметные изменения. В результате влияния социально-политических, экономических и культурных факторов происходит перелом в этносознании гребенцов.

В третий период (вторая половина XIX – начало XX в.) происходит дальнейшее сужение прежнего ХКТ, постепенная деэтнизация казачества и превращение в особую группу русского сельского земледельческого населения, теряется специфическая черта казачества. Пореформенный период характеризуется также сменой этнического состава казачьих обществ в направлении увеличения восточно-славянского этнического элемента.

Таким образом, на формирование этносознания гребенцов значительное влияние оказали образ жизни и хозяйственно-культурный тип, которые, образуя систему жизнеобеспечения казачества, в свою очередь, находились под воздействием этнорелигиозного,политического, социально-экономического факторов.

2.5. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЙ

Длительная изоляция гребенцов от "метрополии", тесные контакты с другими народами, особый ХКТ привели к появлению массы несхожих культурных черт. Отсутствие книг и летописей делало особенно значимой мудрость стариков, которые передавали культурно-исторические ценности и информацию напрямую и посредством фольклора молодому поколению.

В дореформенный период, несмотря на боевые действия, часть казаков сохраняла в горах кунаков и родственников, знала их язык и обычаи. Конфликт, в который они были вовлечены, являлся своеобразной формой межэтнического контакта и взаимодействия. В ходе него происходило сопоставление-противопоставление по ряду направлений (ХКТ, языковая, конфессиональная принадлежность, стадиальный уровень), при этом выявлялись многие общие черты материальной и духовной культуры. В условиях противостояния, некоторые из казаков колебались между двумя культурами, демонстрируя признаки маргинальной этнической идентичности. Из истории гребенских казаков можно привести не единственный случай перехода казаков к горцам. К примеру, известное "Дело Атарщикова" повествует нам о том, как отданный в кумыкский аул на аталычество Семен Атарщиков, настолько сроднился с бытом, нравами и обычаями горцев, что во время военных действий в 40-х годах XIX века дважды бежал в горы. Во второй раз он принял мусульманство, женился на дочери закубанского ногайского узденя и стал принимать участие в сражениях на стороне горцев [66]. М.О. Косвен назвал все эти случаи звеньями одной цепи [67], с чем нельзя не согласиться. Г.А. Ткачев называл побеги в горы обычным явлением местной жизни [68], причем в казачьей среде эти явления принимались с пониманием, более того об этих людях слагались песни, в которых прославлялись их подвиги, и в то же время высказывалось сожаление о том, что они оставили казачество.

Традиционно считается, что этнокультурная маргинальность возникает при миграциях и у потомков межэтнических браков. Однако материалы по казачеству показывают, что глубокое проникновение в другую культуру могло происходить не только в результате межэтнических браков, но и различных форм искусственного родства и дружествен-

ных отношений, развития билингвизма, который позволял воспринимать "чужую" культуру, как "свою" [69].

Немаловажным фактором, влияющим на формирование этносознания гребенцов, являются бракородственные связи гребенцов и горцев. Браки вольного периода носили межэтнический характер, иными они вряд ли могли быть. Даже в XIX веке, когда взаимоотношения с горцами серьезно обострились, у казаков-гребенцов женами были женщины из числа дагестанских народов, кабардинцев и чеченцев [70]. Этническая и религиозная принадлежность традиционно считались по отцу.

Многовековые бракородственные смешения казаков и горцев вполне естественно наложили заметный отпечаток не только на внешний облик гребенского казака, но и на его внутренний "психологический портрет", т.е. характер, темперамент, передающиеся генетически и ментальные свойства, сформированные в процессе жизнедеятельности. Естественно, это многовековое смешение русских, северокавказских и тюркских культурных компонентов способствовало выработке социокультурных инноваций. О родстве гребенцов с чеченцами говорит генеалогия многих казачьих фамилий, в числе которых Гуноевы, Гулаевы, Закаевы, Молаевы, Харсеевы и др. [71]

В различных документах начала 50-х гг. XVII века сохранились имена гребенцов, подтверждающие их тюркское происхождение (Иван Агрыжан и Евлаш из Шадринского городка, Кардавал и Иван Яхлаш – из Степанова, Бормата, Остай Тагайпс, Илях – из Потапова и др). И хотя было предписано беглецов возвращать в Кабарду, документы подобных "выдач" не зафиксировали [72]. Отмеченные межэтнические контакты не могли не оказать своего влияния на образ жизни и ритуально-обрядовые традиции казаков.

Процесс многовекового этногенеза гребенского казачества ярко запечатлелся, прежде всего, в духовно-материальной культуре, в которой переплелись этнокультурные черты различных славянских, тюркских, горских племен и поздних русских переселенцев на Северный Кавказ. Вполне естественно, что многовековая контактность в результате пребывания гребенских казаков на Северном Кавказе наложила сильнейший отпечаток не только на характер материальной, но и на специфику духовной культуры.

В "вольный" период культура испытала заметное влияние северокавказских (кабардинских, чеченских и др.) и тюркских (кумыкских, ногайских и др.) традиций. У горцев перенимался опыт ведения войны и хозяйства, взаимоотношений с соседями, многие элементы материальной и духовной культуры [73]. Это выразилось в заимствовании многих элементов жилища, пищи, одежды, вооружения, конского снаряжения, спортивно-развлекательных игр и состязаний, свадебных обрядов, использовании местных музыкальных инструментов, танцев и др. Все это явилось порождением не только длительного соседства, но и межэтнических браков. Отметим, что тесные взаимосвязи в казачьей среде (казачье братство) находили свое отражение во взаимопомощи во время отражения опасности и хозяйственных работ, совместной воинской службы и др. В этих и иных случаях уровень солидарности казачества был очень велик.

Заимствования выразились в обязательном включении в состав приданного и свадебных подарков металлических предметов и изделий, оставлении части приданного в семье родителей, исполнении лезгинки, игре на местных музыкальных инструментах, спортивно-развлекательных играх и состязаниях (джигитовка, стрельба и пр.), в ряде элементов свадебной одежды и украшений, похищении невесты [74]. Отметим, что калым, избегание, особенности одариваний, свадебного поезда и другое были характерны и для ногайцев. Как и у тюрок, невесты-казачки отдавали предпочтение красному (алому) цвету свадебного платья, украшениям из монет и кораллов. При этом, что очень важно, полностью или частично были сохранены базисные элементы именно русской духовной культуры (песенный фольклор, календарная обрядность). Важно, что при обилии заимствованных вещей, духовная составляющая оставалась славяно-русской.

Эти и многие другие культурные элементы явились порождением межэтнических браков, межкультурных взаимодействий и особых куначеских отношений. Многовековые межэтнические отношения казаков, горцев и тюрок еще раз подтверждают автохтонную природу происхождения гребенцов.

При этом "кавказские" заимствования не только не вытесняли прежние элементы материальной и духовной культуры, но и сосуществовали с ними (бревенчатая изба и сакля, сусек и сапетка в одном дворе, складни в киоте и оружие по стенам, трепак и лезгинка, стойкость в пешем бою, присущая русским, и лихое горское наездничество). Наблюдалось также смешение русских и северокавказских культурных компонентов и выработка на этой основе инноваций. В то же время

были сохранены древнерусская религиозная традиция (гребенцы являлись старообрядцами), древнерусская традиция песенного фольклора и пр.

Влияние на культуру гребенского казачества других соседей – тюрко-язычных народов – весьма заметно. В их речи наличествовал большой пласт тюркских слов, большей частью связанных со скотоводством. Многие казаки и в XIX веке хорошо знали "татарский" язык и даже использовали его в разговоре между собой. Сходными были мифические представления о земле, вихре, кометах, затмении, амулеты от болезней. Влияние тюрок коснулось свадебной обрядности, одежды, украшений и др.

К первой половине XVШ века относится такое описание одежды гребенцов: "В платье обряды их не сходны с великороссейскими, на черкеской манер в чекменях ходят. Женщины нижнего платья не носят (рубах), кроме как один стеганой бурметной сарафан с большими петлями (по старине), с короткими рукавами по локоть к которому пришиты выбойчатые рукава как у русских мужиков бывает, и кушаком шелковым подпоясываются, ибо в каждой избе женщины шелк делают, и босиком ходят; мужчины на татарское обыкновение платье носят" [75]. Это описание свидетельствует о том, что гребенцы, вступив в контакт с местными тюркскими и горскими народами, заимствовали у них многие элементы костюма, поскольку он был прекрасно приспособлен к условиям Северного Кавказа. Шедшие с разных сторон влияния в результате родственных связей, куначества, торговли и обмена, при сохранении элементов русского платья, привели к появлению своеобразной женской и мужской одежды на Тереке [76]. Основы этой одежды затем усваивались остальными казаками, прибывавшими в регион.

Обязательной принадлежностью мужской одежды были рубаха, штаны, бешмет, черкеска, бурка, башлык и папаха. Рубахи являлись рабочей одеждой, а также верхней одеждой детей и стариков. Последние надевали и кожаные зипуны без галунов и украшений [77]. Кроме рубах нательной одеждой служил бешмет – распашная одежда со стоячим воротником и застёжкой до талии. Он плотно облегал фигуру вверху и расширялся от талии с помощью клиньев. В ряде случаев с одной или двух сторон делали карман, а сам бешмет обшивался галуном.

Выходной одеждой казаков была суконная черкеска чёрного, серого, белого и разных оттенков красного цвета. В этнографических

материалах сохранилось подробное описание выходной одежды казаков [78]. Как и у горцев, формой накидной одежды гребенских казаков была войлочная бурка, которая защищала всадника от снега, дождя и ветра. На привале она служила и подстилкой и одеялом. Бурка не только маскировала оружие, но и спасала его от сырости. Отмеченные достоинства способствовали широкому распространению этого типа одежды. Для XIX века была характерна короткая колоколообразная бурка, но в начале XX века в моду вошли длинные (почти до пят) бурки [79].

Одним из важнейших элементов костюма казаков являлся головной убор, который они именовали тюркским термином "папаха". Материалом для её изготовления служили главным образом овечьи шкуры. Поверх папах носили суконные башлыки, лопастями которых прикрывали шею и лицо от ветра и холода [80].

Казачью форму надевали на свадьбы и похороны. В целом костюм гребенских казаков может рассматриваться как этнографическая разновидность северокавказского мужского костюма.

В основе женской одежды была рубаха разнообразных покроев и цветов (красная, розовая, голубая). В первой половине XIX века она являлась рабочей одеждой, которую казачки, подобно женщинам Северо-Восточного Кавказа, подтыкали спереди или по бокам [81].

Большим своеобразием отличались женские украшения, не имеющие прямых северокавказских аналогий ожерелья гребенских казачек: на шее они носили цепочки с припаянными к ним серебряными и золотыми монетами (т.н. припойки), а между монетами помещали янтарь и кораллы; грудь казачек украшали разноцветные бусы. Женщины также носили серебряные и золотые серьги, кольца и браслеты [82].

В целом женская традиционная одежда гребенских казаков имеет много общего с северокавказским костюмом (рубаха, распашное платье, пояс, платок). Однако их сочетание и фасон не имеют прямых параллелей с горскими и тюркскими народами.

В контексте культурного взаимопроникновения нельзя не затронуть вопросы эволюции семьи, семейно-бытового уклада казаков и их взаимодействия с горцами, поскольку именно семья является средой естественного бытования, развития, сохранения и ретрансляции культуры. Семья, являясь социально-бытовой средой, становится одновременно одним из условий сохранения духовно-нравственных личностных ценностей и отражением социально-бытового жизненного уклада

народа. Поэтому одним из важнейших аспектов является эволюция семейно-бытового уклада казаков, складывающегося в тесном взаимодействии с соседствующими северокавказскими народами.

Семейные традиции также в немалой степени явились результатом взаимодействия материально-духовных культур славянского этноса, горских и тюркских племен. В построении семейно-бытового уклада в казачьей станице важнейшая роль отводилась женщинам, которые вынуждены были заменять отсутствующих подолгу мужчин, выполняя все их функции. Они возделывали поля, огороды, виноградники, сады, выхаживали скот, собирали урожай, пекли хлеб, делали заготовки на зиму, растили детей, вязали, обшивали всю семью, ткали, ремонтировали хаты и т.д. Казачка умела защитить и отстоять с оружием в руках семью, детей в случае вражеских нападений на станицы.

Российское правительство, заинтересованное в русских переселенцах на Кавказе, всячески способствовало развитию казачьей общины, поддерживая процесс вторично возникающих, семейных институтов в лице большой патриархальной семьи. Вполне естественно, что на стороне большой семьи оказались все социально-общественные институты: станичная администрация, центральная войсковая власть, общественное мнение и сами родители как основатели большой семьи. Во многих семьях на Тереке число ее членов доходило до 25 и более человек.

Образование больших семей на данном этапе происходило в большей степени под влиянием определенных экономических, социальных и бытовых факторов и условий, хотя это было и характерной семейно-бытовой традицией казачества.

С середины XVIII и до начала XIX веков на Тереке произошел своеобразный процесс, который именовался "процессом вторичного формирования большесемейных казачьих коллективов под влиянием хозяйственно-экономических, миграционных факторов и этнических традиций" [83]. Эволюцию семьи и семейных форм охарактеризовали краткой формулой: "от ватажек и малой семьи в первый период освоения Терека к вторичному формированию большесемейных коллективов в период освоения края и от больших семей, распад которых падает на после реформенный период, вновь к малым семьям" [84].

Таким образом, увеличение русского населения Терека в указанный период зависело не столько от биологических, сколько от социально-исторических и хозяйственно-экономических условий.

Одной из наиболее ярких особенностей старой казачьей семьи была обособленность и замкнутость быта, особенно характерная для семей казаков-староверов. Характеризуя специфичность семейно-бытового уклада и традиций гребенских казаков, кроме замкнутости их быта, можно отметить подчеркнутое сохранение ими старинных традиций, спаянность религиозной общины, практику браков в своей единоверческой среде. Это способствовало быстрейшей реставрации в их среде больших патриархальных семей, более раннему их появлению на Тереке по сравнению с православными и более позднему исчезновению [85].

Одной из основ семейно-бытовых традиций, так же, как у горцев, у гребенских казаков почиталось уважение к старшим. В семье царил культ отца: ему отводили особое место за столом, его повеление в семье исполнялось неукоснительно, пока отец не сядет за стол, никто не садился обедать и т.д. Отец в семье распределял работу, следил за ее своевременным выполнением, получал доходы, распределял их, был хранителем общей семейной казны, также подбирал сыну жену, которая обязана была почитать и выказывать полную покорность мужу. Никаких разводов в казачьих семьях не допускалось [86].

Таким образом, семья явилась хранительницей традиционных ценностей гребенских казаков, выработанных в процессе межкультурного взаимодействия с горцами Северного Кавказа.

Глава 3

МИФЫ И ТРАДИЦИИ: СПЕЦИФИКА – САМОБЫТНОСТЬ

3.1. РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Исследование религиозно-мифологических верований и представлений гребенских казаков позволяет выявить специфичность их мировосприятия, что, в свою очередь, обеспечит целостную интерпретацию генезисных и бытийных структур как особого способа познания этнической картины мира. Определяя цивилизацию как специфический способ жизнедеятельности человеческой общности или этноса, следует отметить, что цивилизации, являющиеся культурно-духовными образованиями, связанными антропологическим, этническим, религиозным и другими началами, образуют духовное ядро, которое в свою очередь есть формирующий фактор внешнего облика цивилизации [1]. Консолидируясь с Г.В. Косовым, подчеркнем, что духовная доминанта и система верований любой этнической общности, связанной природной зависимостью, являясь духовым ядром, кодом и матрицей традиционной культуры, устойчивы во времени, в отличие от быстро меняющегося социального бытия, и специфичны для определенной цивилизации, или этноса [2]. Это подтверждает, что религиозно-мифологические верования и представления, наиболее рельефно воплощаясь в ритуально-обрядовых традициях, образуют духовное ядро этноса.

Как известно, именно через мифы происходило познание и осмысление человеком всего сущего и окружающего его мира. Для подавляющего большинства людей, входивших в христианские этносы Средневековья, сложные теологические проблемы были непонятны. Однако потребность в органичном, непротиворечивом мировоззрении требовала познания и поиска практического смысла, прежде всего, в таких категориях, как добро и зло, жизнь и смерть. Характер и система мировосприятия и мировоззрения были направлены, таким образом, по пути отделения добра от зла и объяснения того, что есть зло, а что есть добро. На уровне средневекового обывателя это выражалось противопоставлением Бога дьяволу, т. е. путем элементарного дуализма.

Здесь необходимо напомнить, что гребенцы довольно долго сохраняли и ревностно отстаивали старообрядческие религиозные традиции, унаследованные от языческих верований своих древних предков. И для гребенского старообрядчества был характерен особый тип соединения христианства с традиционными языческими представлениями. Старообрядчество гребенских казаков запечатлело ярковыраженные пласты восточно-славянского язычества, которые оказались тесно переплетены и включены в христианскую обрядность. Языческие представления об окружающем мире, таким образом, сохранились на Тереке гораздо дольше, чем в Центральной России. Поэтому гребенская религиозная система имела ряд особенностей, и ее вполне обоснованно можно рассматривать как один из вариантов народного христианства [3].

Гребенские старообрядцы считали себя хранителями древнерусских обычаев и традиций, что придавало им нравственную силу и гордость [4]. Убеждение в собственной исключительности, противопоставление "истинно верующих" (себя) "мирским" в еде, питье, молитве и пр. было характерно для старообрядцев всех толков. В целом вплоть до начала XX века казаки-старообрядцы вели достаточно замкнутый образ жизни, пытаясь отгородиться от "мира Антихриста", редко роднились с православными и не брили бороды. В обычаях гребенцов-старообрядцев сохранялось много особенностей, данных им расколом: "отвращение от трубки, поклонение иконам старой живописи, благоговение к книгам до никоновского издания и равнодушие к обрядам православной церкви" [5].

В то же время у гребенцов-старообрядцев наблюдались несовместимые, с точки зрения православного человека, вещи: в одной комнате на стенах висели старинные медные складни и оружие; определенная замкнутость быта сочеталась с постоянным "якшанием" с иноверцами [6].

Старообрядчество на Тереке возникло не из противостояния и непримиримости, поскольку само по себе не содержало антикрепостнического, антигосударственного, антицерковного заряда, и в отличие от организованных старообрядческих толков, сформировалось естественным путем [7]. Старообрядчество гребенцов имело "дораскольнический" характер, и явилось не результатом раскола, а результатом сохранения верований раннего христианства. В религиозных традициях гребенцов особым образом совместились язычество и православное христианство, что рельефно проявилось в ритуально-обрядовых традициях и мифологических представлениях.

Характеризуя христианские традиции гребенцов в целом, можно сказать, что они были типичными восточно-славянскими. Весь жизненный уклад казаков был пронизан христианством, где каждый казак и все сообщество в целом существовали в литургическом ритме, с чередованием будней-праздников, постов-мясоедов. Христианство освящало важнейшие вехи на жизненном пути казаков: рождение, свадьбу, смерть, которые сопровождались, соответсвенно, крещением, венчанием и отпеванием. Как и в других регионах страны, эти таинства считались наиглавнейшими. Христианские традиции казаков запечатлелись и во внутреннем убранстве жилищ, обязательно включавших красный угол, где помещались образа (т.н. Деисус – иконы Спасителя, Пресвятой Девы и Иоанна Крестителя), пелена, лампадки, свечи, пасхальные яйца. По своей семантике эта часть дома, что характерно и для общерусской традиции, приравнивалась к алтарю храма и как бы повторяла его. Христианские символы (кресты) помещались на многих предметах (двери, окна, лавки, печь и пр.). Молитвы сопровождали прием пищи, выход на работу, службу, посещение знакомых и родственников. Забота о спасении души способствовала развитию "скитничества".

Казалось бы, христианская идеология и военизированное сословие – несоединимы, однако казачество нашло в христианстве такие стороны, которые не просто помогали ему в единении, но и в сохранении образа жизни. Как известно, русская религиозная традиция всегда чтила воинов-заступников, людей самоотверженных, готовых отдать жизнь за своих единоверцев. Религиозная традиция приписывает Христу такие слова: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих". Этот идеал стал одним из основополагающих у казачьих социоров. Представления о загробном мире, вера в то, что

отдавшие жизнь за веру, царя и Отечество окажутся в раю, придавали казакам особое бесстрашие. По словам современников, казак не боится смерти и в любой момент готов умереть, "взяв конец бороды в рот, и таким образом причаститься". [8]

Мифологические представления гребенцы, безусловно, унаследовали от древних славян. Старинные верования гребенцов поражают своей первобытностью. Так, казаки считали, что земля имеет форму блина, а на конце ее каменная стена. Покоится земля на ките, от телодвижений которого и происходят землетрясения [9].

В оценке природы как мифологической первоосновы в познании сущности окружающего человека мира в гребенской мифологии особенно рельефно проявились такие особенности как неумение выделять человека из природы, неспособность абстрагироваться от конкретного, наивное очеловечивание окружающей природной среды (фетишизм, анимизм и др.).

Природа, существующая в пространстве и времени, была населена богами, олицетворяющими не только силы природы, но и человеческие нравственные ценности. Природа, таким образом, обожествлялась, а человек считал себя находящимся в родственных связях с природными явлениями, почитая своих предков и преклоняясь перед силами природы. Гребенцы, также, как и славяне-язычники, одухотворяли (анимизм) и олицетворяли всю природу (фетишизм). Исследователи архаической славянской духовной культуры давно обратили внимание на особую форму существования верований. Б.А. Рыбаков в качестве специфики языческого комплекса определил "своеобразный характер его эволюции: новое не вытесняет старого, а наслаивается на него и добавляется к старому" [10].

Свое особое место в мифах занимает так называемая низшая мифология. Характерной особенностью мифологии гребенцов явились, в частности, некоторые своеобразные представления о леших и русалках, не традиционные для южных русских. Гребенцы верили в Лобасту, нагую женщину с отвислыми грудями, закинутыми на спину, которая своим безобразным видом наводила страх на людей, живет в болотах, омутах, захватывает идущих мимо и щекочет иногда до смерти [11]. Невольно обращается внимание на внешний облик, гендерную принадлежность, локус обитания и функции этого демонологического персонажа, не свойственного для большей части русских. Подобные представления о страшных косматых женщинах, обитающих в водо-

емах или лесах были характерны для северных русских, но их называли водяными чертовками [12].

У гребенцов, по-видимому, "северный" образ Лобасты возник не без влияния Албасты – злого демона, связанного у тюркских народов Северного Кавказа (от тюркского – албаслы, злой демон женского пола) с водной стихией, который стал именоваться у казаков Лобастой [13]. У кумыков демон Албаслы (къатын) являлся олицетворением злого, враждебного человеку начала [14], который по поверьям и описаниям практически идентичен казачьей Лобасте. Ногайцы представляли Албасту в том же, но несколько варьированном образе женщины [15].

Однако Лобасту и русалок роднят некоторые внешние черты (длинные волосы), локус обитания и злокозненные по отношению к человеку действия. Наличие у Лобасты огромных грудей свидетельствует о первоначально позитивном образе, который, вероятно, восходит к образу Великой Богини-матери и связан с плодородием, покровительством женщине, семье и деторождению [16].

Можно сделать вывод, что мифологический персонаж гребенских казаков Лобасты испытал определенное влияние тюркской мифологии, наложившейся на первоначальную восточно-славянскую основу. С течением времени, в связи с переоценкой роли божеств и перехода некоторых из них в разряд демонов, позитивные характеристики этого мифологического персонажа приобрели негативный оттенок. Сходство представлений о Лобасте у казаков и северокавказцев указывает как на ареальные контакты, так и на глубокую древность данного персонажа [17].

Изучение верований и мифологических представлений гребенских казаков показывает, что их система неоднородна. В системе мифологических верований и представлений гребенцов нашли отражение языческие религиозно-мифологические верования древних славян, а также, вполне обоснованно, обнаружены определенные мифологические верования соседних горских народов [18].

У гребенских казаков, как и донских, так же обнаруживаются следы христианских элементов в комплексе языческих верований на разных его уровнях. Так, например, водяной, домовой, ведьма, с одной стороны, и господь, сатана, чёрт – с другой, в сознании носителя уживаются в рамках одной системы представлений.

Характерно, что в обрядовой практике гребенцов прослеживается много параллелей с северными русскими. Общими элементами религиозного календаря было то, что и на севере страны, и у гребенцов широко отмечались Покров, Никола Зимний и Вешний, Пасха, Масленица, Троица, Успение и некоторые другие. И в то же время отсутствовали егорьевы обходы, купальские игры, дожинки и другие элементы аграрного календаря, поскольку роль земледелия была сведена к минимуму [19].

В верованиях гребенских казаков, так же, как у донских казаков, помимо прямых наименований мифологического персонажа, обнаруживаются косвенные, генетически восходящие к язычеству и христианству [20]. У гребенцов, как и у донцов, прямые наименования – "змей", "огненный змей" – отражают особенности внешнего облика персонажа, посещающего вдов, а косвенные наименования того же персонажа – чёрт, бес, нечистый дух – отражают представления о происхождении этого персонажа. Старожилы станицы Червленной называют огненного змея чёртом. При восприятии огненного змея как одной из ипостасей чёрта в его характеристиках звучат языческие и христианские мотивы. По рассказам информаторов станиц Калиновской и Наурской, огненные змеи боятся крещенных младенцев. Христианские представления о младенцах как о безгрешных, непорочных существах являются общими сходными чертами, характерными для гребенских, терских и донских казаков. Христианскими по происхождению являются и некоторые способы избавления от огненного змея: сходить в церковь, прочитать молитву, окропить тоскующую женщину святой водой [21].

В гребенской обрядности представлен и архаический обряд изгнания злого духа, где также присутствуют "змеиные" мотивы. Для этой цели в ст. Гребенской строился специальный корабль, который затем несли по станице. Из дворов казаки выбегали с криками, свистом, стуком и бросали в него гнилые овощи, тухлые яйца, больных и дохлых кур и пр.

При характеристике домового обнаруживается взаимоисключающий характер даже в пределах одного населенного пункта. Относя домового по функциональным характеристикам к нечистым существам, информаторы подчеркивают его способности совершать вредоносные действия по отношению к человеку, что является первым признаком нечистоты. И по этим признакам домовой включается в состав христианских персонажей, являющихся антиподами Бога. Однако восприятие домового относится и к другой группе, где домовой наделяется

ценностями хранителя дома. В традициях гребенцов, домовой проживал в подпечнике или в углу под веником. Его именовали "хозяином". Особыми церемониями был обставлен переход семьи в новый дом. Глава дома отправлялся в хлев, читал молитву богородице, вынимал из старых ясель кол и говорил: "Мой домовой, пойдем со мной". После чего приносил и втыкал кол в новые ясли и зажигал в новом доме свечу. Считалось, что если домовой возненавидит хозяина, то душит его по ночам, заезжает лошадей, мучает рогатый скот и др. [22]

Положительный христианский классификатор используется и при определении генетических особенностей и интерпретации такого мифологического персонажа терско-гребенской традиции, как домовая змея (уж). Исследуя язычество древних славян, Б.А. Рыбаков называет ужей покровителями дома, посредниками между небом и землей, которые, кроме того, так же, как и солнце, являлись показателем времени. [23]

Уж в терско-гребенской традиции соотносится с понятием "святость", и его происхождение связывается с Богом. Старожилы гребенских станиц говорили, что убивать ужа – большой грех, о чем красноречиво свидетельствует одна из легенд, бытующих на Тереке. В ней повествуется о божественном происхождении ужа, который, по преданиям, во время вселенского потопа своей головой заткнул дыру в ковчеге и спас всех от гибели. На Тереке уж признается святым, и потому убивать его считалось грехом.

Схожесть мифологических верований гребенцов и донцов, имеющая, безусловно, древние корни, может быть обоснована и объяснена одной из версий происхождения гребенцов, согласно которой гребенцы "происходят от донских казаков, живших в XVI веке между р. Донцом и Калитвой у Гребенских гор" [24], как раз в местечке Раздоры.

Показательными могут служить и представления о снах и их интерпретации в народной традиции гребенцов. Сны, имея исходную инстинктивную природу, выражают, как известно, свое содержание на языке природы, на языке символов, традиционно закрепленных в конкретных народных традициях. К.Г. Юнг пришел к выводу, что сновидения и их символика не являются бессмысленными и бестолковыми…., поскольку бессознательное содержит все аспекты человеческой природы – свет и тьму, красоту и безобразие, добро и зло, мудрость и глупость" [25]. Сон в славянской мифологии традиционно осмысливается как пограничное состояние, опасное для человека, поэтому и действия, совершаемые перед сном, направлены на защиту домашнего пространства от нечистой силы, на организацию миропорядка и гармонизацию пространства вокруг спящего [26]. Пространство сна, с одной стороны, является вполне естественным и необходимым для человека, но с другой – представляет опасность со стороны нечистой силы. По славянской традиции сон считался особым состоянием, близким к смерти, а верование в близость сна и смерти подтверждается, например, известными поговорками: "сон – смерти брат", или "спит как мертвый" [27]. По мнению гребенцов, летургический сон назывался "обмиранием", когда душа путешествует по загробному миру [28].

С ростом научного познания мира, человек потерял прежнюю связь с природой и почувствовал себя изолированным от космоса, тем самым он утратил свою эмоциональную бессознательную идентичность с природными явлениями, однако традиции прочтения снов сохранились. Искусство толкований снов имеет определенные традиции и у гребенцов. Тексты, описывающие представления о сне, довольно разнообразны по тематике и жанрам. Особым жанром можно считать специальные молитвы перед сном.

У гребенцов, в наследие от языческих древнеславянских традиций, сохранился целый ритуал подготовки ко сну: перекрещивание окон и дверей, места для сна. И у древних славян считалось, что при несоблюдении перед сном особых запретов и предписаний человек может быть подвержен опасности со стороны нечистой силы, может заболеть, страдать бессонницей, мучиться страхами или даже умереть [29]. Ритуал подготовки ко сну требовал "приведения в порядок" не только самого человека, посредством чтения специальных молитв, но и всего окружающего пространства.В этом со всей очевидностью, проявляются черты архаического мышления с характерной для него нерасчлененостью: все, что принадлежит человеку, тождественно человеку [30].

По верованиям гребенцов молитва должна обезопасить человека от опасности, связанной, во-первых, с иррациональностью сна, а во-вторых, с особенным временем суток – ночью, когда существует возможность проникновения потустороннего, "чужого" мира в "свой" земной мир [31]. В гребенской традиции обращались к святым (Царице Небесной и Николаю Угоднику), которые должны были "защитить" человека от опасности, исходящей от недоброжелателей. Примечательно, что в русских заговорах обращение к Богоматери и Николаю

Угоднику было тоже типичным, поскольку им приписывалась способность защищать от колдунов, порчи, болезней, оружия, огненного змея, летающего к девице, и пр. [32]

Представления о ночи как об особом времени суток, а также о сне как об особом состоянии, в котором человеку может являться нечистая сила, унаследованы гребенскими казаками от древнеславянских языческих верований. Об этом красноречиво свидетельствует быличка о приходе огненного змея к женщине, затосковавшей по своему умершему мужу. Во всех рассказах избавлением от "огненного змея" являются молитвы, а также перекрещивание окон и дверей. В мифопоэтической картине мира славян окна и двери осознаются как элементы "открывающие" дом, наиболее подверженные воздействию внешнего, "чужого" мира и поэтому нуждающиеся в особой защите [33]. Значительный интерес представляют вещие сны, и особой устойчивостью символики и толкований обладают сны, предсказывающие смерть.

Анализ символики сновидений этой группы и изучение механизма, по которому строится соотношение между знаком и его толкованием, позволяет составить обобщенный "образ" смерти в традиционной культуре гребенцов и обнаружить архаические зоны общеславянской картины мира.

Часто в снах, предвещающих смерть, присутствуют образы, связанные с погребально-поминальным обрядом (обрядовые ассоциации с могилой, её рытьем, могильным холмом, земельными работами, обработкой огорода и пр.). Сны о смерти довольно часто сопровождаются мотивами разрушения и распада, отражающими общее представление о деструктивности смерти. В снах о доме как символе микро и макрокосма и сосредоточении всех важнейших жизненных ценностей воплощается идея семьи и рода, связи предков и потомков, поэтому треснувшие стены дома, обрушившаяся крыша символизируют смерть. По верованиям казаков, если приснится, что строишь новый дом, или стираешь белье, или оторвалась подошва сапога, – смерть постигнет кого-то из близких, а если влетит воробей в комнату – умрет ребенок [34].

Та же идея нарушения целостности получила выражение в распространенном сне о печи и о выпавшем зубе. Зубы по общеславянскому представлениию связаны с понятием жизненной силы [35]. Поэтому символично, что потеря зуба ассоциируется у носителей культуры с утратой этой жизненной силы: причем зуб, выпавший с болью, – смерть

близких, безболезненная потеря зуба – смерть не родных людей. Печь в традиционной картине мира славян является одним из сакральных центров дома, наряду с такими, как стол, красный угол и др., а также "играет особую символическую роль во внутреннем пространстве дома, совмещая в себе черты центра и границы" [36]. Печь, являясь вместилищем пищи и огня, символически связана с идеей семейного очага, а также полноты и достатка в доме. Нарушение и разрушение домашнего центра также символизирует утрату гармонии, осознается как несчастье, или смерть, поэтому разваливающиеся дом или печка снятся также к печали и смерти родных.

Таким образом, религиозно-мифологические представления гребенских казаков, являясь духовным ядром, кодом и матрицей традиционной культуры, унаследовали древнеславянские традиции и в процессе культурного взаимодействия заимствовали традиции горских народов. Образуя духовную доминанту и систему верований, религиозно-мифологические представления гребенских казаков, в отличие от быстро меняющегося социального бытия, оказались устойчивыми во времени, поскольку нашли свое отражение в традициях, сохранивших аутентичную архаичность.

3.2. РОДИЛЬНЫЕ РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВЫЕ ТРАДИЦИИ

В родильной ритуально-обрядовой традиции гребенцов особенно ярко прослеживаются мифологические представления, восходящие глубокими корнями не только к древнеязыческим общеславянским представлениям, но и к мифологии индоевропейских и тюркских народов.

Так, существовало множество народных суеверий и верований, которых старались придерживаться беременные женщины. Еще до родов женщины стремились угадать, кто родится. Полагали, например, что если беременная "ходит тяжело": часто впадает в сонливое состояние и даже после небольшой работы чувствует утомление и слабость, – родится мальчик, а если переносится легко, цвет лица не меняется, то родится девочка. Если же казачка хотела, чтобы у нее родился сын, она старалась носить на себе сорочку той женщины, у

которой рождались одни мальчики; старалась стать кумой в семьях, где часто рождались мальчики; могла незаметно дать свою грудь ребенку – мальчику; сидела некоторое время на том месте, откуда только что встала какая-нибудь из женщин, богатая мальчиками и т.д. Наоборот, женщина, желающая родить девочку, избегала быть кумой в тех семьях, где преимущественно рождались мальчики; не брала на руки чужого мальчика грудного возраста; старалась чаще ходить по следам тех, у кого были грудные девочки; отказывалась во время беременности от мясной пищи, полагая, что она приводит к рождению мальчиков. Поскольку роды часто могли окончиться смертью роженицы, перед родами женщина старалась на всякий случай проститься с родными, попросить незаметно, как бы мимоходом, у них прощения, особенно у тех, с кем была в ссоре. Также беременность стремились скрыть – от "сглазу", а потому работали до самых родов наравне со всеми. [37]

Утаение родов и всяческой информации о беременности было связано с боязнью магического вреда. Такое же суеверие было распространено у многих тюркских народов Сибири и Средней Азии (а также и у ираноязычных народов), когда от женского злого духа "албасты" прятали детское место на скотном дворе в потаенном месте" [38].

Роды обычно происходили в каком-нибудь темном чулане, принимала их бабка-повитуха. И только в самом конце XIX – начале XX веках в станицах появились акушерки. Для ускорения родов женщину заставляли прыгать с печи, или с сундука на пол, перегибаться на рукоятке кочерги, дуть в пустую бутылку. При трудных родах развязывали все узлы в доме, открывали все запоры, разряжали ружья, расплетали у роженицы косы, зажигали венчальные свечи, молились. Если все это не помогало, прибегали к "крайней мере" – просили священника отворить в церкви "царские врата" [39].

Существовали и приметы, по которым пытались предсказать характер и судьбу новорожденного. Если ребенок, едва появившись на свет, начинал сильно кричать, значит, он и всю жизнь будет плакаться на свою злосчастную долю; если его голова покрыта волосами, будет богат; если родился со сжатыми кулаками – скуп; если держит руку у головы – умен и др. [40] Позднее, когда ребенку исполнялось 3 – 4 года, мать давала ему высушенную пуповину, припрятанную за "божницу", и заставляла развязать узел нитки, стягивающий пуповину, если ребенку это удавалось, мать – радовалась – будет ему удача в жизни,

сумеет и впоследствии развязать всякий "узел". Обычай развязывания пуповины когда-то был определенным магическим обрядом, способствующим счастью, удаче в будущей жизни взрослого человека, поскольку мать не из интереса просит узнать судьбу ребенка, она прячет, сохраняет и заставляет ребенка непременно развязать "узел жизни", "узел судьбы" [41].

На Тереке стремились как можно скорее окрестить новорожденного, поскольку считалось, что у "некрещеного "нет души", а только пар. И уж если "нехристь" умрет, то наверняка попадет сразу в ад, будет дымиться как головня, страдать ни за что ни про что. К тому же его, некрещеного, в любой момент дьявол может подменить "своим", и будет тогда в семье злой колдун, если подмен не успеют вовремя (пока младенец еще в колыбели) открыть". [42] Это же суеверие о "подмене" ребенка было известно также у донских казаков [43], и в среде соседних народов Кавказа. У старообрядцев, с особой строгостью следивших за соблюдением всех обычаев, сразу после рождения предварительно крестила бабка-повитуха. Опуская ребенка в воду, она тут же нашептывала полагающуюся молитву, а официальное крещение совершалось, когда приезжал уставник [44].

Как правило, ребенку старались дать имя бабки или деда, или умершего родственника. Как и у многих других народов как отголосок культа предков это означало стремление заполучить покровительство умерших родичей. В первые дни ребенка никому из посторонних не показывали, боясь "дурного глаза". По этой же причине его до крещения не называли, чтобы запутать след, по которому его может найти "дьявол". Спрыскивали от "сглазу" и "нечисти" водой с уголька, то есть водой, в которую опускали уголек. [45] Здесь прослеживается пережиток магического обряда очищения огнем и водой, характерный для древнеславянских языческих традиций. Многие детские "немощи" объяснялись гребенцами тем, что ведьмы напускали на детей сон, уносили в глухие места и высасывали кровь [46].

Для гребенцов традиционны также верования во "вредоносную силу" бездетной женщины или мужчины, которых не брали в свахи и сваты, так как существовало поверье, что и у молодых может не быть детей. Г.П. Снесарев, исследуя этнографические особенности тюркских народов, подтверждает свойственность таких же традиций многим кавказским и среднеазиатским (иранским и тюркским) народам [47].

При врачевании гребенцы прибегали в основном к помощи знахарей и колдунов, которых в станицах было немало. Знахари и колдуны, наиболее могущественных из которых называли "рожалями", использовали, как правило, при врачевании приемы народной медицины и, прежде всего, травы. Разумеется, лечение при этом не обходилось без магии, заговоров и заклинаний, хотя "исцеления" не всегда были удачными.

Таким образом, в родильных ритуально-обрядовых традициях казаков мы наблюдаем определенные магические действия, имитирующие расслабление, раскрепление, исход, способствующие родам. Обращение к христианским святым обязательно женского пола является пережитком языческого поклонения сугубо женским божествам. Все верования и суеверия, сохранившие традиции дохристианской языческой культуры, основывались, как правило, на магической имитации противоположного желания. Во многом родильные ритуально-обрядовые традиции казаков отразили религиозно-мифологические представления, которые унаследовали древнеславянские языческие корни, и вместе с тем заимствовали определенные черты народов Азии и Северного Кавказа.

3.3. СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Свадебная обрядность гребенского казачества, имея много общего с русской и украинской свадебной обрядностью, выделяется вместе с тем своими своеобразными чертами, приобретенными в процессе поликультурного взаимодействия с горскими народами. Свадебные обряды гребенского казачества, состав которого изначально отличался еще в ранний период формирования определенной этнической пестротой, отразили соответственно многовековые наслоения. Л.Б. Заседателева отмечает "Во всем комплексе этого явления, заключающего множество обрядов и традиций… соединены пласты различных наслоений, идущих от самой глубокой древности и сложившихся в различное историческое время под влиянием самых разнообразных историко-культурных взаимодействий" [48].

В свадебных обрядах гребенцов использовались кавказская музыка, танцы (лезгинка) и пр., что, безусловно, говорит о многовековых этногенетических взаимосвязях казаков и горцев. В старообрядческой среде довольно продолжительно сохранялась архаическая форма гражданского заключения брака, в связи с движением старообрядцев XVII – XVIII вв., отвергавших церковное таинство брака [49]. Ход свадебной ритуально-обрядовой процессии первых поселенцев на Тереке отмечался ее простотой: сватовство, рукобитье, девичник, пир и др. Это во многом было типично и для русских традиций.

Обязательным свадебным угощением являлась курица,что связывали с древним обрядом [50]. По традиции, петух или курица символизировали близость к солнцу [51]. Использование свечей матерью невесты при встрече гостей [52], по-видимому, было связано с представлением об очистительной силе огня.

В числе магических действий можно отметить использование различным магических приемов: насыпали в обувь просо для счастья, деньги – для богатства, а в подол нижней рубахи затыкали иголки от колдовства и др. [53]. Эти и подобные им магические приемы были известны и в общерусской свадебной традиции [54]. В день выезда к венцу сироту водили на кладбище. Невесте-сироте пели "Не река ли моя реченька" [55]. В песне девушка просила братца ударить в большой колокол, чтобы расступилась сыра земля, и встал "родный батюшка" благословить дочь-невесту.

Выезжая за невестой, жених стрелял в воздух. Другие казаки демонстрировали мастерство джигитовки и тоже стреляли [56], что было связано с попыткой отпугнуть злые силы. Весь этот внешний антураж, как и свадебная одежда, испытали несомненное горско-тюркское влияние [57].

В гребенской свадебной обрядности использовались платки, которыми перевязывали левую руку жениху и дружке [58]. Платок и полотенце были широко представлены и на русских свадьбах как обереги от чар и порчи [59]. Осыпание молодых орехами у многих народов символизировали изобилие хмелем, сладостями, деньгами для богатства, плодородие, предохранение от злых сил, что было присуще и русской и казачьей свадьбе [60].

Обычай ставить молодых на войлок был заимствован, вероятнее всего, у степных ираноязычных, тюркских и монгольских народов, а внешняя атрибутика заимствована у кавказских народов.

Таким образом, и в свадебной ритуально-обрядовой традиции гребенцов переплелись религиозно-магические представления, имеющие в своей основе древнеславянские языческие и христианские корни [61], а также черты тюркоязычных и горских народов.

3.4. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И СУЕВЕРИЯ В ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБЫЧАЯХ И ОБРЯДАХ

Погребальные обычаи и обряды, воплотившие в себе религиозно-мифологические представления различных народов, отличались консерватизмом.

Особый интерес вызывают, бытовавшие в казачьей среде представления, разнообразные суеверия и виды магических обрядов, связанных с болезнью и смертью человека. Гребенцы верили, что человека со дня его рождения постоянно сопровождают злые и добрые духи, и в течение всей жизни человек находится под воздействием этих противоречивых сил. В мифологии и в системе христианских верований казаков считалось, что злой дух коварен и опасен, и в обобщенном виде он представлялся в образе сатаны, черта, что подчеркивает влияние христианского монотеизма по отношению к категориям добра и зла.

Однако у старожилов-гребенцов сохранились более многочисленные следы дохристианских представлений, чем у терцев. Злой дух у гребенцов, воплощаясь в домовых, лобастах и ведьмах, "изощряется во всяческих пакостях, чтобы причинить вред чистой христианской душе, сбить ее с истинного пути" [62]. Горы, таившие опасность для гребенцов, представлялись им прибежищем злых духов. По их верованиям, этими духами заняты вершины Кавказского хребта, поэтому и погибало в горах много казаков. Г. Малявкин, описывая поверье гребенцов станицы Червленной, заметил: "Гребенцы считали, что и болезни возникали от холодных "злых" ветров, дующих с гор. Они полагали, что если человек нечаянно попадал в середину вихря-вертуна, несущегося по пыльной дороге, и не успел сотворить молитву, у него обязательно будет кружение и болезнь головы. Если пройти с ребенком по дороге, по которой только что пронесся вертун, ребенок непременно занедужит" [63]. Гребенцы выделяли так называемые ветряные болезни, когда поднявшийся ветер будто бы душил человека [64].

Казаки верили во вредоносную силу вихря-вертуна и в магическую силу острых железных предметов, положенных на пути такого вихря. Как бы в подтверждение существования магической силы острых железных предметов примечательно одно из описаний поверий, по которому "если воткнуть в середину вихря, или положить на его пути острый, режущий предмет – нож, топор, шашку или кинжал – на лезвии можно увидеть кровь нечистого вертуна" [65]. Аналогичные суеверия были распространены среди верховых донских казаков, западно-сибирских татар, таджиков и узбеков Средней Азии [66].

Такой же страх у гребенских казаков вызывали гром и молния во время грозы, поскольку считалось, что гром происходит от езды громовержца Ильи Пророка (трансформированный Перун древних славян) в колеснице по облакам, а молнии – его огненные стрелы, которые он мечет на землю в нечистую силу и плохих людей-грешников. Во время грозы нельзя ездить по дорогам, особенно находиться на перекрестке дорог, являющемся "излюбленным месте нечистой силы"; нельзя "выходить из дома, поднимать с дороги (особенно на перекрестке) какой-нибудь предмет, ибо земля в это время "нечиста" и объект (чаще всего щенок, козленок или баран) есть дьявол, принявший вид предмета или живого существа, чтобы на руках у доброго человека спрятаться от гнева громовержца" [67], поэтому молния может погубить и "доброго человека", не соблюдавшего подобного предписания.Чем бы ни заболел казак: "лихорадкой, куриной слепотой, корью, оспой, тифом, считалось, что все это козни нечистой силы, и вылечиться можно только тем, что пересилит ее, то есть "доброй христианской молитвой" [68].

Хорошо известно, что восточные славяне, как и ираноязычные народы опасались вредоносной силы предметов, связанных со смертью и погребением, поэтому их подвергали очищению или уничтожению огнем и водой [69]. Приближение смерти гребенцы связывали с некоторыми приметами, включая участие животных, птиц, растений, домашних вещей и т.д. Некоторые описания примет означали смерть главы семьи: если трещат, оседают стены дома или икона упадет на пол, если сядет сыч на крышу, или завоет собака без причины, или курица закричит по-петушиному, или дерево зацветет во второй раз [70].

Интересные наблюдения мы находим у Г. Малявкина, который отмечал: "Умирающему старались "облегчить" смерть, то есть помочь

душе выйти из тела, для чего открывали задвижки в печке, окна, двери. Умирающий как бы находился на границе двух миров: земного и небесного. Он начинал видеть то, чего обычно увидеть нельзя: черта и ангела, сопровождающих его по жизни, один с левой, другой с правой стороны" [71]. Перед смертью необходимо было причаститься, и у гребенцов-староверов обряд причащения совершался уставниками или монахами из скита. Священной принадлежностью староверы-казаки считали бороду, которую никогда не брили и "когда такой казак шел в бой, он закусывал ее зубами и, как бы приняв таинство причастия, смело шел на врага" [72]. Такой же священной силой в представлении казаков обладал и шейный крест. Казак в случае внезапной смерти, например, в пути, далеко от дома, в последнее мгновение обращался с молитвой к богу и, причащаясь у шейного креста, целовал его. Как известно, нательные крестики были наиболее распространенными находками на Северном Кавказе еще в домонгольский период [73].

Смерть без причастия считалась большим несчастьем для казака, так как душа умершего без этого не могла попасть в рай. В подобных случаях родным умершего без причастия приходилось делать богатые приношения и устраивать добавочные поминки и моления в течение 40 дней. [74] Покойника гребенцы хоронили через два дня на третий, он считался скверной, от которой нужно избавиться. Казаков омывали пока они были живы, в случае же неожиданной смерти просто обтирали тряпкой, которую затем обмазывали глиной и выбрасывали в Терек [75]. Это делалось для того, чтобы нечаянно не причинить вреда живым, поскольку станичные колдуны использовали различные предметы для нанесения порчи.

Старообрядцы-казаки, отличавшиеся простотой в одежде, хоронили покойников в чистой нательной рубахе и саване. Членов семей казаков хоронили в обычной одежде, по возможности в новой, но не яркой.

На Тереке казаки долгое время хоронили своих воинов по христианскому обычаю, но с соблюдением некоторых степных или же языческих славянских обычаев. Казака хоронили торжественно в полной парадной форме и с личным оружием, с регалиями, а офицеров – с эполетами и даже с саблями. Считалось, что казак, "представавший в полном параде на том свете, будет благосклонно встречен ангелами, узнан своими товарищами по одежде и лампасам и вместе с ними будет, если он праведный, проводить время в развлечениях и дружеских пирушках" [76]. Подобные представления об образе загробной жизни погибших воинов существовали у многих народов мира (тюрков, арабов, осетин, древних германцев) на стадии военной демократии и ранней государственности. Считалось, что воины, погибшие в бою и погребенные с оружием в полном боевом снаряжении, подхватываются духами загробного мира, демонами смерти, валькириями и переносятся в эдем, рай, Валгаллу – последний, своего рода военный лагерь, где погибшие проводят время так же, как при жизни. Обычай класть покойнику в гроб и могилу излюбленные им или необходимые "при жизни на том свете" предметы хорошо известен и у славян-язычников. Пережитки этой древней традиции сохранялись в эпоху Киевской Руси и в более поздние времена [77]. В легендах многих народов повествуется о заснувших в пещерах или каменных гротах витязях при оружии во главе со своими предводителями, которые ждут своего часа, чтобы восстать ото сна и принести на землю добро, покарать зло [78].

Девушек казаки при похоронах наряжали как невест, клали в могилу цветы, на голову надевали венок из цветов, даже заплетали им косы, поскольку были уверены, что на том свете каждая умершая девушка находит мужа-юношу, умершего неженатым. У всех славян при похоронах незамужних и неженатых молодых людей существовала традиция "свадьба по смерти" [79], что подтверждает веру казаков в загробную жизнь [80], свойственную многим тюркским и горским народам.

В погребальном наряде гребенцов и терцев просматриваются не только признаки имущественной дифференциации общества, но и признаки определенной сословной принадлежности [81].

По рассказам червленцев в день похорон у старообрядцев покойника несли на кладбище, где родственники и знакомые прощались с ним. Родственники причитали, особенно, когда опускали гроб в землю. Во время плачей и причитаний вспоминались все добрые поступки умершего, его походка, соколиный взор, храбрость, военные доблести, расхваливали его коня, одежду, оружие – считалось, что покойнику будет приятно это слушать.

Большое значение придавалось поминкам, обходившимся родственникам покойного в год до 200 рублей. Их справляли сразу после похорон в доме покойника, а затем на 9-й, 20-й и 40-й дни, через полгода и ежегодно в день рождения и смерти. В эти дни собирались уставщики и родственники. На стол ставились кутья, щи с мясом, пи-

роги с разными начинками, кисель и др. [82] Примечательно, что чихирь (виноградное вино) на поминках (как и на свадьбах) пили из чапурок (деревянных раскрашенных чашек), пуская их по кругу, как на древних языческих тризнах.

Особое внимание уделялось молитвам по усопшим, что нашло отражение и в духовных песенных стихах. Особенно тщательно и последовательно справляли поминки староверы. В народе говорилось, что каждый казак заботится о поминках больше, чем о свадебном пире. Стремление как можно богаче и торжественнее обставить похороны свойственно как славянским, так и кавказским народам.

Представления о рае и аде у гребенских казаков имели свои особенности. С одной стороны, так же, как у русских, у гребенцов считалось, что ангел и сатана сверяли все добрые и злые дела умершего и устанавливали, чего больше. В течение первых 40 дней душа покойника странствовала по "мытарствам", "по мукам", поэтому важными считались поминки в первые 40 дней. В одном духовном стихе гребенцов воплотились эти верования: "И в путь вечный проводить/ Сорок дней душа ходила,/ Все мытар(ы)ства прошла./ Нынче день маво решенья,/ Куда Бог определит./ Тут и спутнички готовы,/ Тут и ангелы пришли,/ Взяли Душу они грешну/ И в путь вечный павели./ Привели душу к престолу/ Ко спасителю Творцу/ Душа пала на колени/ Пред Спасителем Творцом./ На все стороны взирая,/ Сродных помачи ждала./ Уж вы, сродичи родные,/ Помалитесь обо мне,/ Вы подайте от рук ваших/ Милость, помощь для меня./ А спаситель Душу спросит:/ "Где же добрые дела?"/ Добрых дел я не имела,/ Я в роскошности жила./ Если Богу ты молилась,/ То душе блаженный Рай,/ Если Богу не молилась,/ Вечнай муки получай" [83]. В этих строках выражена вся полнота религиозно-мифологических представлений гребенцов о рае и аде.

Но у гребенцов были свои "культурно-ландшафтные" представления ада и рая. "Картины страшного суда и наказаний висели в каждом доме на видном месте… Ад, по их представлениям, находился где-то в горах, там царила страшная жара, все кипело – доказательством этого служили горячие источники, текущие с гор. Рай помещался под горой Кавказ в роскошном светлом доме, где пользовались всеми райскими наслаждениями люди, угодившие богу. Казаки верили, что у таких людей после смерти есть признаки, по которым можно судить о святости, поэтому на 40-й день после смерти человека, выделявшегося при

жизни особым благочестием и строгой нравственностью, вечером тайно в присутствии лишь самых близких родственников вскрывали могилу и осматривали мертвеца. Если оказывалось, что у умершего нет большого пальца на правой руке или двух перстов, а иногда и целой кисти, "с крестом", как выражались, то его считали угодившим богу, святым" [84].

Следы культа предков отразились в погребальных обычаяхи поминальных обрядах гребенских казаков, страхе перед нечистым мертвецом, восходящих к языческой основе дохристианских верований восточных славян [85]. Считалось, что особенно страдали, умирая, колдуны, так как им надо было передать кому-нибудь свое проклятое богом ремесло, а также самоубийцы. Самоубийца – "черту баран", говорили казаки [86].

Таким образом, погребальные ритуально-обрядовые традиции гребенских казаков, а также их различные приметы и суеверия, связанные со смертью также имеют древние языческие корни дохристианской культуры и перекликаются с традициями горских народов Кавказа. В погребальных и поминальных обрядах гребенцов прослеживаются следы древних дохристианских верований восточных славян – поклонение стихийным силам природы, еще не наделенных антропоморфными чертами, вера в злую и добрую силу колдунов и знахарей, культ предков и др.

3.5. ЗАГОВОРЫ И МАГИЧЕСКИЕ ЗАКЛИНАНИЯ

Маги, колдуны пользовались известной популярностью на Тереке, поскольку к ним вынуждены были обращаться по самым различным случаям. Однако отношение к колдунам было двойственным: их хоронили наравне со всеми на кладбище, так как не знали наверняка, каких дел на их душе больше – добрых или злых, а самоубийц хоронили отдельно, вне кладбища, ибо их заранее считали нечистыми, не угодными богу, за них нельзя было молиться и поминать [87]. Если кому-то казалось, что колдун после смерти "не давал покоя живым", то в изголовье его могилы вбивали осиновый кол, чтобы лишить его способности "выходить на поверхность земли"; иногда этот кол вбивали в центр

могилы, чтобы пронзить его "черное сердце" [88]. Деятельность магов и колдунов не обходилась без заговоров и приворотов.

Магические заклинания и заговоры казаков, воплощая в себе религиозно-мифологические представления и верования, занимали особое место в их жизни и носили индивидуальный характер. Заговор в древности был, по сути, словесным сопровождением языческого заклинательного обряда, до сегодняшнего дня сохранились лишь фрагменты обрядовой стороны и реквизита, а слова давно уже оторвались от действий и стали почти полной заменой их. Обряды и заговоры дошли и до настоящего времени, правда, в обновленном виде и обросли христианской символикой и терминологией, в которых упоминается много сравнительно поздних реалий, "вроде замка и ключа, однако их дух и все рекомендуемые ими магические манипуляции уводят нас в глубокую и отдаленную первобытность" [89].

Особое значение в текстах заговора придается времени и месту произнесения заклинаний, или описанию необычного пути самого заклинателя. Время обозначается по-разному и достаточно произвольно: "на закате", "как люди уснут", "утром". Местом произнесения заклинания, как правило, является "темный лес", "черный лес", "зеленая дубрава", "у воды", "у могилы", "в чистом поле", иногда даже "у муравейника".

Все заговоры-наговоры условно разделяются на две категории: зло и добро. Для гребенцов была типична повсеместность духов зла, их связь с темным лесом, трясучими болотами, оврагами, реками. Культурный ландшафт Северного Кавказа (горы, леса, приречные топи, болота) наложил свой отпечаток на первоначальные представления гребенцов о подстерегающих человека в этих местах силах зла, о чем говорит древняя легенда о злом духе, который "населил горы от Черного моря до Хвалынского… чтобы вредить благим начинаниям людей… чтобы всякий, переезжая через горы, ругался скверными словами, проклиная горы и тем потешая сатану" [90].

В заговорах, предусматривающих желание человека наслать на кого-то зло, порчу, смерть, разлуку, падеж скота, засуху, пожар, используется мрачное могущество "мертвяков", "упырей", души которых находились близ места нечаянной смерти, или в топких болотах и трясинах, однако могли и перемещаться преимущественно по ветру. Поэтому в таких наговорах часто упоминались или употреблялись в качестве принадлежности обряда земля с могилы, саван из могилы

"незнаемого мертвеца", мертвая рука, гвозди из гроба и т. п. Представления об особой таинственной, но отчасти управляемой силе мертвяков-упырей должны были возникнуть еще в недрах охотничьего общества. Верования в силу мертвяков-упырей сохранились, и были довольно устойчивыми в казачьей среде на Тереке. Именно эти вредоносные заговоры были лишены христианского элемента и начинались с отрицания: "Пойду, не благословясь, Пойду, не перекрестясь, Не воротами – собачьими дырами, тараканьими тропами. Не в чисто поле, а в темный лес..." [91].

Бесчисленному сонму повсеместных злыдней-упырей в заговорах противопоставлен тоже необозримый сонм добрых сил, берегинь, роль которых перешла затем к христианским святым [92]. Характерным для молитв-заговоров является то, что в них обязательно перечислялись все возможные виды несчастий, которые могли принести человеку враждебные ему люди, предусматривались также и все возможные обстоятельства причинения зла. В заботе о предотвращении зла, разлитого повсеместно в природе и во всем окружении человека, в заговорах особое значение приобретают элементы ландшафта (реки, леса, горы, травы), двор и дом человека и все материалы быта, из которых они изготовлены и даже пергамен и чернила, с помощью которых могли быть написаны вредоносные формулы. [93]

Заговоры у гребенцов использовались при самых разных жизненных обстоятельствах. Так, садясь на коня, казак произносил: "Здравствуйтя живучи в Сиони, /Все царь твой. /Мы сядем на кони, /Софоние вопие, /Захарие глаголе, /Отче Мандрыче /Человеко-веко-любче" [94].

А. Ветухов, справедливо связывая происхождение заговоров с анимизмом [95], отметил его характерную особенность, выраженную повсеместностью духов и их предельной конкретностью. Заговор-молитва от порчи, как пример понимания анимизма, стремится предусмотреть все варианты лихих людей, могущих наслать болезнь, и включала в текст, кроме перечисления фауны и элементов природного ландшафта [96], свыше двух десятков различных антропологических признаков [97].

Нередко заговор наговаривался на хлеб, на даримый невесте пряник, на соль, воду, вино, иглу, на след того человека, к которому был обращен заговор, на чертополох, на шерсть, состриженную со скотины, и т. п. Все это требовало специального реквизита и слияния слов с действиями, производимыми определенным образом в строго определенное время.

Довольно популярным у гребенцов был охотничий заговор, который можно отнести к архаичному, охотничьему пласту заговоров. Что вполне естественно, поскольку охотничий промысел у казаков был распространенным занятием. Злые силы обрисованы в заговорах необычайно архаично, что наиболее рельефно отразило элементы первобытного охотничьего анимизма. По точному выражению Б.А. Рыбакова, "охотничья первобытность, многотысячелетняя пора формирования человечества, человеческого общества, его отношения к природе и начальная пора выработки мировоззрения оставила неизгладимый след в религиозных представлениях всех последующих времен" [98].

Охотничий заговор-заклинание удачной охоты на волков, лисиц, рысей, зайцев по содержанию направлен на предотвращение вредоносной способности "товарищевой мысли" и "завидливого глаза". При выходе на охоту гребенцы старались не встречать женщин, и если видели хворостину или палку на дороге, то не перешагивали через нее, а убирали, при этом произнося молитву Отцу, Сыну и Святому духу [99].

Языческие заклинания и наговоры прошли очень долгий исторический путь, подчеркивая, таким образом, свою живучесть. Их практическое применение сохранило свою актуальность и сегодня, что обусловило пополнение их многими поздними элементами. Из двух половин первобытного дуалистического мировоззрения – духов добра и зла – уцелела в своем виде лишь вторая, тогда как первая почти целиком христианизировалась. Языческое заклинание, сопровождавшее языческие действия, превращалось в христианскую молитву, где отголоском первобытности была лишь обязательная множественность защитников человека: десятки и сотни святых и безымянных ангелов.

Следы древних дохристианских верований связаны с обожествлением стихийных сил природы, еще не наделенных антропоморфными чертами (поклонение горам, небу, вихрю). Злое начало, выраженное в стихиях, способное погубить, приобрело иную окраску в сочетании с христианскими представлениями о зле и нечистой силе. К более позднему времени относятся антропоморфные представления о злых силах духов гор, лесов и водных источников, о магической мощи колдунов и знахарей. Анимизм, магия всех видов, культ животных и культ предков, глубоко укоренившись в психологии человека еще с древних времен и сохранившись в пережитках этих отдаленных воззрений, прослеживаются и у гребенских казаков, переплетаясь с мощным потоком иных представлений, порожденных земледельческой эпохой.

Таким образом, невзирая на христианскую фразеологию и на поздние аксессуары, именно в заговорах наиболее полно и рельефно воплотился первобытный анимизм, отражая тем самым раннее анимистическое миропонимание гребенцов.

Обобщая, можно заключить, что у гребенцов сложилась особая мифологическая семиотическая система, упорядочивающая в своём составе различные по происхождению и по времени возникновения знаки, имеющие много общих специфических черт с мифологическими верованиями древних славян, донских казаков, тюркских и горских народов.

3.6. КУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОПРОНИКНОВЕНИЕ КАЗАКОВ И ГОРЦЕВ В ПОЗНАНИИ МИРА

Универсальные пространственные связи, обуславливающие взаимосвязи микро- и макрокосмоса, где человек связан с природой и Космосом и включен в эти связи, управляемыми Высшей силой, сохранились еще с языческой Руси. "Ландшафт и пейзаж как неотъемлемые компоненты художественной системы мира Нового времени… в искусстве Средневековья… оставались стереотипными зарисовками, сплетавшимися с лирическим ощущением автора" [100]. Силам природы придавался личностный характер. На этой основе человек верил в наличие родственных связей с природой [101]. Единство человека со Вселенной проявлялось в пронизывающей их гармонии: "и миром и человеком управляет космическая музыка, выражающая гармонию целого и его частей и пронизывающая все – от небесных сфер до человека…" [102].

Следуя этой мысли, логично заключить, что, поскольку весь космос в традиционной культуре воспринимается как целостность, то любая вещь, природное явление, культурный ландшафт, предмет быта, птица, животное становятся фактом культуры, если они соответствуют практическим и символическим требованиям. При этом все вещи и явления мира – полифункциональны и могут служить одновременно как утилитарным, так и символическим целям. Казакам так же, как и древним славянам, было свойственно космогоническое мировоззрение,

выраженное в том, что "человек осознавал свою полную зависимость от природы, поэтому для него было свойственно обожествление природы" [103]. Славяне почитали, прежде всего, солнце, которое было и "оком дня и подобием божественного ока; как живое существо, оно засыпает осенью; по форме похоже на золотой щит и на колесо небесной колесницы; золотые лучи рассыпаются вокруг солнца, как золотые кудри вокруг головы человека" [104]. В различных источниках мы находим подтверждения о том, что древние славяне поклонялись огромным горам и камням. Славян привлекали старые, огромные деревья, особенно раскидистые, густолиственные дубы, о чем свидетельствуют многочисленные археологические раскопки и памятники.

Нравственность и духовность казаков и народов Северного Кавказа формировалось в тесной связи с окружающей его экологической системой. Как известно, в основе этногенеза многих народов Северного Кавказа и, в частности карачаевцев и балкарцев, лежат две константы – древнетюркская кочевая и автохтонная кавказская. Слияние этих компонентов, двух мировоззрений обусловило компонентность карачаево-балкарского сознания и определило своеобразие древних религиозных верований. На начальном этапе превалировал тюркский элемент, о чем свидетельствуют данные карачаево-балкарской мифологии. Гребенское казачество, исходя из автохтонной парадигмы зарождения, также является многокомпонентным социально-этническим феноменом, формировавшимся в процессе взаимодействия различных племен на обширных территориях Северного Кавказа. В процесс формирования гребенской общности были включены многие ираноязычные, тюркские, северокавказские и славянские группы населения. В результате многовековой ассимиляции была утверждена славянская этническая доминанта.

С течением времени, приспосабливаясь к новому ландшафту, в мифологическом сознании предков казаков появились многочисленные кавказские вкрапления. Природа служила неиссякаемым источником и гарантом жизни. Из поколения в поколение общество подпитывалось одними и теми же природными впечатлениями бытия. Впечатления эти фиксировались мифопоэтическим сознанием этноса, переплетаясь с мифоэкологическим сознанием и определяя мифоритуальное сознание, ложились в основу этносознания. В этом ряду особую значимость в мифологическом сознании казаков и горцев приобретает проблематика тотемистического понимания всего комплекса природно-климатического ландшафта и экологической среды.

В период распада родового строя тотемические верования изживают себя, перерастая постепенно в антропоморфный культ природы и стихий, с одной стороны, и культ животных – с другой.

Постепенно происходит отделение людей от тотемов: человек уже не отождествляет себя с определенным видом животных, хотя может по-прежнему считать его своим предком. Начинаются поиски личных покровителей в тех же животных, растениях, стихиях, так как считалось, что в них скрыты могущественные духи. На первый план выступает анимистическое понимание окружающей среды обитания, изменяющееся на протяжении веков под воздействием реальной жизни. Сначала народы просто почитали землю, воду, огонь, ветер, солнце. Затем постепенно явления природы начинают наделяться свойствами живых существ – способностью мыслить, чувствовать и говорить, т.е. происходит оживотворение природы. В науке это принято называть анимизмом, или примитивной формой анимистического мировоззрения. В этом в полной мере проявился культ природы, присущий всем тюркским народам, горцам и казакам. И лишь позднее начинается процесс олицетворения, т.е. стихиям и предметам стали придавать облики животных, растений и людей. Так, могучие стихии природы – земля, огонь, вода – олицетворялись нашими предками в образах быков, а ветер представлялся в виде необузданной лошади. У тюркских народов и сегодня принято называть легкомысленных людей или лошадей, рожденными от ветра.

Для древних тюрков и их потомков карачаевцев и балкарцев главным первоэлементом мироздания было Небо. Для казаков и горцев наибольшим почитанием отмечена такая производная Земли, как камень. Преломляясь сквозь призму высокогорного ландшафта, свойствами плодородия и воспроизводства наделены ледники. В языческих традициях древних славян, казаков и горцев вплоть до недавнего времени сохранились также реликты, связанные с почитанием деревьев. Культ дерева, как и культ других элементов природы, зародился в самый древний период истории этносов и ярче проявился в матриархальном обличье. Культ дерева и культ женщины были тесно взаимосвязаны, поскольку дерево символизировало жизнь и плодовитость на земле. Общество, обеспокоенное проблемой воспроизводства, по-

стоянно обращалось к безграничному плодородному потенциалу природы.

Важное место в системе религиозно-мифологических воззрений занимали богини-матери, вслед за которыми в карачаево-балкарской языческой религии появляется культ богов-отцов [105]. Земная и небесная части мироздания наделяются народом высшими сакральными свойствами.

Мифоэкологическая, мифоритуальная и мифопоэтическая традиции фольклора горцев и казаков во многом созвучны с аналогичными традициями древних тюрок. Первичная категоризация мира для предков казаков и горцев имела функциональный, антропоморфный характер. Мир познавался через себя, а сам человек – через мир. С этой целью антропоморфизироваться мог любой объект, потому что только так, уподобив необъяснимое объяснимому и знакомому, можно было постичь окружающий мир [106].

Единство человека и природы свойственно традиционному этническому сознанию казаков и горцев, что проявляется в самых различных контекстах культуры. Так, в тюркской мифологической традиции человек был сделан из природных материалов. Древнетюркский миф, зафиксированный в XIV в., повествует о том, как в пещере вода затопила грот и занесла глиной ямку, имевшую форму человека. Под влиянием тепла глина ожила, и возник человек [107]. А вот как описывается в карачаево-балкарском эпосе рождение богатыря Сосруко. Нартский пастух Соджук с отарой овец находился на берегу реки Адиль. На противоположном берегу реки красавица Сатаней стирала белье. Соджук увидел ее ослепительно белые руки. Не смог сдержать страсти, присел на прибрежный камень. Семя его попало на камень, и в нем зародилась жизнь. Об этом знала бездетная Сатаней. Вскоре Соджук ушел с овцами, а Сатаней стала считать месяцы и дни. Пришел положенный срок, и она пошла к кузнецу Дебету, попросила его сделать шестьдесят молотов. Когда они были готовы, шестьдесят нартов помогли ей расколоть камень. Раскололи юноши камень – показалась его сердцевина. Тогда Сатаней сама взяла молот и, осторожно разбив ее, достала ребенка. Как видно, идея биологической совместимости всего сущего, вплоть до возможности воспроизводства может быть оценена как необходимое условие существования мира. Единство всего в окружающем мире для этнического сознания балкарцев и карачаевцев было неоспоримым фактом [108].

Источником рождения мог стать практически любой из природных объектов. Наряду с известным сюжетом о волке-прародителе, известны сюжеты родства с лебедем, орлом, соколом, ястребом, рыбой и т.д. Интересно предание, согласно которому появилась та ветвь абазинского народа, которая проживает вместе с черкесами. Предание гласит, что раньше среди черкесов жил лишь один абазинец, который сожительствовал с медведицей, родившей ему мальчика. Он и стал родоначальником местных абазинцев. По этой причине черкесы долгое время не отдавали своих дочерей замуж за абазинцев [109]. Отметим так же, что в фольклоре тюркских народов встречаются сюжеты о связи женщины с каким-либо животным, в частности, волком, от которого она производит потомство. Местами это поверье превращается в фольклорный мотив о похищении женщины каким-либо зверем, о ее сожительстве с ним и прочее. Совершенно очевидно, что данное представление в сознании первобытного человека связывается с системой священных тотемистических верований: виновник зачатия и рождения ребенка – тотемистический предок – фигура священная в религиозной мифологии. Отсюда и сама идея тотемистической инкарнации приобретает религиозный характер.

Идея тотемистической инкарнации и связь с мифоэкологическим сознанием прослеживается в вопросе происхождения фамилий у многих народов. Появление фамилий как общественной организации группы относится, как известно, к периоду Средневековья. У многих народов, в том числе казаков, горцев и русских, в фамильных преданиях отражены связи тотемистического характера с конем, оленем, медведем, соколом, что подтверждает общность домонотеистического мировосприятия. Прямым свидетельством происхождения многих карачаево-балкарских родов от зверей и птиц являются многочисленные апеллятивы в основе их фамилий (Айыу – "медведь" – Агоевы; Бёрюкай – "волк" – Борукаевы; Боташ – "верблюжонок" – Боташевы; Жанатый – "енот" – Жанатаевы; Мамука – "медведь" – Мамукаевы) [110]. Подобные апеллятивы обнаруживаются и в русских фамилиях, происходящих от зверей и птиц: медведь – Медведев, волк – Волков, сокол – Соколов, орел – Орлов и т.д.

Таким образом, традиционное мировоззрение допускало возможность побратимства человека с животными, более того, не исключало смешанных браков между ними. Часто встречаются примеры уподобления человека животным.

Природа служила неиссякаемым источником и гарантом жизни. Из поколения в поколение казаки и горцы подпитывались одними и теми же природными впечатлениями бытия. Чтобы обеспечить благополучие рода, человек призывал в союзники все силы реального мира. В архаичных представлениях о мироздании, лежащих в основе более поздних этнических представлений, стремление к упорядоченности и гармонии занимало центральное место. В этот период происходит рождение эстетического мировосприятия.

Процесс формирования эстетического чувства так же глубок, динамичен, вариативен, как неисчерпаемо Мироздание. Путь к красоте и к постижению мира лежал через преодоление как внешней природы, так и биологизма индивида. Эмоционально-напряженное, тревожное и подчас драматичное мироощущение нашло свое воплощение в устном народном художественном творчестве казаков. Мир, отраженный в фольклорном материале, не был простым и примитивным. Это сложная, многомерная, иерархическая система, в рамках которой существует метафизическое и земное, истинное и ложное. Различные природные формы и проявления не так одухотворены, как хотелось бы человеку. В связи с этим содержание фольклора пронизано потребностью сделать мир осмысленнее, добрее, обнаружить высшие типы одухотворенности в различных явлениях бытия, родственных человеку. Отсюда возникает феномен всеобщей персонификации, наивного очеловечивания окружающей природной среды и уподобления человека природе.

Культ природы в различных его проявлениях фиксируется на всех стадиях развития культурогенеза казаков и горцев, а также во всем комплексе традиционной культуры. Культ языческих богов являлся пантеистическим культом обожествленной природы, которая опосредованным образом оказывалась основным объектом почитания. Сакральный образ природы представлен суммарными свойствами всех божеств, пантеон которых в конечном счете сводится к олицетворению творческой космической пары обожествленного неба и обожествленной земли. Между этими двумя культами находится культ дерева, связавшей собой два предыдущих [111]. Благодаря этому "многоверию" была обеспечена преемственность дохристианских и домусульманских представлений, не утраченные многовековой трансформацией фрагменты которых вошли в традиционную народную культуру народов Северного Кавказа.

Материалы фольклора и этнографии с ясной определенностью свидетельствуют о том, что в сознании казаков и горцев отожествление Земли с женщиной-матерью, а Неба – с отцом-мужчиной обусловлено сохранением архаичного мифологического представления о космическом браке. Возобновление плодоносящих сил природы объяснялось в поверьях брачными отношениями Неба и Земли, признаком которых считалась оплодотворяющая небесная влага. Земная и небесная части мироздания наделяются высшими сакральными свойствами, ибо к ним адресуются обращения как к божеству. В традиционном сознании казаков и горцев природные сакрализованные стихии мыслились в парном единстве, как и божества языческого пантеона. Фольклор сохранил представления о сакральном единстве мужского и женского начал бытия.

Для выявления глубинных пластов экологического сознания в традиционной культуре казаков и горцев необходимо выявить семантику обрядов и ритуалов, в которых многочисленные символы являются системообразующими единицами. Человек в процессе взаимодействия с природой и для достижения гармонии в природе должен был совершать обряды и ритуалы. Часто в этих обрядах сочетается поклонение духам стихий и фетишистские элементы. Процесс ментального развития и развития этнического сознания взаимообусловлен факторами физического, биологического, социального и техноэкономического характера. В ходе этого процесса появляется понятие о реальной вещи, которая наделяется душой, или какими-либо сверхъестественными чувствами.

М.Ч. Джуртубаев отмечает, что для многочисленных северокавказских народов, в том числе для карачаевцев и балкарцев, "характерным является наличие символов и символики, пронизывающих всю их культуру, начиная с верхнего слоя и заканчивая массово-бытовым пластом" [112], что говорит об образности их мышления.

Историческая персонификация начал получила различные воплощения. Культ Земли (камня) как архаический пережиток культа природы, в силу скотоводческого характера традиционной культуры многих горских племен, не сохранился в цельном виде в отличии от культового почитания иных сфер природного мира. В то же время участки плодоносящей земли в горах Балкарии и Карачая были роскошью и высоко ценились. К земле, как и камням, обращались с заклинаниями, приносили им жертвы во время календарных обрядов. Для

стимуляции плодородия Земли на нее пытались воздействовать магическими приемами. Так, первую борозду в поле прокладывал человек, известный своей щедростью, что должно было повлиять на щедрость земли. При длительной засухе, которая грозила погубить весь урожай, опять обращались к магическим приемам. Для этого молодежь наряжала деревянную лопату в женскую одежду (кюрек бийче) и, распевая песни, обходили село. Хозяева тех домов, возле которых они останавливались, одаривали их, поливали водой. Все пожертвования съедались подростками и стариками на старом кладбище, после чего старики, обнажив грудь, обращались с молитвой к Тейри [113]. Однако, имея в виду скотоводческий характер системы жизнеобеспечения карачаевцев и балкарцев, нужно отметить, что в магическом арсенале этого народа гораздо больше средств, направленных на сохранение скота, увеличение его приплода, на повышение дойности и т.д. Иными словами культ земли уступает культу животных. Народы, которые больше занимались земледелием, имели, соответственно, большее количество приемов, направленных на получение богатого урожая. У славян-земледельцев все календарные земледельческие праздники пронизаны сельскохозяйственной магией, связанной с почитанием обожествленной природы, которой, как к сверхъестественной силе, обращаются участники магических действий. Карачаевцы и балкарцы плоды земледелия часто использовали в магических ритуалах. Например, в обряде тюй ургъан, для лечения оспы использовалось пшено. Для выведения бородавок использовали яблоко, которое разрезали пополам, одну половину съедали, а другую – закапывали в землю, считая, что когда она сгниет, бородавки исчезнут [114].

В целом традиционная обрядность была призвана воздействовать на обожествление стихии. Небо и Земля, образовавшие двуединый сакральный космос, были одновременно и объектами религиозного почитания, что налагало отпечаток на весь процесс формирования этнического сознания.

Начиная ощущать свое превосходство над животными, человек постепенно перемещает демонические качества на различные предметы неживого мира. Основой возникновения подобного поклонения является неспособность раннего человеческого сознания различать внутреннее и внешнее в предмете. У народов Северного Кавказа было распространено почитание камней. Горный ландшафт, многочисленные скалы и камни, порой очень причудливых форм, навевали различные фантазии. Будучи отобранным из ряда природных объектов, камень наделялся особыми свойствами, и по тем или иным причинам становился объектом поклонения. Так, в Карачае у каждого селения и даже у каждого рода имелись свои священные камни. Магические свойства думалинских камней были очень разнообразны [115]. Часто камни выступают символом силы, крепости и мощи. Камни были наделены силой, дающей женщине возможность родить ребенка, и по этой причине "священные" камни пользовались особым уважением у бесплодных и беременных женщин. В отдельных аулах существовал обычай приводить к "священному камню" невесту с просьбой послать ей здоровых и красивых детей.

Избавление от засухи с помощью камней имеет место в карачаевском обряде, который существовал вплоть до XX века. В нем слились воедино поклонение духам стихий и ряд фетишистских признаков. Для того чтобы вызвать дождь, карачаевцы собирали триста камушков, над каждым читали молитву и бросали в реку [116]. Подобное жертвоприношение одной святыни другой, предполагало неизменно благоприятный результат. Несмотря на то, что по истечении времени обряд исламизировался, и в молитвах, произносимых над каждым камушком, упоминалось имя Аллаха, языческая суть обряда не изменилась – камни продолжали сохранять магическую силу.

Другой обряд, к которому прибегали балкарцы и карачаевцы во время засухи, заключался в том, что они раскапывали старые могилы, разбрасывая камни по сторонам. При этом действии непременно ожидался дождь. Для того чтобы дождь прекратился, производили обратные действия, т. е. разрытые могилы приводились в порядок. Другой, не менее зловещий каприз природы – землетрясение, также имел свое объяснение. "Горцы были убеждены, что землетрясения, обвалы, бури, случающиеся в горах, происходят от сотрясения цепей великана, прикованного в недрах Эльбруса и охраняемого стражей. Иногда он выходит из оцепенения и спрашивает стражу: "Растет ли еще на земле камыш, и родятся ли ягнята?" Когда стражники подтверждают это, великан приходит в отчаяние, рвется и потрясает цепью" [117].

В целом традиционное мировоззрение казаков и горцев ориентировано на выявление тождества и сходства с природой. Осознание этого родства для них, как и для всех тюрков, было актуальным на протяжении всего культурогенеза. Рассматривая всю цепочку явле-

ний культуры, очевидно, что мифы образуют такую же реальность, как лес, небо, горы вокруг.

3.7. КУЛЬТ ДЕРЕВЬЕВ В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ ЭТНОСОЗНАНИИ КАЗАКОВ И ГОРЦЕВ

Нерасчлененное мифологическое сознание объединяло человека с объектами и явлениями природы: гора, камень, река и дерево являлись для наших предков такими же частями природы, как и они сами. Поскольку дерево занимало далеко не последнее место в системе жизнеобеспечения и удовлетворяло потребности человека в пище, орудиях труда, в строительстве жилья, к нему было и особое отношение.

Культ деревьев, как и культы других элементов природы, зародился в самый древний период истории человечества и ярче проявлялся в матриархальном обличье. Культ дерева и культ женщины были тесно взаимосвязаны, поскольку дерево символизировало жизнь и плодовитость на земле. Образ мирового дерева характерен для мифологического сознания и воплощает универсальную концепцию мира. Космическое дерево является доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенного пространства. Оно соединяет в себе Вселенную, символизируя своей кроной – небо, стволом – землю, корнями – подземный мир. Сформировавшееся понятие о мировом дереве означает установление связей между частями мироздания и прекращение состояния хаоса. В течение долгого времени образ мирового дерева в виде некой универсальной концепции определял модель мира человеческих коллективов [118].

Архаичные слои этого процесса сохранились в фольклоре казаков и горцев, что может служить подтверждением значимости культа объектов и явлений природы. Культ дерева у предков казаков и горцев был одним из элементов, формирующим их этническое сознание и вписывающим человека в окружающую экосистему. Важно отметить, что поклонение деревьям – явление широко распространенное в мировой культуре. Дерево как один из первых элементов знаковых систем культуры, заимствованных человеком у природы, выступает

одной из ведущих фольклорных тем у различных народов. Отличаясь своеобразной спецификой у каждого отдельно взятого народа, многие аспекты культа дерева имеют одновременно схожие черты.

В пространственном и вербальном оформлении ритуалов, связанных с воспроизводством, дерево играло существенную роль: оно обозначало космический центр и было носителем порождающего начала. По приданию балкарцы и карачаевцы стали почитать дерево после такого случая. Однажды в начале лета, с востока надвинулась огромная туча, принесшая сильнейший град. Весь скот, находившийся на пастбищах, погиб. Но несколько животных укрылись под кроной дерева, что и спасло им жизнь [119]. В этой связи интересна легенда алтайцев, в чьей ритуальной обрядности также широко распространен культ дерева. "Рассказывают, что согласно легенде было время войн и многие женщины спасали своих детей, оставляя своих детей под деревьями. Но только тот ребенок остался жив, который лежал под березой. Женщина, зная, что у березы есть сок, сделала надрез, и береза вскормила ребенка своим соком. Теперь береза считается святой" [120]. Как правило, священное дерево ассоциировалось с самим божеством, и поэтому ему покланялись, приносили жертвы, просили о помощи и т.д.

К священным деревьям казаки относили дуб, а карачаевцы и балкарцы – грушу, сосну, березу, тополь. Мифопоэтическое сознание древних людей наделяло эти и другие священные деревья разумом, душой и чувствами. К ним обращались с просьбами о ниспослании урожая, богатства, благополучия детей, излечения от болезней. Им приносили жертвы, исполняли вокруг них священные обряды. Постепенно из древнейших пластов мифологии и религии складывалась система религиозно-мифологических воззрений казаков и горцев.

К культу дерева имеет непосредственное отношение обряд, проводившийся в священных рощах бесплодными женщинами. Многие тюркские народы имеют в своем этнокультурном арсенале ритуалы, в которых женщина получает желаемую беременность с помощью магической силы дерева. Вместе с тем надо отметить, что получение потомства от дерева – универсальный сюжет евразийской мифологии. Ритуал исцеления подчас сводился к символическому соитию со священным деревом [121]. К примеру, ритуально-мифологическая традиция якутов допускала получения потомства от дерева. В случае бес-

плодия женщина отправлялась в лес, к лиственнице, густо сросшейся вверху.

У киргизов бесплодные женщины обращаются к одинокой яблоне. Некоторые волжские племена приносили деревьям жертвы, а шкуры жертвенных животных развешивали на ветвях. У болгарских крестьян существовал обычай замахиваться топором на бесплодное фруктовое дерево, а стоящий рядом человек должен был вступиться за это дерево со словами: "Не срубай его! Оно скоро будет плодоносить!" Это действо производили трижды. После данного ритуала плодоносность восстанавливалась [122].

У соседних не тюркских народов Кавказа также существовали обычаи, связывающие культ дерева и культ женщины. Например, шапсуги обращались к дереву с просьбой о помощи при затяжных и мучительных родах. Для этого свекровь роженицы собирала беременных женщин аула и вела их к священному дереву. Женщины шли босиком, с распущенными волосами. Подойдя к дереву, свекровь запевала песню, обращаясь к божеству Псатха. При первом шевелении плода абхазской женщине предписывалось обязательно посмотреть на что-то красивое, например, на цветущее дерево, на красивую гору, на прекрасного в духовном и физическом отношении человека. Взгляд на цветущее дерево или на красивую гору мог способствовать тому, что жизнь у будущего ребенка будет красивой и цветущей [123]. Образы горы и дерева, поставленные на особое место абхазской традицией, тесно переплетаются с древнетюркской традицией, где гора и дерево являются центральными и выступают как представители всей природы. Поскольку в традиционном миропонимании все человечество порождено природой, то связь с ней осуществлялась через конкретных ее представителей и наиболее значимой могла стать брачная связь.

За помощью к деревьям обращались представители многих народов в разных уголках земли. К деревьям обращались не только с просьбами о ниспослании материальных благ, но и с просьбами об исцелении от болезней. Балкарцы и карачаевцы до недавнего времени верили в целительную силу священного дерева и обращались к нему за помощью. Больные люди приходили к священному дереву с подношениями, специально приготовленной для этого случая ритуальной едой. Если больной был очень слаб, его приносили к дереву, чтобы он мог помолиться под деревом, прося бога о выздоровлении.

Обращение с просьбой к священному дереву выражалось в разных формах. Помимо жертвоприношений и молений, на дерево вешали лоскутки, ниточки, ленточки от одежды больного. Спустя некоторое время они снимались и одевались на шею больного, и это должно было помочь излечению. Живительная сила дерева передавалась больному. Подобные ленточки со священного дерева завязывались и детям в качестве оберега. Хромающей скотине противоположную ногу обвязывали как веревкой березовой корой.

Таким образом, проявлялась вера во всемогущую силу природы и ее плодов. Все обряды, связанные с той или иной частью мироздания, являлись частью ареала природы, поскольку имели прямое отношение к почитанию ее производящего, рождающего начала. Из поколения в поколение общество питалось одними и теми же природными впечатлениями бытия, которые выражались в символах их культуры. Этническое сознание отражало материальный мир через представления, взгляды и идеи людей, вырабатывало и закрепляло в символах фрагменты информации, доступной массовому сознанию.

Глава 4

ПЕСЕННАЯ ИСТОРИОСОФИЯ ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ В ОТРАЖЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

4.1. СИМВОЛИЗАЦИЯ ОБРАЗОВ МИКРОМАКРОКОСМОСА И МЕТАФОРИЧНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ В ИСТОРИОСОФИИ ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА

Следуя логике научного познания и теоретико-методологического обоснования структуры и компонентов этнической картины мира, нам представляется, что одним из возможных результативных способов исследования историорсофии гребенских казаков является рассмотрение их религиозно-мифологических верований и представлений, этнических констант и ценностных доминант, сохранившихся более целостно именно в ритуально-обрядовых традициях и традиционном песенном фольклоре.

Тесная взаимосвязь человека с окружающей его культурной природной средой и Космосом рельефно и живописно воплощается в песенном фольклоре гребенских казаков, что являет собой глубокую историософию, выраженную философичностью проникновения человека в окружающий его микромакрокосмос.

Универсальные пространственные связи, обуславливающие взаимосвязи микромакрокосмоса, где человек связан с природой и Космосом и включен в эти связи, управляемыми Высшей силой, сохранились еще с языческой Руси. Всякое явление становилось понятным только через сближение с человеком, что отражалось и в образном строе языка: солнце "восходит" или "садится", буря "воет", ветер "свистит", пустыня "молчит". Силам природы придавался личностный характер и на этой основе человек верил в наличие родственных связей с природой [1]. Единство человека со Вселенной проявлялось, как отмечает А. Гуревич, в пронизывающей их гармонии: "и миром и человеком управляет космическая музыка, выражающая гармонию целого и его частей и пронизывающая все – от небесных сфер до человека…" [2]. По замечанию А. Гуревича, ландшафт и пейзаж как неотъемлемые компоненты художественной системы мира Нового времени… в искусстве средневековья… оставались стереотипными зарисовками, сплетавшимися с лирическим ощущением автора" [3].

Следуя этой мысли, логично заключить, что, поскольку весь космос в традиционной культуре воспринимается как целостность, то любая вещь, природное явление, культурный ландшафт, предмет быта, птица, животное становятся фактом культуры, если они соответствуют практическим и символическим требованиям. При этом все вещи и явления мира – полифункциональны и могут служить одновременно как утилитарным, так и символическим целям. Казакам так же, как и древним славянам, было свойственно космогоническое мировоззрение, выраженное в том, что "человек осознавал свою полную зависимость от природы, поэтому для него было свойственно обожествление природы" [4]. А.Н. Афанасьев считал, что славяне почитали, прежде всего, солнце, которое было и "оком дня и подобием божественного ока; как живое существо, оно засыпает осенью; по форме похоже на золотой щит и на колесо небесной колесницы; золотые лучи рассыпаются вокруг солнца, как золотые кудри вокруг головы человека" [5]. В различных источниках мы находим подтверждения и о том, что древние славяне поклонялись огромным горам и камням. Славян привлекали старые, огромные деревья, особенно раскидистые, густолиственные дубы, о чем свидетельствуют многочисленные археологические раскопки и памятники. [6]

Сохранившиеся песни, датируются сравнительно поздним периодом развития традиционного песенного фольклора, и многие песенные жанры представлены в завершающей фазе своего развития, что не позволяет объективно с достоверной научной точностью осуществить генезис песенного фольклора гребенцов, однозначно определив этапы его исторического развития.

Следы древнего архаического мировосприятия, метафоричности мышления, символизации образов наиболее целостно сохранились именно в песенном фольклоре гребенцов, что красноречиво говорит о древнеязыческой первооснове их фольклора. В песенном фольклоре гребенских казаков силам природы придавался личностный характер, и на этой основе человек верил в наличие родственных связей с природой и Космосом.

В одной из старинных гребенских песен символизация образов и метафоричность мышления позволяет передать глубину размышлений казака об утраченной своей молодости. Образ камушка, ясного солнышка "Камушек ты, мой камушик да,/ Цветочек ты мой лазоревый,/ … Излежался ты, мой камушик да,/ На крутой горе против солнушка,/ Против ясного" [7] – наделяются одушевленными чертами и предопределяют неразрывную взаимосвязь человека с микромакрокосмосом. В исторической песне гребенцов "Не из тучушки" силы природы "Не из тучушки они ветерочки дуют/ Ай не дубравушка во поле шумит" [8] вовлечены в эмоционально-образное повествование песни, гармонично создавая соответствующий содержанию образ. В лирической песне образы "синя моря, на котором восплавливал белый лебедь, а "во зеленом та ли саду, ай да черной ли ворон… воскаркнул" являются полноценными участниками, развернувшейся в песне, драмы, в которой "мать по сыну слезно плакала" [9].

В древне-эпическом жанре былины нашла свое отражение, как известно, история, запечатлевшая подвиги героев-богатырей из народа, сохранились различные предания, не лишенные мифологизации. Хорошо известно предание о старом дубе, который издревле хранил русских казаков и русскую веру, поскольку по преданиям на дубах находили вросшие в дерево медные кресты.

С недифференцированным отношением людей к природе связан и образ "гротескного тела", нашедший свое выражение в гиперболических формах древнего искусства, где человек изображался неотчлененным от природы в образе людей-растений.

Настойчивость, с которой в песенном фольклоре гребенцов развивается тема антропоморфной природы и космического человека, это не простая дань традиции и не только условность. В этих представлениях выражалось особое, утраченное впоследствии отношение человека к миру природы, где человек обладал чувством аналогии, родства структуры Космоса и своей собственной, в которой единство человека со Вселенной проявлялось в пронизывающей их гармонии. Как отмечает А. Гуревич, "и миром и человеком управляет космическая музыка, выражающая гармонию целого и его частей и пронизывающая все – от небесных сфер до человека" [10].

Исследование социокультурного пространства гребенских казаков, на наш взгляд, позволит наиболее емко выявить специфичность их историософии.

4.2. СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ В ЖАНРОВОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА

Многие факторы, повлиявшие на зарождение и дальнейшее развитие казачьей культуры донских и гребенских казаков, можно считать общими: это примерно одинаковые культурно-исторические и экономические условия, хозяйственно-культурный тип и образ жизни. Т. С. Рудиченко в контексте картины мира донских казаков достаточно основательно и емко исследовала хронотоп донской казачьей культуры, экзотерику традиции и составляющие их компоненты [11]. Безусловно, в казачьем песенном фольклоре донских и гребенских казаков можно найти много общих сходных элементов. Однако есть и специфические особенности, которые, по нашему убеждению, особенно своеобразно проявились в песенном фольклоре, что и определяет задачу исследования в данном разделе.

Несмотря на то, что изучение пространственно-временного аспекта традиционной культуры казаков началось сравнительно недавно, полученные данные активно привлекались историками для построения концепции истории казачества.

Как было отмечено ранее, социокультурное пространство гребенских казаков характеризуется спецификой культурного ландшафта (Кавказские горы, широкие степи, реки Сунжа, Терек, Малка, обширные речные притеречные долины, красивые предгорные луга) и кореллирует, с одной стороны, с волей, свободой и обширностью пространства, а с другой – тесно связан с его ограничением (сужение территориального пространства до охраны станичного стана).

Ни одна из песен не начинается вне характеристики пространства и времени. Так, в одной из песен казаки обращаются к солнышку как к одушевленному персонажу: "Ишо ты зайди, ты зайди-ка,/ Красное … ой да ты солнушко,/ Ай ишо ты зайди, ты зайди,/ Над горой …. Ой да над высокой,/ Ай ишо отогрей ты нас, сирот,/ Нас сирот… , ай сирот бедных,/ Ай ищо ты нас сирот бедных,/ Казаков …, ой да военных… [12]". В другой песне "Прощаюсь, ангел мой, с тобою" связь с природой позволяет выразить силу любви перед смертью: "Прощаюсь, ангел мой, с тобою,/ Прощаюсь, счастье мое,/ Увы, я вынужден судьбою/ Под сводом неба жить один./ Заря меня не нарумянит,/ Роса меня не освежит,/Но солнце греть меня не станет/ И ночь меня не усыпит./ Зарей польются из глаз слезы,/ На сердце упадет туман,/ И целый день промчутся грозы,/ Любовь – сердечный злой обман" [13].

В древних былинах X века нашла свое отражение не только история, запечатлевшая подвиги героев-богатырей, но, что особенно ценно для нас, отпечатались средневековые пространственно-временные представления, которые наиболее полноценно доносят до нас средневековое мировосприятие и картину мира. В репертуаре гребенских казаков сохранились былины, которые, с одной стороны, совпадали с общерусскими сюжетами, а с другой – обладали специфическими чертами [14].

В песенном фольклоре гребенцов нашли воплощение не только пространственно-временные представления, но и нравственно-эстетические ориентации. В одной из гребенских песен ("Между Тереком и Сулаком") характеристика пространства дана описанием боевых действий: "поля распаханы не плугами, а конскими копытами./ Заволочены несхожими семенами/ Казачьими и татарскими головами" [15]. Реализуясь в процессе событий, пространственно-временная взаимосвязь отражалась в виде объективного закона и субъективных норм, выработанных предками, и проявлялась как следование закону, установленному Богом или родом. Пространственная символика, таким образом, имела глубинное нравственное значение.

Одна из особенностей пространственных представлений в языческом мировоззрении казаков состояла в том, что через пространство давалась характеристика времени. Продолжительность времени интерпретируется через далекие расстояния, а когда человеческая жизнь переводилась на язык пространства, она рассматривалась как длинный путь. Смерть – это переход через рубеж, а высота полета птицы

символизировала дальние времена. Время обозначалось также через быстроту передвижения, через преодоление пространства в краткий срок. Измерение времени через пространство порождало метафору, приобретая, таким образом, эстетическое и художественное значение. "Ориентация во времени и осознание его в языческой Руси ярко выражалось во внимательном отношении к ритму природы и умению согласовывать ритмы своей жизни с ритмом природы" [16]. В гребенской песне время осмысливалось, как правило, в неразрывной взаимосвязи с природой: "Как по утреной зореньке,/ По ясной по белой по заре/ Ай стучит, гремит миленький/ Во мою спальну окно" [17]. Из-за отсутствия дистанции между человеком и окружающим миром у человека средневековой культуры еще не могло возникнуть эстетического отношения к природе. Однако включение ландшафта и животного мира, особенно символики птиц в образную палитру песенного фольклора гребенцов заметно расширяет пространственно-временные представления, что, по нашему убеждению, определяет и специфичность хронотопа гребенцов.

В одном из вариантов древнейшей эпической песни "Еще не далече" пространство и время приобретают вполне конкретные и, кроме того, сюжетнообразующие черты: "Ай да что не в далече было,/…Было во чистом… поле./ Да ой там и ходил да и гулял/ Да на млад охотничек/ … Да на младой гулешничек"… Дальше в песне посредством хронотопа описывается как "захватили младца… дождички осенние… покровские, снежушки глубокие… рождественские, морозушки лютые… крещенские" [18]. В этой связи уместно вспомнить А. Гуревича, характеризующего средневековый период и подчеркивающего специфичность мировосприятия человека, который "уже не сливает себя с природой, но и не противопоставляет себя ей. Он сопоставляет себя со всем остальным миром и измеряет его своим собственным масштабом, и эту меру находит в самом себе, в своей деятельности и в окружающей среде. Неточность, приблизительность – характерная черта не только пространственных мер, еще более условным было определение времени" [19].

Временной аспект отношений гребенцов к природе выражался в том, что они были внимательны к ритму природы, обожествляли и эстетизировали этот ритм, наделяя его нравственным значением. Они выстраивали свою деятельность на основе природных ритмов, что было закреплено, прежде всего, в ритуально-обрядовых традициях [20]. Эта

ярчайшая специфическая черта гребенцов воплотилась и в песенном фольклоре. Повседневная жизнь, праздники, религия гребенцов также воплощались и закреплялись в ритуально-обрядовых традициях и песенном фольклоре.

Пространственно-временные представления гребенцов, воплощаясь в песенном фольклоре, как правило, как бы предвосхищают повествование событий и даются в зачине песен: "Не по питерской ай славной по дороженьке…/ Там стояла она и да вот ета злодеюшка,/ А да темная темница" [21]. Эта неполная выделенность человека из природы сохраняется до тех пор, пока человек находит с природой источник удовлетворения своих основных потребностей. Нарушение всех границ между телом и миром, текучесть переходов между ними – характерная черта средневековой народной культуры и разумеется народного сознания.

Таким образом, средневековый хронотоп гребенцов, воплотившийся в их песенном фольклоре, характеризуется теснейшей взаимосвязью человека с миром и текучестью переходов между ними.

В культуре христианской Киевской Руси время начинает осознаваться как историческое. Принятие христианства привело к постепенной смене языческих моделей мира и человека, что определило и особые черты художественной культуры. В отличие от языческого периода, когда огромность пространства не только порождала у человека чувство свободы, но и отчасти пугала его, вследствие чего он старался замкнуться и обособиться в границах. Как отмечал В.О. Ключевский, в период расцвета христианской Киевской Руси пространство начинает играть уже связующую роль, оно зовет людей к объединению в единый народ [22]. П. Флоренский отмечал, что пространство Руси собирало в себе людей, и поэтому, несмотря на его огромность и малую населенность, у человека было чувство единства со всеми; пространство играло связующую роль, потому что установливалась связь между внутренним духовным пространством души русского человека и внешним ощущением пространства [23].

В силу специфики условий жизнедеятельности и особого отношения к осваиваемому и контролируемому пространству представления о нем в казачьей культуре отличаются особой развитостью и разработанностью. Среда обитания казаков – открытые пространства, и Л.Н. Гумилев в своей теории фундаментальной закономерности развития этноса подчеркивал неразрывность взаимосвязей этноса с родным для него ландшафтом, которые и определяют этнические особенности общности и способы ее хозяйственной деятельности [24].

Во всем комплексе культуры гребенских казаков, включая, прежде всего, песенный фольклор, ландшафтная среда представлена в образах реки, моря, степи-поля и гор. В одной из песен, посвященной Кавказской войне, очень образно и живописно описан природный ландшафт, который вместе с тем дает четкую пространственно-временную характеристику происходящих событий: "Вечер поздний, непогодный/ По ущельям и скалам/ Вечер веял холодный,/ Дождь шел с снегом пополам,/… Там по бережку холмистым/ Путь дорожка легла" [25]. Однако образ моря в мужской традиции, несмотря на существенную роль военных морских походов в истории гребенских казаков, должного развития не получил и не обладает космологическими свойствами, в противоположность русским былинам. Море для казаков – место развертывания событий. Так, в одной из баллад повествуется о том, как "ясный сокол спалил свои сызые крылушки и сидел среди моря... на камушке", а "черные вороны в глаза ему надсмехалися" [26].

Известно, что территорию своего обитания гребенские казаки связывали с Кавказскими горами, Тереком, а также его притоком Сунжей. Совокупность представлений, охватываемая эти концепты, исторически менялась. В одной семейно-бытовой песне отражена одна из типичных явлений казачьей жизни. Пространственная характеристика культурного ландшафта не только предопределяет песенный сюжет, но зачастую задает образный строй и определенную тональность: "Во горах высоких,/ В ущельях глубоких/ Лежал Убитый/ Молодой казак хороший/ Землей он засыпан,/ Камушками он заложен/ Как на этих камушках/ Врастала травка шелкова…" [27]. Обрисовывая пространство бытия – "горы высокие", "земля", "камушки", "трава шелковая" – включены в действо картины смерти молодого казака.

Т.С. Рудиченко называет образ реки "мандалой", которая позволяет структурировать пространство всего света [28]. Мандала для гребенцов – это весь культурно-ландшафтный комплекс, включая реки Сунжу, Малку, Терек, горы Кавказские и море Хвалынское во всем их символико-метафорическом родстве. Если для донских казаков, по Т.С. Рудиченко, стороны пространства разделялись по исходящей опасности и угрозе при помощи оппозиций свое/чужое, благожелательное/неблагожелательное и зачастую берега являются первым пространственным рубежом и границей, то гребенские казаки, владея до XV –

XVI веков рекой Тереком безраздельно, не делили его ни с кем, при этом не исключали и нападений. Образ Терека в более ранние времена, выступающий как мифический прародитель (отец, батюшка), жизнедавец и кормилец, в более поздние времена символизировал путь-дорогу, соединяющую разделенные части пространства и раздвигающую его границы. В былине "Уж ты, батюшка, наш быстрой Терек" [29] образ реки Терека, характеризуя пространство гребенцов, символизирует для них микромакрокосмос, и включает не только образ реки Терека-Горыныча, но и образ Кавказских гор, степей, равнин, связывая с ними весь свой образ жизни, миропонимания и мировосприятия. Казаки, называя Терек батюшкой, быстрым Тереком, наделяют его одухотворенной силой "Наш быстрой Терек, да еще что прорыл-прокопал,/ … Горы высокие". Поразительны по философской глубине и уровню метафоричности следующие строки былины, в которых "Горы высокие, да еще как на устьице,/ Ой да у Терека, ой, Горыныча/ Да во сине море…". То есть река Терек для гребенцов, будучи "бытюшкой" называется Горынычем (берущим начало в горах), а устьицем Терека является "сине море" Хвалынское. Полагаем, что если море Хвалынское, имея очень древнее происхождение, сохранило свое наименование в памяти гребенцов, можно судить и о происхождении самих гребенцов.

В одной протяжной песне периода Кавказской войны как раз предупреждается об опасности: "В реке бежит дремучий вал,/ … Казак усталый задремал,/…Не спи, казак, во тьме ночной/ Чеченец ходит за рекой" [30]. К середине XVII века под нажимом горских племен гребенцы вынуждены были перейти на левый берег Терека. Измениллось отношение в оценке Кавказских гор. Если в вольный период гребенцы считали их своими: "Уж вы, Горы, мои… горы вы Кавказские" [31], то позже в одной из песен "Ночи темные, тучи грозные" [32] казаки называют их чеченскими: "Трудно, трудно сердцу воспалиться/ Нам чеченски горы взять". Здесь Кавказские горы становятся источником опасности и несчастья, символизируют смерть, опасность, и потому позиционируют чужое и враждебное.

Границы реального пространства были достаточно условны и подвижны и устанавливались по соглашению и "полюбовно". Пространство суши обозначали сходными, имеющими различные смысловые оттенки понятиями, разноязычными по происхождению – поле, степь, долина, раздолье, луг. В фольклоре они являются местом действия и

отправной точкой описания ландшафта в зачинах песен: "Как во чистом было во полюшке", "При лужочку зеленому, раздолью широкому", "Зеленая дубравушка", "Долина моя, долинушка", "В саду при долине" и пр.

Ощущением пространства пронизано практически все песенное творчество, и мы можем привести массу примеров, где в поэтической форме описывается широта долин, степей и т.д. В одной из протяжных старинных песен "Долина моя, долинушка", например, созерцается вольная степь и широта души русской: Долина моя, долинушка,/ Долина моя широкая, ой степь широкая./ Как по етой по долине, ой по долинушке,/ Вырастала травка, ой травка рощица./ Как по етой травке, ой по рощице,/ Туман, братцы, расстилается, ой расстилается туман./ Как с под етого тумана, ой с под туманика,/ Заря, братцы, занимается./ Как с под етой ясной, ой ясной зореньки,/ Солнце, братцы, ой выкаталося./ Выкаталось ясно солнушко,/ Выкаталось на зеленый луг" [33]. В зачине одной из песен образно вырисовываются пространственные представления, характеризующие мировосприятие казаков: "И туманушки сподымитеся,/ Да вы мои туманушки,/ И ай сподымитеся./ Да ишо выше лесушки,/ Да выше леса темного,/… Да ишо выше морюшки,/… выше моря синего,/ … Да ишо выше садика,/ Да сад зеленого" [34].

Наиболее отвлеченным из этих понятий можно считать поле, во всех контекстах связываемое с простором. В. И. Даль обратил внимание на пространственную оппозицию поля и селения [35]. Как правило, упоминание в зачине эпических текстов поля является предвестником сюжетных коллизий – отъезда героя из дома, блуждания между трех дорог, встречи соперника, битвы и т. д. [36]. В одной из древнейших эпических текстов в песне "Ай да что не в далече было" [37] "чистое поле" является сюжетной преамбулой в рассказе о молодом охотничке, которого захватили "жары жаркие, дождочки осенние, снежочки глубокие". В лирической песне пространство степи и поля "Поля чистая, степь широкая,/ Разукрашена степь цветочками./ Степь цветочками, василечками,/" сворачивается в сужающейся проекции к кусту ракитовому "Среди та поля куст ракиты стоит" [38]. Далее сюжет повествует о гибели казака: "Под ракитою тело белое лежит,/ Тело белое лежит убитого казака,/Он убит, не убит, крепко раненый лежит,/ В головах у него бел-горюч камень,/ А в ногах у него его добрый конь стоит". Казак обращается к коню с просьбой рассказать отцу-матери и

молодой жене о его гибели, что является довольно типичной и характерной формой прощания с родными.

В.Н. Топоров обращает внимание на то, что "в семантике рассматриваемых понятий заложена вертикальная координата, которая предрасполагает к центричности пространства, видимого как бы сверху. Описание ландшафта от периферии к центру придает пространству дискретность (локусность), в отличие от научных представлений о нем, как имеющем гомогенный и непрерывный характер" [39]. Д. С. Лихачев справедливо указывал на эмоциональное ощущение от пространственных образов русского фольклора: "Воля-вольная – это свобода, соединенная с простором, ничем не прегражденным пространством, это отсутствие забот о завтрашнем дне, это беспечная блаженная погруженность в настоящее" [40].

Хронотоп наполняет собой все песенное пространство казаков, отражая, таким образом, мировосприятие, миропонимание, а также историческое и настоящее бытие. Собирание пространства происходит и за счет сужения объема понятий его обозначающих и благодаря присутствию предмета-знака, символизирующего вертикальную ось. Ею могут быть дерево (дуб, груша, раина и др.), гора (горы), возвышенность (бугор, бугры), курган (погребальное сооружение), камень, куст (ракитовый, таволжаный) и др. Из названных предметов знаков некоторые специфичны для ментальности степняков: одиноко растущее дерево раина (пирамидальный тополь – мировое древо у тюркских народов), таволжаный куст (тюркское табылгы), куст ракитовый, курган и памятные камни, отмечающие места захоронений или существовавших в прошлом сооружений.В одной из лирических песен сужение пространства происходит за счет "зеленого дуба", символизирующего вертикальную ось пространства: "Из под яснова было солнца/ Ничего не видно,/ … Только видно зеленого дуба,/ Буда верховина./… Как под этим зеленым дубочком/ Девица сидела,/ … Разумны речи говорила/ …" [41].

В казачьей (мужской) лирике "ступенчатое сужение образа" связано и с темой перехода героя в иной мир: он болен, ранен, убит, видит со стороны свое израненное или мертвое тело. Так, в одной из песен описан сон казака: "Да ишо мне мальчишечке/ Да во сне виделось/… Да ишо будто да я лежу на степе/ Да на степе над рекой/… Да ишо што головушка моя/ Да прочь отрублена,/… Да ишо что ретивая моя/ Да скрозь прострелена,/…Да ишо против ребрышков моих/ … Да ишо прорастала ли трава/ Ай да трава шелковая" [42]. Во многих случаях статичное, картинное описание и составляет содержание песни.

Пространство в песенной историософии реализуется через образы птиц, видящих и описывающих пространство сверху (сюжеты с мотивом встречи и разговора птиц), или героя, охватывающего его взором из потустороннего мира сна. Так, в одной из песен черный ворон, наблюдая с высоты, как бы предостерегает от беды: "Да ни черный ворон,/ Ворон вьется над вершиной скалой/ Ей, ой, там тавлинцы идут/ В черных бурочках строить свой завал./ Ой, горе будет вам тавлинцам/ Как линейцы придут" [43]. В песне "Ветер по полю шумит" [44] раненный казак обращается к степному орлу: "Ты орел, степной орел,/ Ты побратуйся со мной,/ Ты не клюй же мое тело,/ Не терзай мои уста". В другом аналогичном сюжете казак обращается к коню: "Уж ты конь ты мой конь,…/ Отвяжись-ка мой конь, от березоньки,/ Побежи-ка, мой конь, вдоль дороженьки,/ Не давайся мой конь, неприятелю./ А подайся мой конь, отцу-матери,/ А жене молодой на словах расскажи,/ Что женился на другой, на сторонушке чужой,/ Что женила меня пуля быстрая,/ Первенчала меня шашка вострая,/ А в зятья меня взяла мать-сыра земля" [45].

Возможно и реальное созерцание далей с высотной точки (зачины эпических песен "Выйдем, братцы, на высокий на курган / Глянем, глянем на четыре стороны". Отметим, что и положение в пространстве всадника, смотрящего на землю сверху вниз и вдаль, способствовало закреплению подобной модели. Во время военных действий казаки обычно сражались в авангарде или в арьергарде, но чаще на флангах, образно именуемых в песенном фольклоре крыльями.

В семантическом аспекте пространство и время неразделимы, поскольку одни и те же образы-явления приобретают различное символическое значение, в зависимости от временной приуроченности. Ученые, изучающие категории времени-пространства, справедливо отмечают значительно меньшую разработанность в народной культуре временных категорий. Тем не менее, определенная дифференциация и специфика трактовки понятий, связанных с различными аспектами времени, все же может быть выявлена. Линейные отрезки времени, выделяемые из континуума, обозначаются словом час или время ("Выдь на час!"), а циклическое время – жизненное, сезонное, суточное определяется термином пора ("Вечернею порою"), что соответствует их типичному употреблению [46]. Утренняя заря ("заря занималася") в

фольклоре семантически связана с размыканием пространства, переходом из внутреннего во внешнее, началом пути. Вечерняя заря ("вечерняя зоренька истухала") чаще соотносится с обратным направлением (из внешнего во внутреннее), завершением пути. В походной строевой песне "За горами, братцы, нас было не видно" казаки рассказывают о своей "службице ", где циклическое время выражено достаточно конкретно: "Солнце сядет, братцы, месяц воссияет,/ Барабан братцы, давно пробил" [47].

Более конкретно время может быть обозначено посредством каких-либо признаков – различных природных явлений, соотносимых с сезонами, света и тьмы (день и ночь), ритмом церковного календаря, хозяйственных работ, распорядка жизни. В одной из песен время обозначено признаками ночи: "В небе звездочки сияют,/ Огоньки кругом горят/ Меж горами, меж долами, Между трех больших дорог/ Вижу – в черном одеяньи/ Краса девица идет" [48]. В другой – заря указывает о наступлении утра: "Не заря ли моя уж ты, зоренька,/ Да уж ты зарябелый свет,/ Ай ишо захватила меня, раздоброго молодца,/ Да у девицы меня на постелюшке" [49]. Система временных параметров мирного станичного быта, по справедливому замечанию Т.С. Рудиченко, более разнообразна: три фазы ночного времени отмечаются пением трех кочетов, тремя снами, день – выгоном и возвращением стада, ритмом переходов, отмеряющих отрезки хронотопа [50]. Этот "мужской" образ времени-пространства, казачий ментальный стереотип был довольно устойчивым в старшем поколении гребенцов, что еще долго сохранялось в их фольклорном сознании.

Более конкретно определены параметры ритуализованного времени-пространства начала и окончания пути (отъезд из дома и возвращение). Подобно тому, как движение фиксируется прохождением границ – ворот, сакральных локусов (первого, второго и третьего курганов), время отмечается выстрелами. Оставшиеся дома ведут счет выстрелов, представляя хронотоп пути и удаление, и приближение именно по их звуку. Упомянутые воинские атрибуты пути присутствуют и в обрядах семейно-родовых. В похоронном ритуале в соответствии с воинскими традициями "вкруг могилушки стрельба бывает" [51]. В свадебном обряде на Тереке, как и на Дону казаки стрельбой отмечали границы пространства и сам "путь" – "чтоб нечистая не подступила" [52].

С переходом к новому времени, когда развитие промышленности создает условия для выработки иного отношения человека к природе

– как к простому объекту его технического воздействия древнеархаическое мировосприятие и мироотношение постепенно изживается. В процессе исторической эволюции трансформация пространственно-временных представлений гребенцов особенно ярко прослеживается в жанрах исторической песни и балладе.

Наследуя общекультурные языческие ценности средневековой Руси, а затем и ее православные ценности и нормы, гребенцы осознавали общность исторической и национальной судьбы. Вполне естественно, что в гребенском фольклоре богато представлен, прежде всего, жанр исторической песни, выделенный в русской фольклористике как жанр, занимающий промежуточное положение между эпосом и лирикой. Популярность жанра исторической песни у казачества понятна, поскольку гребенское казачество на протяжении веков активно участвовало во всех важнейших исторических событиях, отстаивая интересы России на ее южных границах. Естественно, что богатейшие впечатления непосредственных участников русской военной истории и социальных движений осмысливались и запечатлевались в песнях.

Гребенцы знали более 100 исторических песен, не считая их многочисленных вариантов. Примечательно также, что в различных песенных жанрах, преданиях казаков отразились важнейшие события не только этноистории, но и истории России. Широко бытовали в гребенских станицах исторические песни об Иване Грозном, Ермаке, Степане Разине и др. Предания о битвах с поляками, турками, горцами и др., в которых участвовали казаки, позволяли не только вспомнить о героях, но и формировали представление о собственной "исторической" значимости. Постоянное участие в общероссийских событиях, войнах способствовало формированию российскости. Необходимо помнить, что в XVII веке казаки зачастую примыкали к казацко-крестьянским армиям, отстаивая свободу и независимость.

Анализируя жанр исторической песни, Б.Н. Путилов определяет основные пути эволюции исторической песни гребенцов и указывает, что в процессе эволюции происходит "деформация" исторической песни, в части "выветривания" подробностей, отдельных деталей, "снятия точной хронологической приуроченности", при этом полностью сохраняется ее сюжетная основа…; песня, освобождаясь от обременявшей ее детализации, даже выигрывает в художественной стройности и в идейном отношении [53]. Подчеркивая основную мысль автора, важно отметить, что в процессе эволюции исторического песенного

жанра, сохраняется основная идея, приобретается более четкое звучание, уходит все временное, случайное и остается ее сущность, заключенная в более совершенной художественной форме. Автор называет данный путь эволюции исторических песен одним из самых плодотворных.

В результате существенных изменений в данном варианте эволюционного развития песня могла приобрести лирико-описательный характер. По формально-художественному построению новые песни существенно отличались: они были лишены как лирико-эпической протяженности, так и чисто эпической речитативности, имели четкий маршевый ритм, короткие строчки, отчетливо делились на строфы, язык песен сочетал элементы живой казачьей речи с явными литературно-книжными реминисценциями. Общий тон таких песен – лирико-эпический, выражавший подлинные чувства казачьей массы. В исторических песнях повседневная жизнь повернута своей героической стороной: они полны боевого задора, бесшабашной удали, воспевания подвига, презрения к противнику. В них мы не найдем мотивов усталости, недовольства, протеста против надоевшей войны. В песнях на первом плане – тема мужества и патриотизма. В исторической песне "Не во матушке было во Россеюшке" гребенские казаки через ветры буйные обращаются к православному царю: "Ветры буйные. Да вы раздуйте-ка,/ Разнесите царскую могилушку./ Верты буйные да оторвите-ка ли вы,… гробову доску./ Ветры буйные. Да отверните-ка ли вы… золоту парчу…" [54]. Широко известна историческая песня "Не из тучушки ветерочки они воют" [55] о том, как Иван Грозный простил казакам их уход из Рязанской земли и пожаловал им навечно реку Терек с притоками. Исторические песни не только запечатлели подлинные реальные события, они передают патриотический дух казаков: "От горя на западном фронте/ Еще на Карпатских горах/ Там бьются казаки за правду/ И смерть не страшит храбрецов.// Там льются кровавые протоки,/ С утра до вечерней зари,/ А дома отец в кручине/ И с ним пригорюнилась мать" [56].

Много песен посвящено Кавказской войне и войне с турками, в которых достаточно определенно и конкретно даны пространственно-временные характеристики (названия рек, станиц, городов), запечатлены известные казачьи военноначальники, атаманы Крюковский, Малома, Скобелев, Слепцов и др., что подчеркивает подлинность происходящих исторических событий. Реальность историческим событиям придает указание конкретных линейных отрезков времени – дат происходящих событий. Например, в песне о Шамиле указывается конкретный день: "Двадцать третьего апреля/ На рассвете белого дня,/ Как споем мы, братцы, песню/ Про чечена Шамиля./ Шамиль чечен и всех тавлин/ Ой собирал со всех гор" [57]. В другой исторической песне указаны год, число и месяц: "Дело было в тыща семьдесят пятыих,/ В тех числах июня двадцать пятыих./ Хвалился собака король швецкий,/ Хвалился-восхвалялся" [58].

Хронотоп гребенских казаков достаточно ярко запечатлелся в жанре лирической балладной песни, который в современном песенном репертуаре гребенских казаков занимает определенное место, хотя на бытовом уровне он объединяется с историческим, а частью с лирическим жанром песни. Большинство записанных баллад отличается большой сюжетной ясностью, цельностью и строгой соразмерностью отдельных частей и деталей. Многие из них, имея реальные исторические основы, уходят своими корнями в глубокую древность, другие возникли как отражение реального казачьего быта.

В одной из лирических песен хронотоп предвосхищает сюжетное повествование о тюремном заточении Ермака Тимофеевича у турецкого султана: "На заре было, на зорюшке,/ На заре было на утренней,/ Со восходу солнца красного / Весь денешенек прекрасного./ Во турецкой дальней стороне,/ Там стояла тюрьма темная./ Во тюрьме все двери медные,/ Подпорочки железные"… [59]. В другой песне подчеркнуто звучит готовность казаков сразиться и с легкостью умереть: "В тихий ночей осенью сунженцы гуляют/ И про службу они про свою/ Песни распевают./ Скоро братцы, братцы нам в поход/ Зима наступает./ Злой Шамиль, да он в бой зовет/ И не унывает/… Для нас вызов не беда/ Был Слепцов с нами/ Мы готовы, да мы хоть куда/ На конях орлами/ В поле лучше, да нам умереть,/ В доме не годится./ Если в доме, да нам умереть/ Лучше не родиться" [60]. В данной песне пространство тихой осенней ночи и мирное пение песен котрастирует с пространством предстоящего сражения с Шамилем и наступлением зимы. В другой песне повествуется о доблести и лихости казачьей: "С Малки, Терека, Кубани/ Довелось собраться нам,/ Чтобы дали басурманы/ Честь и место казакам./ Видно турки в старом деле/ Заартачились не впрок./ Позабыть уже успели/ Прежде заданный урок./ Лезут с грозною замашкой,/ Иль пойдем навстречу им./ За казачьей острой шашкой/ Туркам память подновим"… [61].

Можно с полным основанием говорить о неисчерпаемости песни и приобщении человека через традиционный песенный фольклор к вечному течению времени.

В трудах Т.С. Рудиченко достаточно полно и емко рассмотрены различные бинарные оппозиции: правое/левое, вперед/назад, мужского/женского,положительного/отрицательного, почетного/непочетного (менее почетного), силы/слабости, которые являются характерными и для гребенских казаков. Так, для казаков мужская сторона – всегда правая: "Жена вместо сабли: она всегда с левой стороны", отношение правое/левое, как правило, усилено отношением впереди/сзади: жена идет по улице слева и позади мужчины, что соответствует древней восточной традиции и характерно для горских народов. У гребенцов, так же, как у горцев, старших и почетных гостей сажают по правую руку от хозяина; последнее обстоятельство обусловливает расположение гостей за свадебным столом, где родственники жениха и чины его партии сидят с правой стороны, располагаясь по нисходящей. Шаг правой ногой оценивается как позитивный, поэтому в свадебном обряде существует множество связанных с этим примет: – важно было встать после первой брачной ночи с правой ноги, что предвещало благополучие семейной жизни, правой ногой следовало переступать порог дома, правой рукой брать ритуальные предметы и т.д. [62]

Общими традициями для донских и гребенских казаков в пространственно-временных представлениях являются бинарные оппозиции вперед/назад. Находящееся впереди – живое, принадлежит настоящему и этому посюстороннему миру, а расположенное сзади – неживое, прошлое относится к потустороннему миру. У гребенцов, что характерно и для горцев в ритуалах жизненного цикла, за исключением погребального, запрещено поворачиваться назад. Данное условие особенно тщательно соблюдалось у старообрядцев, которые утверждают, что в свадебном обряде крестятся на три стороны (перед собой, направо и налево), а в погребальном на все четыре стороны света [63].

В контексте сказанного лучше прочитываются действия при проводах казака на службу, имеющие значение оберегов. Выходить следовало лицом к дому (аналогично тому, как православный выходит из храма), чтобы не оглядываться. Цикличность, линейность, числовой символизм, описание времени в терминах пространства – черты универсальные, присущие традиционной культуре вообще, но именно в песенном фольклоре различные характеристики хронотопа гребенских казаков сохранили наиболее целостно и рельефно свою специфику, именно здесь мы могли проследить процесс трансформации хронотопа.

Обобщая можно заключить, что традиционный песенный фольклор гребенских казаков, созданный в результате многовекового взаимодействия доминирующего славянского суперэтноса с соседствующими этносами горских народов, взаимосвязан со многими культурно-историческими пластами и наиболее целостно запечатлел хронотоп гребенцов и его трансформацию. Анализ пространственно-временных представлений средневекового дохристианского периода Древней Руси на примере песенного жанра гребенских былин позволил смоделировать первооснову их хронотопа, а также выявить тенденции исторического развития хронотопа ментальных стереотипов гребенцов. В раннем слое культуры отражена, прежде всего, органическая связь гребенских казаков со спецификой культурного ландшафта. Благодаря единству образа жизни на окраинах государства стереотипы сознания полиэтнического по составу гребенского казачества, в условиях горного и лесостепного ландшафта перестроились и выработали горно-лесо-степные стереотипы.

Общие тенденции изменения пространственно-временных представлений, определяющих сущностные для казаков явления жизни, состояли в движении к прагматике и конкретизации. Трансформация хронотопа совершенно очевидно прослеживается в ретроспективе песенных жанров, где наиболее древний по происхождению жанр былины воплотил и сохранил в себе следы архаического средневекового хронотопа, тогда как в исторической песне пространственно-временные представления гребенцов приобретают конкретно-прагматические черты. Неопределенные, размытые временные представления сменяются конкретными датами или описанием, четкой хронологией исторических событий, что особенно запечатлелось в жанре исторической песни. Изменение в содержательном плане временных категорий, в известном смысле, имело противоположную пространственным понятиям направленность – от природного к социальному.

Именно поэтому тексты традиционного песенного фольклора, написанные рукой носителя данной этнической группы, вполне обосновано признаются, по выражению С.В. Лурье, "квинтэссенцией некой ценностной системы" [64], и наиболее целостно воплощают, по наше-

му убеждению, пространственно-временные исторические представления, образуя при этом этнические константы картины мира.

4.3. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ И СПЕЦИФИЧНОСТЬ АРХЕТИПИЧЕСКИХ СМЫСЛООБРАЗОВ В СИСТЕМЕ ЭТНИЧЕСКИХ КОНСТАНТ

Поскольку миф есть отражение восприятия и осознания Природы и окружающей среды, а природа, по Л. Леви-Брюлю, выступает подвижной совокупностью мистических взаимодействий, восприятие которых человек переносит в свои мифы, то миф является способом поддержания солидарности и устойчивых связей с социально-этнической группой и способом познания мира [65]. Поскольку песенный фольклор гребенского казачества органически запечатлел складывающиеся типы и формы отношений к бытию, системы мировоззренческих универсалий, религиозно-мифологические и пространственно-временные представления, то обобщенная умозрительность и мировосприятие, сконцентрированные в структурах общественного сознания и в духовных образованиях перевоссоздаются и наиболее концентрировано отражаются именно в песенном фольклоре и устном народном творчестве своего социума. Это – процесс адаптивно-преобразовательной деятельности, в котором человек извлекает и отбирает ценности, эмоционально окрашивая свои впечатления и чувства от пережитых событий, запечетлевает их в процессе коллективного песенного или устного народного творчества. Иначе говоря, в данном процессе формируются универсальные отношения "Человек – Мир".

Еще К. Юнг заметил, что неизмеримо древняя психическая материя образует основу нашего разума, где коренятся коллективные представления наших предков, образы и мифологические сюжеты [66]. Исследования мифологии и фольклористики отчетливо показывают, что очень важную роль в развитии народно-художественного творчества сыграли выработанные мифологией и родившиеся в недрах протокультурных структур символы и архетипы [67]. Архетипы, зародившись в недрах мифологического сознания и означая в переводе с греческого "прообраз", "первоначало", "образец", выступали как смыслообразы, воплотившие в себе самые общие базисные структуры человеческого существования. Аналитическая психология рассматривает их в качестве изначальных психических образов и мотивов, составляющих содержание так называемого коллективного бессознательного [68].

Основатель теории психологического символизма К.Г. Юнг, развивая теорию архетипов, основанную на положении о том, что психика в своих глубинных слоях, является истоком формирования образных, архетипических структур, передаваемых по наследству, утверждает, что миф как бы вырастает из глубины психики как результат постижения и покорения Природы…, и архетипические структуры уже изначально присутствуют в человеке, определяя его мироощущение и поведение. К. Юнг утверждает также, что подлинная природа архетипа не может быть осознанна, поскольку она трансцендентна, и архетипы проявляются, прежде всего, в мифах, сказках и легендах [69]. Он делает важнейший теоретический вывод о том, что личное бессознательное состоит главным образом из комплексов, тогда как содержание коллективного бессознательного составляет в основном архетип [70].

Мифология стала, таким образом, первоначальным опытом обработки передающихся по наследству архетипических образов, которые постепенно все больше и больше превращались в символы, характерные для многих культурных явлений, реализуясь и воплощаясь в первую очередь в песенном фольклоре. Динамика архетипов вполне закономерно лежит в основе общечеловеческой символики, характерной для мифов, сказок, легенд, сказаний и других жанров фольклора.

В песенном фольклоре гребенцов архетипы как смыслообразы, представляя собой заложенные инстинктом устремления, проявляются в фантазиях и символически-образной форме, своеобразными образами которых являются: образ матери-земли, старца, героя-богатыря, доброго молодца, красной девицы и т.д.

По замечанию С.В. Лурье, этнические константы не могут не включать бессознательные образы, включающие "источник добра" и "источник зла", "образ покровительствующей силы" и "образ противодействующей силы", "образ мы" или образ коллективности, "образ поля действия" и "образ условия, источника, способа действия" и т.п. [71]

Поскольку "реконструкция системы этнических констант представляется, по С.В. Лурье, динамической моделью взаимодействия "образов", а культурными константами являются именно эти взаимосвя-

зи", то вполне обоснованно рассматривать систему архетипов и символов в песенном фольклоре гребенцов динамической моделью взаимодействия образов в системе этнических констант, где архетипические образы, воплощаясь через систему символов, отражают мировосприятие, миропонимание человека в процессе его жизнедеятельности и осмысления, окружающего его пространства. В этом сложном динамической процессе, по емкому и точному выражению того же автора, "человек, ощущая себя одним из компонентов, находящимся в непрерывном движении системы", в процессе коллективного песенного творчества выражает свое этническое видение окружающего его мира "и выстраивает свое поведение как бы внутри этой системы взаимосвязей" [72]. К. Юнг, исследуя архетипические структуры психики, подчеркивает, что они, сформировавшись в глубокой древности под влиянием повторяющихся типичных жизненных ситуаций, закрепляются в психике человека на генетическом уровне и, соответственно передаются и наследуются биологически многими поколениями людей, принадлежащих к одной этнической группе, нации, или расе [73].

Это позволяет нам обоснованно рассматривать систему архетипов и символов в песенном фольклоре гребенцов как динамическую модель взаимодействия образов в системе этнических констант в процессе формирования этнических установок картины мира.

Разумеется, что понимание особого характера духовно-нравственной идеологии гребенских казаков не избавит нас от неверного толкования тех или иных сюжетов, от ошибок в прочтении полисемантических "пиктограмм" в их песенном фольклоре. Критерием оценки правильности, на наш взгляд, должна быть взаимосвязанность разгаданных сюжетов и слияние их в единую систему. При современном состоянии исследования песенного фольлора гребенских казаков нам не удастся разгадать все без исключения подтексты и символику песенного фольклора, и многое останется или не расшифрованным, или спорным.

Следуя такому принципу, в песенном фольклоре гребенцов можно выделить архетипы, воплотившие через систему символов образы "добра и зла", "покровительствующей и противодействующей силы", "жизни и смерти".

В песенной мужской традиции гребенцов архетипами богатырей явились герои многих эпических повествований, былин и исторических песен. В архетипах богатырей воплощены самые лучшие человеческие качества: патриотизм, честность, смелость, верность и сила. Былины или, как их называли гребенцы "старины", занимали в общем составе песенного фольклора скромное место. Б.Н. Путилов в своем изыскании отметил, что о существовании на Тереке былевого эпоса русской науке стало известно только в конце XIX века. Благодаря Ф.С. Панкратову и М. Карпинскому в гребенских станицах Червленная, Старощедринская, Старогладовская было зафиксировано немногим более десяти былинных сюжетов. Б.Н. Путилов отмечает следующие сюжеты: встреча Ильи Муромца с разбойниками; про малютку Илью Муромца; Илья Муромец на Червленом корабле; Илья Муромец – слуга Амельфы Тимофеевны; Добрыня и Алеша Попович; Добрыня и Маринка; Алешенька-Догрубничек; Ставер-Лавер Тимофеевич; Дюк Степанович; Данилушка Бессчастный; Богатыри на часах; женитьба Владимира Всеславича; Иванушка Гордеевич [74]. Важно заметить, что некоторая меньшая часть относится к общерусскому эпическому репертуару (былины об Илье Муромце и разбойниках, Добрыне и Алеше Поповиче), большая часть имеет хождение и среди донских, уральских волжских казаков. При несомненной репертуарной общности общерусских, общеказачьих с гребенскими былинами, Б.Н. Путилов отмечает своеобразное явление: "обращает на себя внимание отсутствие в нем былин, посвященных центральной теме русского эпоса – борьбе с татарами. От этой темы в терских былинах сохранились лишь некоторые следы" [75].

Отмечая особенности гребенской былины, Б.Н. Путилов подчеркивает: "Былинные герои, хотя и носят в большинстве имена популярных русских богатырей, часто лишены привычных богатырских качеств, во всяком случае, терская былина, отмечает автор – не подчеркивает их, и герои снижены, сведены в быт, в повседневность. Характерно и отсутствие в гребенской былине ряда типичных эпических свойств: последовательно проведенной гиперболизации, повторений, эпического развертывания действия..." [76].

В былинах об Илье Муромце повествуется о его борьбе с Соловьем-разбойником, с Идолищем Поганым, рядом с ним лукавый, любящий прихвастнуть Алеша Попович и умный, образованный Добрыня Никитич – и все они защитники Русского государства. В старинных преданиях и быличках, не лишенных мифологизации, сохранились различные

предания о старом дубе, издревле хранившим русских казаков и русскую веру (по преданиям на дубах находили вросшие в дерево медные кресты), о несметной силе русских богатырей, о русском духе и т.д. Сохранились в репертуаре казаков былины, с одной стороны, совпадавшие с общерусскими сюжетами, а с другой – обладающими специфическими чертами. Б.М. Соколов отмечает, что "наименование известного богатыря Ильи Муровича или Муромца старым казаком является одним из знаменитых фактов казачьего наслоения в русских былинах. "Старый казак" Илья Муромец представлен в былинах как защитник и покровитель казацкой вольницы – голытьбы, и он резко отрицательно оценивает князей-бояр" [77]. Другой богатырь – Добрыня Никитич, превратившийся в одном из сюжетов в тура, наделяется, тем не менее, элементами казачьей атрибутики "атаман-золотые рога" [78]. В бытовавших среди казаков былинах закреплены ситуации, связанные с охраной границы, встречей с разбойниками, длительной отлучкой, т.е. сюжеты, отражающие специфику военизированного быта казачества. Некоторые былинные тексты насыщаются особенностями походного быта, например, песня "Казак наезжает на разбойников, вариант былинного сюжета "Илья Муромец и разбойники".

Архетипический образ былинного героя-богатыря Ильи Муромца воплощен в былине "По морю было Хвалынскому", в которой повествуется "о червонном кораблике на море Хвалынском", по описанию, утверждающему богатырскую силу "под стать своему хозяину Ильи Муромцу" – "А хозяин то был на этом корабличке Илья Муромец" [79]. В другой былине "Еще не два сокола" рассказывается о двух богатырях-соколах, вылетавших, о двух молодцах, выезжавших из Царя-града и двух корабличках-позолоченных со злыми турками [80].

В одной из старинных былин "Еще не во далече было" [81] сюжетное повествование построено на диалоге доброго молодца с окружающей его средой: "чистом полем", "широкой дороженькой", "раздобрым кустичком-полыночком", "ковыл-травушкой", которые являют собой одушевленный комплекс антропоморфной природы и космического человека, что является специфической чертой, характерной для былинной и балладной лирической песни гребенцов.

4.4. СИМВОЛИКА ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ – ДИНАМИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ В СИСТЕМЕ ЭТНИЧЕСКИХ КОНСТАНТ

Мифологическое мышление гребенских казаковмы считаем принципиально метафоричным, что особенно проявляется в воплощенных в их песенном фольклоре архетипических образах и символах, поскольку раскрытие и познание порой глубокого философского смысла в содержании их песенного фольклора происходит на фоне бесконечно растущей цепочки ассоциативных связей, способных порождать все новые и новые смысловые конфигурации, а развитие сюжета в песенном мифо-образе приобретает характер бесконечной трансформации архетипов.

Символы интерпретируются в науке не как способ рационального объяснения мира и его устройства, они указывают на иррациональность, на нечто высшее, иногда недоступное всеобщему пониманию. Символы не только многозначны, но и порой противоречивы, включая в себя такие, казалось бы, взаимоотвергающие понятия, как, например, добро и зло, жизнь и смерть. Символ справедливо возводится в ранг принципа, объясняющего мир. [82] М. Элиаде, характеризуя символику, придает ей религиозный смысл и называет символы религиозными [83]. Он говорит, что "для первобытных людей символы всегда религиозны; что религиозная символика способна выражать многие значения, взаимосвязь между которыми в плане непосредственного опыта не очевидна; символ способен открывать ту плоскость, где соединяются в одно целое разнородные реальности (Хаос, Смерть, Возрождение, Инициация); религиозная символика способна выражать парадоксальные ситуации или определенные структуры высшей реальности, которые невозможно выразить другими средствами (например, переход из одного варианта существования в другой – перенос с этого света, на тот, с Земли на Небо или в Ад, переход из профанного, примитивно-плоского варианта существования к существованию духовному и т.д.)….; символ имеет в виду какую-либо реальность или ситуацию, в которую вовлекается человеческое существование…" [84]. Именно это экзистенциальное изменение отличает и отделяет символы от понятий. Обобщая, М. Элиаде заключил: "Религиозный символ не только обнажает структуру реальности или масштабы существова-

ния, но и придает ему значение, символы сохраняют контакт с глубинными источниками жизни и выражают "пережитую духовность" [85].

Анализ содержания песенного казачьего фольклора позволяет утверждать, что для него также особенно характерно использование в качестве семиотических объектов не только языка, мифа, ритуала, но и утвари, системы родства и пищи, одежды и оружия, природных явлений и образов птиц и животных. К. Г. Юнг, подчеркивая значение символов, писал: "Когда душа начинает понимать символ, перед ней возникают представления, недоступные чистому разуму". В конечном счете, широко используемая в мифологии, обрядности и фольклоре, символика представляет собой наиболее продуктивный способ заставить человека "думать картинками". Ученый, поэтично называя символику "бездонным колодцем", совершенно точно отметил, что символика дает "определенную побудительную и подсказывающую информацию" и, по сути является "тропом, подчеркивающим вторичные смысловые оттенки чего-либо"… а, "благодаря символам усиливается эмоциональная оценка явлений и процессов, углубляется их познавательная характеристика, индивидуализируется характер и т.д." [86].

4.4.1. Птичья символика гребенских казаков

В песенном фольклоре гребенцов особую разработанность получила символика птиц, которая, воплощая силы зла и добра, разделялась учеными на чистые и не чистые птицы. Символика птиц, исследованная в трудах А.В. Гура, Б.А. Рыбакова, Н.Ф. Сумцова [87], позволяет нам осуществить анализ фольклорных песенных текстов гребенцов с целью выявления специфичности архетипических образов, воплощенных в птичьей символике.

Ярче всего в песенной традиции гребенцов представлен символ орла и это не случайно. Орла по древнеславянской традиции считают царем птиц и владыкой небес, поскольку по поверьям южных славян "орел связан с небесными стихиями и управляет ими" [88]. Особенно важными считаем выводы А.В. Гура относительно наделения орла "медиаторскими функциями", поскольку орел осуществляет связь между верхним и нижним мирами, свободно проникает на небеса и спускается в преисподнюю, и присущих ему "эмбивалентных свойств", поскольку, с однойстороны, он считается особо почитаемой, божественной птицей, а с другой – имеет отдельные черты сходства с такими хищными и нечистыми птицами как ястреб и коршун.

И в песенном фольклоре гребенцов эти функции и свойства орла проявляются в полной мере, о чем мы можем судить в процессе анализа песенных текстов. В старинной былине "Ой, да не из тучушки" [89] сизые орлы символизируют архетипический образ казаков и силы добра: "не сизые орлы в поле вьются, / Ой по над небесью орлы летучи,/ Ай они пить, они есть хотят./ Расплакались гребенские наши казаки, / Ой перед белым царем стоючи,/….Ой перед Иваном Васильевичем.". Сюжет былины повествует об одном из исторических событий, где гребенские казаки обращаются с просьбой к царю Ивану Грозному пожаловать им быстрый Терек с притоками "Ай до синя моря до Каспийского".

В старинной балладе "Не сизы орлы" [90] повествуется о сборе казаков в поход на турок, где сизые орлы символизируют силу казачью: "Ой да орлы к нему (фельдмаршалу) солеталися, Солеталися. /Ой да генералушки/ Ай да они только ко фельдмаршалу,/….Ай да князья к нему соезжалися".В старинной протяжной песне гребенских казаков "Горы вы, Кавказские" [91] традиционно развертывание сюжета начинается с описания природы, которая создает соответствующую тональность: "Уж вы Горы мои, вы горы/…Горы Кавказские./….Как с под этой с под горы, с под горы,/… Течет речка быстрая/… Как на этой на реке, на реке/… Стоял куст ракитовый/… Как на этом на кусту, ой на кусту/…Сидел млад сизой/ Ой сизокрылый орел, братцы, сидел.". Далее в песне повествуется о том, как сизокрылый орел держал в когтях черного ворона и подчеркивается: "Он клевать– то только не клевал./… Только честью спрашивал.". В другом варианте этой песни, записанной в ст. Старощедринской (Чеченской республики), представлен более развернутый сюжет: "Он (орел) не рвал ли не щипал,/Речи все выспрашивал,/ – Да на где ж ты ворон был,/Где ж погуливал,/Я бывал ли, побывал/ Во темных во лесах" [92]. Характерно, что в двух песенных вариантах, несмотря на некоторые изменения в текстах, совершенно четко подчеркивается благородство и честь сизого орла-казака по отношению к ворону-врагу, что подтверждает сложившийся архетипический образ сизого орла, символизирующего благородство и честь, силу и достоинство казака.

В песне "Ой, орел, ты орел", записанной в селе станице Красный Восход Дагестанской республики [93], орел предстает царем птиц и

владыкой небес. К орлу обращается казак: "Ой, орел, ты орел,/ Ты орел молодой./ Ты летаешь высоко,/ Ты бываешь далеко./ Чи не был ты орел,/ На моей стороне,/ Чи не журится/ Моя милка обо мне./ Далее орел, отвечая на вопросы казака, повествует о жизни молодой жены в семье мужа: "Она журиться,/ Щей печалится,/ Щей горячей слезой / Умывается./ Батька свет, батька свет,/ Замутил дочке свет,/ А маты лыха,/ Рано замиж отдала". Такой диалог птицы и человека, или объекта природы с человеком, довольно типичный прием и вместе с тем специфический оборот в песенном фольклоре казаков придает особую остроту, динамизм звукообразам, лаконичность в изложении и свертывании сюжета, позволяет в сравнительно не большом тексте выразить глубину психологической драмы и философичность мировосприятия.

Одним из популярных символов в песенном фольклоре гребенцов является ворон, воплощающий по традиционной славянской мифологии образ зла. Хтонизм ворона проявляется, по замечанию А.В. Гура, в его связи "с подземным миром..., душами грешников и преисподней" [94]. Другие источники говорят о вороне как о вещей птице, которая предвещает смерть, нападение врагов, приносит матери весть о гибели на войне ее сына [95]. По южнославянскому поверью в вороне живет душа колдуна. По многочисленным древнеславянским верованиям характерные мотивы в представлениях о вороне: хищность, кровожадность и разбой [96]. Мифологические представления гребенцов также отчетливо выявляют нечистую, дьявольскую природу ворона, что особенно ярко воплотилось в их песенном фольклоре.

В одной из гребенских песен об Илье Муромце-малюточке черный ворон символизирует темную, злую силу и традиционно является предвестником беды: "Ай как увидел на малюточка / Черного ворона его". Хотел Илья Муромец застрелить ворона, на что ворон пообещал рассказать ему всю правду: "Ай да уж ты убьешь меня,/ Ты утешишь сам себя./ Ай я скажу тебе всею правду./ Всею правду до конца./ Ай обладали твою армию/ Ай злые татары навсегда." [97].

В песне "Черный ворон", записанной в станице Калиновской Наурского района (ЧИАССР) символ черного ворона является вестником смерти. Казак, погибающий вдали от родных, просит ворона передать отцу, матери о своей гибели: "Полети-ка черный ворон к отцу к матери родной./ Расскажи там черный ворон, что за Родину я пал./ Отнеси платок кровавый милой девице моей,/ Да скажи там на свободе, что

женился на другой./ Я женился, перевенчался в чистом поле под кустом" [98].

В древнеславянской традиции символ сокола воплощает архетипический образ доброго молодца. В русских, украинских, белорусских свадебных песнях неженатые мужчины, участвующие в свадьбе противопоставляются лебедям или голубушкам, соколихам, а иногда и галкам, в песенных текстах гребенских и терских казаков соколик это традиционное обращение к молодому возлюбленному казаку. Так, ясный сокол воплощает в одной из старинных былин архетип молодого казака – Ильи Муромца, который олицетворяется сначала ясным соколом, а затем сизым кречетом: "Тут вылетывал млад ясен сокол, / Тут выпархивал млад сизой кречет./.....Тут выезживал млад донской казак, /Млад донской казак Илья Мурович" [99].В гребенской балладе "Да я млада та я, младушенька" ясный сокол предстает в образе возлюбленного молодца, которого девица всю ночь проносила на правой руке, а, забыв закрыть на белой заре окошечко, упустила его. Баллада завершается горестной разлукой девицы со своим возлюбленным молодце-соколе: "Теперь не поймаю, ай не поймаю./Я да уж я голосом да ему кричала,/ Мой миленький все не слышит, ай не слышит./А да я с правой рученьки ему только махала,/ Мой миленький все не видит, ой все не видит… [100]".

В мужской лирической протяжной песне "Еще вы не дуйте-ка" [101], записанной в станице Червленой (ЧИАССР), повествуется о том, как опустела "широкая подворенка", как "солетывал соколичек добрый молодец с широкого двора". Символично, что в зачине песни обращение к буйным ветерочкам как бы предвосхищает образ грусти и печали: "Еще вы не дуйте-ка,/ Ой, уж вы только не бушуйте-ка,/ Ой, буйны мои ветерочки./ Еще не насите-ли вы,/ Ой, толечко, да снегу белова". Соколичек – добрый молодец, у которого нет ни отца, ни матери, а только "одна молода жена…она его только провожала". Архетипический образ доброго молодца, покидавшего "теплое гнездышко… широкую подворенку", зараставшую "травушкой-муравушкой" и "цветиками лазоревыми", символично опять же воплощен в соколичке. Тема прощания с казаком, как правило, глубоко трагична и драматична, поскольку зачастую в подтексте прослеживается его возможно скорая гибель на чужбине. В этой песне предчувствие беды выражается в последних строках: "Еще у ворот, ой, всею ночку она простояла./ Еще за два повода коня,/ Ой, всею ночь млада его продержала./ Еще го-

рючьми там слезьми,/ Ой, доброго коня она ой, обливала". В символике сокола, как и других птиц, может представляться душа умершего.

В гребенской балладе "Ой, да отчего ковыл-травушка загоралася" в архетипической символе-паре ясного сокола и черного ворона образно воплощены силы добра и зла. В характере глубокого философского размышления в зачине баллады создается образная пейзажная зарисовка: "Ой, да отчего…/Ета ковыл-травушка…./В поле она загоралася,/ Ой да ни от ветру ли она да…./ Ой да загоралася ета ковыл-травушка…/От солнушка его красного". Сюжет баллады построен на диалоге ворона и сокола, в котором ворон стал надсмеиваться над соколом, который сжег свои крылышки: "Ой да не черной та ли ворон да/ Уж вон стал надсмеиваться./ – Ой да стыдно, стыдно ли тебе да,/ На ясному соколу,/ Пожечь свои быстрыя крылушки". На что ясный сокол отвечает черному ворону: "Ой да как полечу, как полечу да,/Уж я млад сокол,/Во синю морюшку,/ Ой да уж я сяду ли я посижу да/ Среди моря на камушки,/ Дождусь я поры времечка…/Ой да как пойдут…во сини моря дождочки…/ Ой да как польют та ли мои да сизыя крылушки…/Ой да и завьюсь та ли я полечу да, уж я млад ясен сокол/ Под самую ее небесью./ Ой да опущусь та ли я млад сокол/ До самого морюшка/ Ой да как убью та ли застрелю черного ворона" [102]. Вера сокола в свое исцеление и победу над вороном символизирует победу добра над злом, чему способствуют и силы природы и мудрость самого сокола, где он посидит на камушке среди моря, дождется "поры времечка", залечит раны "дождочками", а затем завьется поднебесье и убьет черного ворона. В символе-паре сокола и ворона воплощены образы "покровительствующей силы" и "образы противодействующей силы, символизирующие источники зла и добра.

Довольно распространенной в песенном фольклоре гребенцов являются символика кукушки. Поскольку она является одной из самых мифологизированных птиц с ярковыраженной женской символикой, а символ сокола воплощает собой архетипический образ доброго молодца, символ-пара сокола и кукушки вполне естественно образуют в фольклоре гребенцов архетипическую возлюбленную пару в любовно-брачной символике. В романсе "Не сокол-то кукушку уговаривал" сокол уговаривает кукушку полететь во кубанскую степь: "Ой да полетим с тобой, кукушка/ Во кубанскую степь./ Ой, да мы совьем с тобой, кукушка,/ Тепло гнездышко./Ой, да нанесем с тобой, кукушка,/ Беленьких яиц./ Ой, да выведем с тобой, кукушка,/ Малых детушек./…. Соколяточек". В финале романса, где символика птиц перевоплощается в образы майора и девушки, происходит развязка поэтической сказки: "А майор то девчонку, все манул, манул,/…Все обманывал./Ой, да как пойдем с тобой, девчонка,/ Во Кубанскую степь./…Жизнь прекрасная" [103]. Согласно народным поверьям, у кукушки нет пары: по некоторым легендам, она утратила мужа еще во время всемирного потопа: кукуш невзлюбил и покинул кукушку [104], а по другой – кукуш утонул, когда Ной послал его найти землю [105], поэтому кукушка спаривается с различными птицами (соловьем, вороном, петухом, соколом и др.). Образ кукушки коррелирует с образом удода как "чужой" инородной кукушкой, а у терских казаков обе эти птицы называются кукушкой и отождествляются друг с другом. А.В. Гура справедливо отмечает, что в народных этиологических легендах происхождение кукушки связывается с женой, матерью, сестрой, дочерью или девушкой и является чаще всего результатом нарушения семейно-родственных или брачных связей и отношений (утрата мужа, возлюбленного, сына, брата, отказ от жениха и т.п.) [106]. В ряде легенд происхождение кукушки связано с любовно-брачной тематикой, согласно одной из них в кукушку превращается мать, пообещавшая дочке купить к Петрову дню другого мужа, взамен убитого [107], кукушкой становится также дочь, проклятая матерью. Мотив утраты сына, брата или отца, разлуки с ними и оплакивания их присутствуют во многих других легендах. В славянской мифологии специфическими являются поверья о том, что после окончания кукования кукушка прячется от птиц, которые ее преследуют и бьют, мстя за то, что она не сама высиживала птенцов, а подкинула свои яйца в чужие гнезда. Широко распространено гадание по кукованию: например в ряде российских областей верили о сроке наступления смерти, в некоторых местах девушки по кукованию кукушки гадают о том, сколько лет им осталось до замужества. Предвестьем свадьбы служит иногда голос кукушки вблизи жилья [108].

Женская природа кукушки ярко представлена и в песенной традиции гребенцов. В шуточной песне "Раз кукушка куковала" образ кукушки традиционно воплощает в фольклоре ритуально-обрядовые традиции гадания: "Долго девицы гадали/ Из окошка поглядали,/ А кукушка на суку/Опять кричит ку-ку!/ Уж ты, тетушка Татьяна,/ Не ходи ты за Демьяна/ За Демьяна, за Луку/Опять кричит ку-ку!" [109].

Взаимосвязь кукушки и соловья имеет древние традиционные корни и проявляется в поверьях, в которых пение этих птиц ограничивает-

ся временем созревания ячменя и пшиницы. Многие поверья о кукушке тесно соприкасаются и переплетаются с поверьями о соловье: в песенных текстах они часто выступают как супружеская пара или жених с невестой. В протяжной песне "Ох не кукушечка во сыром бору" символ-пара кукушки и соловья символизируют неволю, заточение, подчеркивая остроту эмоционального состояния доброго молодца, попавшего в неволю: "Ох не кукушечка, …. во сыром бору…. вскуковала./ Ох не соловьюшек, … во зеленом саду, ... Громко свищет./О, добрый молодец, … во неволюшке/ …Слезно плачет" [110].

В лирической песне "Соловей кукушку уговаривал" через символ-пару соловья-кукушки как раз реализуется семейно-брачная символика. Соловей с кукушкой выступают как жених с невестой: "Соловей кукушку/ Уговаривал (ы),/ Полетим (ы), кукушка,/ Да в зелен сад гулять./… В зеленом (ы) садочке,/ Да зреет виноград./… Мы с тобой, кукушка,/ Гнездышко совьем/…Мы с тобой кукушка/ Да деток приплетем./… Тебе кукужонка,/ А мне соловья./… Тебе для забавы,/ А мне для себя./… Тебе кукужонок/ Будет куковать./ А мне соловьенок/ Будет распевать" [111].

В мужской лирической песне "Ой да что не море" фигурирует символ-пара кукушки и лебедя, символизирующая образ матери, оплакивающей смерть сына. В зачине на фоне синего моря создается эмоционально образный настрой печали и беды. Событие разворачивается сначала на море синем, где "Ай да не белой лебедь,/ Ой да уж он только по синю морю,/ Ой, да сам лебедушек, да … сам восплавывал", а затем переносится в зеленый сад, где "Ой, да там она кукушечка …. Вскуковала,/ Ой, да жалобнешенька какует" [112]. Песенный сюжет завершается оплакиванием сына матерью.

Таким образом, символика кукушки в гребенском песенном фольклоре предстает в символах-парах кукушки-соловья, кукушки-сокола, кукушки-ласточки, кукушки-лебедя. Народные представления демонстрирует близость кукушки и ястреба. Особенно ярко выражена у кукушки символика смерти. Она проявляется в приметах, связанных с появлением и кукованием кукушки вблизи жилья, в гаданиях по кукованию о сроке наступления смерти, в поверьях о душе в облике кукушки, а также в представлении о ней как вестнице с того света, осуществляющей контакт между живыми и мертвыми. Кукование кукушки повсеместно является символом погребального плача [113].

У славян к почитаемым, чистым, святым птицам относится и ласточка. Ласточка и голубь – любимые Богом птицы. В некоторых южнославянских легендах ласточка выступает антогонистом змеи. В различных легендах и древнеславянских преданиях в народных представлениях ласточке свойственна брачная символика, в которой она воплощает собой женское начало [114]. У русских "ластушка" – ласкательное обращение к близкой женщине, невесте. Согласно различным приметам, девушка скоро выйдет замуж, если ласточка совьет гнездо на ее доме, или если она вьется возле ее окна, или залетит в дом. Ласточку считают предвестницей весны и не случайно говорят: "Ласточка весну начинает, а соловей кончает". В песнях не редко ее называют ключницей, так как она "приносит из-за моря золотые ключи, которыми отмыкает лето и замыкает зиму" [115]. Терские и гребенские казаки считают ласточку святой птицей, ее щебетание воспринимается как молитва: "Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас" [116]. В свадебной плясовой песне "Ой, раненко, раненко во дворе" через символ-пару ласточки-кукушечки воплощается брачная свадебная тематика: "Ой, раненко, раненко во дворе,/ Щыкотала ласточка во дворе./ Щыкотала ласточка во дворе,/ Какует кокушечка во саду./… Горюет все Машенька в терему". Завершается песенный сюжет свадебнобрачным венцом девушки: "У Васеньки жалости припала,/ Он свел меня с Высокова терема./… И вывел (ы) из убраныва стола" [117].

Голубь в древнеславянских представлениях – также чистая, святая, божья птица, как воплощение добра он противостоит хищным нечистым птицам. Представления о голубе как святой птице восходит к христианской традиции: в виде голубя Св. Дух сошел с небес во время крещения Иисуса [118]. По легендам мусульман Боснии, голубь тоже считается святой птицей, потому что носил Муххамеду в котле воду для мытья. Голубь по славянским традициям часто выступает как воплощение души, голубю свойственна и любовно-брачная символика [119]. Однако голубь появляется и в момент чьей-либо смерти. В частности в севернорусских похоронных причитаниях сизым голубем влетает в окно смерть [120], а по преданиям казаков станицы Червленной с голубем душа умершего посещает родных [121].

Архетипические образы возлюбленной пары воплощается в песенном фольклоре гребенцов через символику голубя-голубки. В песне "Ясна звездочка блеснула" [122] символика голубя и голубки придает особую остроту и глубину душевных переживаний разлуки девушки,

предчувствующей смерть своего любимого. Трагичность песенному сюжету придает ночная пора, емко сформулированная всего в двух строках: "Ясна звездочка блеснула,/ Под небесью высоко,/ Красна девица вздохнула, /Пала грудью на кровать, /… Стала плакать и рыдать". Именно за счет эмоционально образного перевоплощения девушки в голубку, а молодца в голубя в песне передается драматический монолог, повествующий о гибели своего возлюбленного. Образная иносказательность позволяет передать в сжатой поэтической форме полно развернутый сюжет и глубину эмоционального переживания: "Стонет, стонет голубочек,/ Стонет вон и день и ночь./…Или милый дружочек,/….Отлетел надолго прочь". Характерно, что голубь символизирует в песне душу погибшего, которая ждет свою "голубку": "Он жалкует и воркует/ И пшеничку не клюет,/ С нижней ветки на другую,/ Перепархивает вон./ Ждет подружку дорогую,/Ждет ее со всех сторон….". В конце баллады происходит финальная развязка, в которой голубка обращается к своему голубю: "Встань, проснись ты, голубочек, /Да вольный сизый воркуночек,/ Уж вон больше не воркует,/Голубок на век заснул".

В стариной протяжной песне "Ой там на горе" [123] ярко рисуется образ возлюбленных, воплощенных парой голубей. Символ-пара голубя-голубки, символизирует, любой и верность, что находит отражение в содержании песни. Любовная идиллия: "Ой там на горе/ … там на крутой/,….сидела пара голубей./ Они все ж сидели,/ Заботливо пели, тай сизыми крылами/ Обнималися", нарушена "охотником-стрельцом, добрым молодцем", который убил голубя, а голубку "споймал". Несмотря на проявленную заботу охотника, голубка тоскует по своему голубю "Голубка не ест,/ Голубка не пьет,/ Да … на крутую гору/ Все плакать идет" и сохранила ему голубиную верность: "Да я вже ж летала,/ Да я выбирала,/ Такого как мой/ Нигде не нашла".

Таким образом, в гребенском песенном фольклоре символ голубя и голубки воплощается в любовной символике, омраченной разлукой, тоской по любимому, предчувствием смерти возлюбленного.

Соловья по традициям также относят к "божьм святым" птицам. Пение соловья извещает о приходе весны, а время окончания, по преданиям славянских народов, тесно переплетается со временем прекращения кукования кукушки [124]. В песенном фольклоре гребенских казаков символ соловушки воплощает мужскую брачную и эротическую символику и чаще всего передает эмоциональные сопереживания грусти, печали и тоски, а иногда и предчувствие смерти.

В гребенской балладе "Еще не туманушки" [125] герой сюжета "раздобрый молодец" пересказывает свой сон, вещающий ему гибель на "чужой дальной стороне да во степи Кубанецкой". Не случайно, на наш взгляд, выбран тональный фон пейзажной картины, рисующей образ тумана и синего моря, создающие соответствующий эмоциональный характер и как бы предвосхищающие какую-то беду. Герой, пересказывая свой сон, возможно символизирующий скорую гибель, как бы со стороны созерцает: "Да на чужой я на дальной, … старане/….Да во Кубанецкой ой да во дикой степи./Во дикой степи, да ишо сквозь частых моих,/ … ой ребрушек,/ Да трава мурава … проросла./Трава я проросла, да ишо во буйной та моей да,/… моей головушке,/Да куст ракитовой … прорастал". Можно сказать, что вполне традиционно остроту эмоционального состояния героя подчеркивает природный ландшафт, гениально вписанный в концепцию повествования баллады. А в финале "млад соловушек" символизирует продолжение рода погибшего казака, семейный очаг, радость и надежду на то, что гибель героя не напрасна: "Да младой соловушек да гнездо савивал/…..Да млад соловушек да детей выводил…./Да на младой соловьюшек да по веткам да рассадил/… Да млад соловьюшек учил их летать".

В женской лирической песне "Соловей-соловушка" соловей символизирует разлуку возлюбленных, передавая эмоционально-образные чувства грусти и печали молодца от невозможности встречи со своей "молодой девицей". В зачине песни соловью задается вопрос "соловей-соловушка, что ж ты не поешь,/ Голову повесил, зерна не клюешь", на что "соловей-соловушка" повествует: "Склевал бы я зерна, да зернышек нет,/ Спевал бы я песню, да голоса нет//… Золотая клетка душила меня, Молодая девка в сад гулять пошла.// Гуляла, гуляла девка молодая,/ Как в том садочку молодца ждала" [126].

Мы согласны с Ю.М. Антоняном, что выбор некоего предмета в качестве символа не случаен, поскольку в той или иной мере он должен быть соотнесен с объектом, выражать какие-то важные особенности последнего, поскольку он является носителем его образа, выразителем его идеи. [127]

Обобщая можно заключить, что архетипические образы богатырей Ильи Муромца, Добрыни Никитича, Алеши Поповича, казаков-добрых молодцев воплотились через образную символику сизого орла,

олицетворяя победу добра над злом, силу богатырскую и удаль казачью. Архитипический образ зла и противодействующей силы в песенном фольклоре гребенцов воплотился символом черного ворона. Традиционно выражая мифологические представления гребенцов, черный ворон символизирует нечистую, дьявольскую природу и является вестником смерти и нападения врагов. В символе-паре сокола и ворона воплощены образы "покровительствующей силы" и "образы противодействующей силы, как источники добра и зла.

В процессе анализа содержания песенного фольклора гребенцов выявлен архетипический комплекс любовно-брачной тематики, воплощенный через птичью символику – сокола, кукушки, соловья, ласточки, голубя, лебедя. При этом женский любовно-брачный архетип молодой девушки, невесты реализуется через символику чистых "божьих" птиц – ласточки, соловушки и голубки, а мужской – символикой сокола, соловья и голубя. Архетип матери реализуется традиционно через символику кукушки. Развертывание сюжетно-образных отношений любовно-брачной тематики реализуется через символы-пары – сокола и кукушки, соловья и кукушки, символизирующих любовно-брачные отношения и образ возлюбленной пары в любовно-брачной символике; ласточки и кукушки, воплощающих брачную свадебную символику; кукушки и соловья, символизирующих неволю и заточение доброго молодца, попавшего в неволю; голубя и голубки, омраченной разлукой, тоской и предчевствием смерти возлюбленного.

Таким образом, архетипические образы, воплощаясь через систему символов, отражают мировосприятие, миропонимание гребенских казаков в процессе их жизнедеятельности и осмысления, окружающего их пространства. Птичья символика, воплотившая в себе архетипические образы, образует динамическую модель взаимодействия образов в системе этнических констант. В этом сложном динамическом процессе именно через песенное творчество воплощается историософия творца в отражении этнической картины мира.

4.4.2. Змеиная символика

Теория бинарных оппозиций К. Леви-Стросса в процессе анализа песенного фольклора гребенцов позволяет рассматривать нам один и тот же архетип или мифический концепт в новой мифологической теме

на основе определенной оппозиции песенного фольклора, и воспринимать как особый код описания.

Безусловно, не только птичья символика характерна гребенской песенной традиции. Характерным и скорее специфичным является змеиный сюжет, который появился еще в период палеолита и широко представлен в фольклоре и изобразительном искусстве разных эпох и народов. По замечанию Б.А Рыбакова, "уже в раннем неолите появляются жертвенники с двумя змеиными головами, чары для воды с рельефным изображением змеи" [128].

В одном из разделов работы А.В. Гура "Символика животных в славянской народной традиции" [129] значительное внимание уделено исследованию различных аспектов змеиной символики в мифологических представлениях древних славян различных областей.

В силу совершенно особого характера мифологической логики в символике змеи спокойно уживаются разнородные, часто противоположные и, казалось бы, взаимоисключающие характеристики. Она приносит зло и способствует благополучию, отравляет и исцеляет, вызывает дождь и засуху, навлекает и отвращает град, а убиение ее расценивается как грех, так и сулит прощение грехов и т.д. Змея нередко выступает символом бессознательного, темных, инстинктивных уровней человека, но также мудрости, бессмертия (поскольку сбрасывает кожу) и считается символом души, которая есть залог жизни после жизни. Но змея – воплощение и потустороннего мира, поскольку она встречалась в подземных пещерах и на болоте. Змеи как холоднокровные животные выражали неизъяснимую, нечеловеческую сторону инстинктов. Способность к внезапной атаке и таящаяся в змеях смертельная опасность сделали их символом страха. Таким образом, змея воплощала собой противоречивость земного существования. Ее целование во время ритуалов и мистерий символизирует победу над инстинктами, над страхом перед ними и вообще над страхами. Фольклор всех народов раскрывает перед нами обширную область сказаний о злых змеях и добрых безвредных ужах. У греков, армян, украинцев, белорусов, литовцев, болгар и сербов мы встречаем древний культ ужа. Ужей держат в домах, поят молоком, почитают как священное существо, покровителя дома, огорода и полей. Интересны названия ужа: "домовик" (русские), "стопанин" – хозяин (болгары), "домакин" (сербы), "гад-господарик" (чехи), "чувар" – страж и "чуваркуча" – ох-

ранитель семьи и дома (сербы). [130] Не подлежит сомнению неразрывная связь ужей с водой; ужи гнездятся во влажных, сырых местах, близ ручьев и источников, которые сами по себе были священными. Ужи связаны с дождем – они выползают во время дождя на луга и активно действуют в дождливое время, и эта связь змеи с желанной небесной влагой и обусловила такое внимание к змеиной теме. Уж, живущий у воды и выползающий во время падения небесной влаги, тем самым уже был связан в сознании первобытного земледельца с непонятным механизмом появления дождя. Б.А. Рыбаков полагает, что "уж представлялся, очевидно, в какой-то мере посредником между землей, по которой он ползал и в толще которой прятался в нору, и небом" [131]. Змеи (ужи), таким образом, в славянской мифологии традиционно признаны и носителями добра, хранителями всего самого ценного.

У гребенцов символика змеи, традиционно имеет ярковыраженный абливалентный характер: с одной стороны, она воплощает архетипический образ реки Терека-жизнедавца и прородителя казаков, а с другой – предвосхищает смерть молодого казака. В гребенской былине "Ой да ты змея" [132] змея символизирует зло. В зачине создается зловещая картина, предвещающая смерть "раздоброму молодцу". Символика "змеи-змеюшки, змеи лютой", под которой и "лист-трава горит" и "вода мутится", явно коррелирует с образом смерти "раздоброго молодца", которого "попы дьяки…, друзья-товарищи" …. и "шельма молодой палач" ведут наказывать.

Мы с полным основанием можем говорить о том, что эмоционально-образное воплощение в традиционном песенном фольклоре, синкретичное по своей сути и символичное по природе, объединяет миф, поэзию и язык, преобразуя их в музыкально-речевые интонации. Характерным для песенного фольклора гребенцов, является абливалентный характер в символике кукушки и змеи. Кроме любовно-брачной символики, особенно ярко выражена у кукушки символика смерти, которая проявляется в символ-паре лебедя и кукушки, символизирующей образ матери, оплакивающей смерть сына. В змеинной символике, с одной стороны, – архетипический образ реки Терека, а с другой – предвосхищение смерти молодого казака.

4.5. КОНЦЕПТЫ КУЛЬТУРНОГО ЛАНШАФТА В СИСТЕМЕ СИМВОЛОВ ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

Анализ содержания песенного фольклора позволил выявить символику в свойствах вещей, предметов, объектов (камни, растения, горы, долины), которым в гребенском фольклоре придавалось значение образного звучания.

Теоретические выводы Л.Н. Гумилёва, обобщенные в трудах, посвященных установлению функциональной связи явлений физической географии и палеоэтнологии на материале истории Центральной Азии и археологии дельты Волги и Тереке, позволяют нам рассматривать концепты культурного ланшафта как системный комплекс, воплотившийся через архетипическую систему музыкально-поэтических образов в фольклорном сознании казаков и повлиявший, таким образом, на формирование их историософии. В обоснование своей концепции Л. Н. Гумилёв сформулировал выводы о том, что историческая судьба изучаемой народности является результатом его хозяйственной деятельности и непосредственно связана с динамическим состоянием природного ландшафта, а сочетание исторических и археологических материалов позволяет судить о характере данного вмещающего ландшафта в изучаемую эпоху и, следовательно, о направлении его изменений [133].

Данные положения явились базисом в обосновании теоретического положения о влиянии культурного ландшафта как среды жизнедеятельности на мировосприятие, историософию гребенцов, воплотившиеся через архетипическую систему музыкально-поэтических образов в их фольклорном сознании.

По сути, для казаков вся окружающая среда предсталялась, по точному выражению выражению А. Яффе, "космосом потенциальных символов" [134]. Именно "неполная выделенность человека из природы" [135], по нашему мнению, сохраняющаяся в песенном фольклоре гребенцов, говорит о древнеязыческой основе их песенного фольклора, воплотившего религиозно-мифологические представления и смыслообразы в неотчлененным отношении человека с природой, с образами-символами птиц, растений и т.д. Текучесть переходов между ними является характерной чертой народного сознания гребенцов, унаследованная от своих предков еще с эпохи языческого Средневековья.

В фольклоре гребенцов огромная значимость придавалась свойствам вещей и всему, что способствовало воздействию на ум, чувство, волю и утверждало свою несомненную реальность. И в этом смысле символическое значение вещей не менее реально, чем их утилитарная ценность. В сфере песенного фольклора, в частности, символ выступает как предметный или словесный знак, условно выражающий сущность какого-либо явления с определенной точки зрения. В качестве символов здесь способны выступать предметы, явления, действия и т.д. А. Яффе считает, что символическое значение может носить любой объект: камни, растения, горы, долины и т.д. [136].

В песне "Черный ворон", повествующей о гибели казака, система символов позволяет воплотить и передать в песне тональность трагичности, эмоционально-образные чувства одинокой гибели казака на чужбине "Я женился, перевенчался в чистом поле под кустом" [137]. В песне воплощена целая система символов, благодаря которой усиливается эмоциональная оценка смерти казака на чужбине, которая в символическом перевоплощении представляется венчальным обрядом казака "в чистом поле под кустом", где "востра шашка была свашка", а "штык казенный был дружком". Смерть во славу Отечества для казака представляется благом.

В силу специфики условий жизнедеятельности гребенцов и их особого отношения к осваиваемому и контролируемому пространству, природный ландшафт приобретает особое значение в контексте нашего исследования. Специфичность культурного ландшафта для гребенских казаков определяется концептами реки Терека, частично Каспийского моря и Кавказскими горами.

Поскольку вода и река являются древнейшими архетипами, повлиявшими на становление национальных картин мира, огромное влияние на формирование этнической картины мира и менталитета оказал, безусловно, речной фактор.

Так как в основе всех представлений о реке лежит, прежде всего, символика воды, то анализ архетипа реки логично начать с анализа концепта "вода", символика понятия которого имеет ярко выраженный амбивалентный характер, так как имеет две составляющие (со знаком плюс и со знаком минус), что нашло свое отражение в представлении о двух видах воды: живой и мертвой. Вода с глубокой древности традиционно несет в себе магические свойства и силу, и русская этнография знает много примеров "волхвования водою", различных

магических действий с "живой водой". В песне о Стеньке Разине "Уж вы горы, мои горы" запечатлены представления казаков о магической силе воды: "Посадили потом Стеньку/Во железную во клетку,/Три дня в городе возили,/Столько ж голодом морили./Попросил однако-ж Стенька,/Хоть один стакан напиться,/И во клетке окатиться,/Он во клетке окатился/ И на воле очутился" [138].

Б.А. Рыбаков, исследуя язычество древний славян, отмечает, что в новогодних заклинаниях будущего урожая и будущих дождей, от которых он зависит, часто фигурирует сосуд с водой, над которым поют "подблюдные песни", "славу хлебу", бросают в воду золотые кольца, гадают. Воду берут из 12 колодцев; нередко сосуд с водой ставят "под звезды". От заклинаний воды в чаре происходит и слово "чародейство", колдовство, аграрная магия, связанная с водой и молениями о дожде. В древнерусских источниках рядом стоят "чаровники" и "облакопрогонители"; "чаровать тайными словесами" приравнивалось к понятию "волхвовать водою" [139].

Вода как универсальная метафора в качестве смыслообразующей категории выступает у различных народов мира и Северного Кавказа. Особым образом это проявилось в формировании философских, а также религиозных учений. Во многих религиях и мифологиях вода выступает в качестве колыбели мира, который рождается из воды, кроме того, она может встраиваться и в эсхатологические концепции, повествующие о конце мира [140].

Таким образом, вода представляет собой некую универсальную стихию, выступающую мерилом или источником множества явлений. В этой абсолютной, универсальной метафоре единства аллоформ, или точнее "метаметафоре", сводимой к воде, являющейся нам во множестве различных форм и символах, замещающей их, и проявился сакральный смысл воды и вообще всех водных источников [141]. Ее способность вобрать в себя многое, погрузить в себя и даже уничтожить в себе всевозможные формы и проявления делало воду, по выражению Б.А. Рыбакова, "универсальным символом премординального бытия – изначальным хаосом, порождающим постмординальное бытие" [142].

Но и упорядоченная вода – река продолжает выполнять важнейшую роль, выступая неким скрытым креативным фактором ментальности, поскольку именно она способствует формированию особого склада, характера народа и его национальной ментальности на уровне подсознания. Образы реки в культурах народов мира могут актуализи-

роваться через различные аллформы: змея, мировое древо, Млечный путь и т.д. Все это свидетельствует о неком универсализме данного символа, некой обобщающей универсалии, метасимволе, объединяющем в себе множество других символов. Функциональная нагрузка образа реки в национальных картинах мира многообразна: река выступает в качестве оси мира, река – медиатор, родоначальник, предок этноса, река – граница между мирами, носитель информации и место забвения. [143]

Многогранна и полифонична символика реки в представлениях гребенских и терских казаков, поскольку река Терек является культурообразующим феноменом. В силу своей географической специфичности Терек, любовно, многозначительно и уважительно называемый казаками "батюшка быстрой Терек", или "Терек-Горынович", явился маркером-символом для казаков на Тереке. Он явился природно-ландшафтной основой зарождения гребенских казаков, их вживанию в культурную среду и выживания в суровых повседневных условиях полиэтнического окружения. Терек – культурообразующий феномен не только гребенских казаков, но и народов, проживающих на Северном Кавказе. Региональная самоидентификация основывается на образе Терека как некой топономической матрице, порождающей множество дериватов, что находит свое отражение в различных названиях, именах и т.д.

Так же, как у многих народов, у гребенских казаков семантика реки включает такие понятия, как речь, дорога, забвение, плетение или прядение, образуя множество самых разнообразных коннотаций. Анализ речного фактора позволяет лучше понять механизмы взаимодействия ландшафта и ментальности. Жизнь на реке кардинальным образом отличается от степной, полупустынной или пустынной среды обитания. Река превращается в основное средство существования, она дает пищу, материал для строительства жилища, выступает в качестве средств коммуникации, формирует религиозные представления. Однако река – это и то, что отделяет, изолирует, формируя особым образом не только хозяйственную жизнь человека, но и его ментальность. Терек, стал водной пограничной зоной, определяющей условные территориальные границы казачества на Тереке, и создавал естественные преграды от нападения на казачьи станицы.

Терек для казаков, будучи главной водной артерией на Северном Кавказе, – главный гидромаркер, вокруг которого складывался огромный пласт культурных элементов (мифов, фольклорно-поэтических образов, верований, рациональных и иррациональных представлений, связанных с образом жизни, хозяйственно-культурным типом казаков и исторической реальностью). Низовые разливы реки Терека, куда стекались представители различных национальностей в поисках казачьей воли и свободы, есть родина гребенских казаков.

Терек сыграл, таким образом, определяющую роль в формировании этнической картины мира гребенских казаков, поскольку именно под влиянием речного фактора в большей степени формировался хозяйственно-культурный тип казаков, особенно в период их вольного поселения (рыбный промысел и охота, символ воли и свободы и убежище от преследований), а также способствовал кардинальным изменениям в материальной и духовной культуре. Образ Терека является главным индикатором духовной и материальной культуры и экономического развития, и наконец, одним из основополагающих мотивов в песенном фольклоре, который запечатлелся в фольклорном сознании гребенцов.

О Тереке слагались песни во всех жанрах песенного фольклора. Характерно, что пейзажный лирический элемент, описывающий культурный ландшафт гармонично вписывается и присутствует в различных тематиках и песенных жанрах. Природа помогает пережить различные эмоциональные состояния казака вдали от родины, переживания ожидающих его родных, природа участвует в различных исторических событиях. Тема природно-географического ландшафта, таким образом, не только выполняет функции формальной символической образности, но и создает эмоциональный и локальный фон, наполняя и насыщая его дополнительными образами. Лирическое описание природы, как правило, предвосхищает само развертывание сюжета, создавая определенную тональность повествованию песни. Примеры неразрывной взаимосвязи человека с природой мы обнаруживаем во многих казачьих песнях. Это, по нашему мнению, можно назвать определенной ментальной особенностью сознания гребенских казаков, воплощенного в песенном фольклоре, унаследованного возможно еще от первобытного сознания, проявляющегося в не выделении человеком из природы, которое характеризуется ее одухотворением и антропоморфизмом.

Связь с культурным ландшафтом просматривается в старинной былине "Еще не во далече было" [144], природа, обретая одушевленные

образы, не только включена в сюжетное повествование, но и создает эмоционально-образную драматургию былины. В зачине былины дается описание пространства: "Было, ой, да не во далече,/ Было да во чистом поле./ Во чистом поле, да еще там пролеживала,/ Она дороженька, / Она да вот не широкая, ой не широкая./… Она чуть пробойная". Сюжет повествует о том, как по этой дороженьке никто "не проезживал, да еще что никто/ По этой по дороженьке, ой,… пеш не хаживал", а только "удал добрый молодец, да еще … лошадушка его,/ По горам…/ Молодца она все худым, все худым худа." В драматургическом развитии сюжета начинается диалог доброго молодца с "раздобрым кустичком" как одушевленным "персонажем" природы. Добрый молодец с "доброй примареной лошадушкой" подъезжает "ко раздоброму кустичку….ох полыночику" и обращается к нему с просьбой дозволить ночку ночевать. На что кусточек отвечает: "..да еще ты ночуй,… да раздобрый молодец,/ Ты ночуй ночку не убойся", и добавляет "…ночуй молодец,… но на кустичка сильно … ох не надейся". "Раздобрый кустичек" предлагает раздоброму молодцу "постелюшку ковыл-травушку", в качестве одеяльца – "ночку темную", в изголовьице – "бел-горюч камень", часовыми – "часты звездочки", а в атаманушки – "батюшка светел месяц". Здесь очевидна не только взаимосвязь человека с природой, но буквальное сращивание образов "доброго молодца" и "доброго кустичка", воплощающего в себе образ заботливой матери или жены, вдали от дома.

По своей сущности, как мы видим, мифологические верования являются типично анимическими, поскольку наши далекие предки рассматривали все, что они видели в природе, как живое и одушевленное. Таковыми выступали для них деревья, трава, гром, молния, огонь, камни и т.д. Так, в одной из песен "Прощаюсь, ангел мой, с тобою" связь с природой позволяет выразить силу любви перед смертью: "Прощаюсь, ангел мой, с тобою,/Прощаюсь, счастье мое,/ Увы, я вынужден судьбою/ Под сводом неба жить один./ Заря меня не нарумянит,/Роса меня не освежит,/ Но солнце греть меня не станет/ И ночь меня не усыпит./ Зарей польются из глаз слезы,/ На сердце упадет туман,/ И целый день промчутся грозы,/Любовь – сердечный злй обман" [145].

В романсе "Прости звезда" "приметная звезда" помогает герою мечтать о любви: " Прости, звезда, пора мне спать,/ Но жаль расстаться мне с тобою./ С тобою я привык мечтать/ Ведь я живу одной мечтою.// О, ты приметная звезда/ Порою ярко так сияешь,/И сердцу бедному тогда/ О лучших днях напоминаешь.// Туда где ярко светишь ты/ Стремятся все мои желанья,/ Там сбудутся мои мечты,/ Звезда, прости и до свиданья" [146].

Лирические описания природного ландшафта, образованные в результате "самоопределения" лирических зачинов, оторвавшихся в процессе эволюции жанра, практически пронизывают все содержание песенного фольклора во всех его жанрах. Пейзажная зарисовка звучит, например, в гимне казаков "Между серыми камнями", в поэтических строках которого вмещена вся любовь казаков и восхищение своим Тереком: "Между серыми камнями/ По ущельям среди скал/ Серебристыми волнами/Бурный Терек пробегал./ Начиная у Казбека/ Наверху среди снегов/ Он уж больше, чем три века/ Поит терских казаков". Тема восхваления своей малой Родины, ее природы затем перерастает в тему патриотизма, любви и преданности своему краю: "И споенный ледяною,/Чистой терскою водой/ Казак сердцем и душою/ Любит Терек свой родной./Заповедывали деды/ Сберегать страны нам честь,/И за славу и победу/Своей жизни не жалеть" [147].

В песне гимнического склада "То не змей в траве зеленой" также звучит тема любви к своей природе: "То не змей в траве зеленой/ К морю Каспию течет./ Он давно течет-струится,/Сам калякает с собой,/ И все ждет когда случится/ Провожать своих сынов". Тема в своем развитии преломляется через патриотизм, и содержит готовность послужить за Россию: "Триста лет царю служили/ На своих лихих конях", или "Нам не в первый раз сбираться / За отчизну постоять…/ И теперь чуть кличь военный / К нам на Терек залетит, Тут казак наш не изменит, / Сразу в битву полетит" [148].

В одной из былин "Уж ты батюшка, наш быстрой Терек" образ Терека выступал как мифический прародитель (отец, батюшка), жизнедавец и кормилец: "Уж ты, батюшка, да уж ты батюшка,/ Наш быстрой Терек,/ Да ишо что лежит про тебя, да про тебя Горыновича,/А славушка добрая, да про тебя Горыновича,/ Да речь хорошая, речь высокая,/ Да ишо что прорыл, прокапал, да и батюшка быстрой Терек,/ Горы высокия, да ишо как на устильце,/ Да и у Терека ай Горыновича, да во синю ли во моря". Дальше в былине повествуется о том, как прошли добрые молодцы со батальицы, сотуретчины, да не дойдя до белого камушка "становилися", думушку думали как "задуванили" одному из добрых молодцев "красную девицу" [149].

Терек воспевался и мыслился казаками не только символом вольницы, изобилия, батюшкой-кормильцем, но и зоной военных боевых действий. В представлении гребенских казаков образ реки Терека выступает в качестве колыбели жизни, актуализируясь через различные аллформы, например зеленый змей, наделяясь одушевленными чертами, что свидетельствует о неком универсализме метасимволе данного символа. Терек, любовно и уважительно называемый казаками "батюшка быстрой Терек", или "Терек-Горынович", явился маркером-символом для гребенских и терских казаков, а также природно-ландшафтной средой их зарождения, средством выживания в суровых повседневных условиях полиэтнического окружения. В одной из частых, шутливых песен "Ох вы, гости, мои гости" [150] казаки, возвращаясь с похода домой, радостно приветствуют: "– Здравствуй, Терек-Гребенец!/ Ты родной да наш отец!".

Концепт реки Терека, являясь одним из основополагающих мотивов в песенном фольклоре терцев, таким образом, коренным образом запечатлелся в их фольклорном сознании и стал культурообразующим феноменом и этнообразующим фактором.

Образ моря в мужской традиции, несмотря на существенную роль военных морских походов в истории казачества, должного развития не получил и не обладает космологическими свойствами. Море является местом, где разворачивается действие. Так, например, встариной былине "По морю было Хвалынскому" образ моря предвосхищает развертывание сюжета: "Не по морю – то было, не по морюшку, морю синему,/… Ай, морю синему, вот по морюшку, да ой, по Хвалынскому,/ …Ай, там возбежал он тот червон кораблик ровно тридцать они кораблей" [151].

Известно, что территорию своего обитания гребенские казаки связывали не только с Тереком, но с Кавказскими горами. Для гребенцов они представляются иной раз в опозиии "чужие" "черные чеченские" горы, населенные воинствующими горскими племенами, являющимися источником повышенной опасности. У старожилов-гребенцов сохранились многочисленные следы дохристианских представлений о злых духах, которые воплощаются в леших, домовых, водяных, русалках, ведьмах, колдунах и т.п. Горы, таившие опасность для казаков-гребенцов, представлялись им прибежищем злых духов, которыми были заняты значительные вершины Кавказского хребта, "потому-то и гибло там много казаков в горах" [152].

В одной из легенд повествуется о том, как злой дух изощряется во всяческих пакостях, чтобы причинить вред чистой "христианской душе", сбить ее с "истинного пути" [153]. По легенде злой дух "украл у бога земли и камней и населил горы от Черного моря до Хвалынского… чтобы вредить благим начинаниям людей, людскому сообщению, чтобы всякий, переезжая через горы, ругался скверными словами, проклиная горы и тем потешая сатану" [154]. По представлениям казаков "Ад также помещался в горах, где жара, все кипит, о чем-де и свидетельствуют горячие источники" [155].

Однако Кавказские горы символизировались не только с прибежищем злых духов. Согласно преданий гребенцов, "рай находился под горой Казбек, где угодившие богу люди проживали в роскошном доме и пользовались всеми райскими наслаждениями" [156].

В протяжной песне "Горы вы, Кавказские" культурный горный ландшафт представляется местом развертывания сюжета: "Уж вы Горы мои, вы горы/…Горы вы Кавказские.// Как с под этой с под горы, с под горы/ …Течет речка быстрая/ Ой, речка быстрая братцы, течет" [157].

Тематика взаимосвязи этноса с родным культурным ландшафтом в фольклоре гребенских казаков проходит красной линией, определяя, таким образом, их этнические особенности и специфику мировосприятия. Под воздействием такого сложного переплетения и системного взаимовлияния концептов культурного ландшафта реки Терека и Кавказских гор складывалась этническая картина мира казаков, которая отпечатывалась в их фольклорном сознании.

Концепты реки Терека и Кавказских гор, образуя космические и социальные категории в системе этнических констант, явились определяющими в формировании этнической картины мира гребенских казаков.

Таким образом, на том основании, что, по С.В. Лурье, "космические и социальные категории включаются в систему этнических констант и теснейшим образом связаны с природным и социальным космосом", символику культурного ландшафта, отпечатавшуюся в фольклорном сознании гребенцов, можно назвать артефактами в системе этнических констант, которые "провоцируют активность члена в обществе, направляют и предопределяют его восприятие мира", и, кроме того, "выполняют важнейшую функцию психологической адаптации этноса к окружающей природно-социальной среде" [158].

В систему образной символики гребенцов включены объекты культурного ландшафта и природной среды (камни, растения, горы, долины) и предметы культурного и военного быта (штык, сабля и т.д.), подчеркивающие глубину эмоциального состояния героев, метафоричность образного мышления, философию образа жизни и драматизм жизненных перепитий.

Анализ поэтических текстов песенного фольклора гребенского казачества, включающих описание культурного ландшафта, природных явлений, позволил заключить, что концепты реки Терека и Кавказских гор, образуя космические и социальные категории в системе этнических констант, явились культурообразующим феноменом и этнообразующим фактором казаков, влиящим на формирование особого склада и ментальности казаков; явились маркером гребенцов и стержневой основой в формировании их этнического сознания и самоиндентифиции; образ Терека и Кавказских гор подчеркнул архаикоязыческий мифологизированный образ этнического сознания казаков, унаследованного еще от первобытного средневекового мировосприятия со свойственным ему антропоморфизмом; тематика культурного ландшафта выполняет не только функции формальной символической образности, но и создает эмоциональный и локальный фон, наполняя и насыщая его дополнительными образами.

4.6. МОНОМИФЫ И СИСТЕМА МЕНТАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ В ИСТОРИОСОФИИ ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА

Специфический образ жизни гребенских казаков, связанный с военной службой, ощутимо повлиял и на их музыкально-поэтическое творчество. Песенный фольклор гребенского казачества насыщен картинами освоения Северо-Восточного Кавказа и отражает историю защиты южных рубежей России. В песнях нашли отражение особенности самосознания казаков: отношение к службе, жизни и смерти, царской власти и родной стороне. Характеризуя содержание песенного фольклора казаков, важно отметить, что благодаря жанровому многообразию, гребенская песня оказывается способной к разносторонней разработке тем, изображению ряда существенных явлений действительности с

различных идейно-эмоциональных позиций. Гораздо в большей степени проявляется, по мнению Б.П. Путилова, единство формально-художественных признаков с общим тоном песни, их лирической настроенностью, которая, конечно играет определенную роль в идейно-эмоциональном звучании песни [159].

Традиционный песенный фольклор гребенского казачества, преобразующий в результате специфической духовно-практической деятельности своего этноса мифы в бытийно-реальное, вырабатывает систему ментальных ценностей, образующих ценностные доминанты этнической картины мира гребенцов. При этом ценностные доминанты как слитые воедино архаичные мифопоэтические, религиозно христианские и исторические представления, заложили идейно-патриотическую ментальную основу казаков, а также выработали этнические стериотипы и специфические нормы, проявившиеся, прежде всего, в песенном фольклоре, что и составило основание культурно-этнической картины мира казаков на Тереке. На примере традиционного песенного фольклора гребенцов, синкретичного по своей сути, мы имеем уникальный пример целостного мировоззрения и мироощущения, который представляется нам механизмом корректировки поведения личности и его адаптации к социальной среде, а также средством познания картины мира. Специфика этнической картины мира формируется под влиянием общих и индивидуальных факторов, определяет национальное мировосприятие и мировоззрение народа, всегда национально и личностно окрашена и фиксируется фольклором.

Таким образом, традиционный песенный фольклор гребенского казачества, созданный на основе глубинной переработки религиозно-мифологических представлений и исторических событий, а также в результате специфической духовно-практической деятельности своего этноса, содержит в себе совокупность духовно-нравственных мировоззренческих ценностей, вырабатывает систему ментальных ценностей, и поэтому в наиболее концентрированном виде отражает этническую картину мира.

4.6.1. Концепты героики и свободы в историософии казаков

Для того, чтобы нарисовать полный психоментальный портрет казака, нельзя обойти вниманием систему воспитания и самовоспитания в казачьей среде. Дети казаков, на себе ощущая атмосферу и казачий

быт, с молоком матери впитывали этические и нравственные нормы и ценности, традиции и культуру, законы дружбы и межнационального общения, чувство воли и свободы и вместе с тем знали долг и обязанности казака. Идеей подготовки воина-защитника была пронизана и система воспитания будущего казака.

Уважение к женщине, честь и слава также являлись неотъемлемой частью казачьей культуры, воспитываемые и впитываемые с детства. Уже с трехлетнего возраста маленького казака сажали на коня, собирая с малолетства его будущее снаряжение, а в 14 лет подростку покупали жеребенка, с которым он продолжал взрослеть. Нравственный облик казака мерился не уровнем материального благосостояния, а уровнем этических требований среды. В процессе воспитания непосредственно принимали участие, с одной стороны, мужчины (деды, отцы, братья), а с другой – женщины (матеры, сестры).

Характерной чертой психологии молодых казаков, начавших свою военную службу, было осмысление себя сквозь призму образов героической истории своих предков. Люди, "рожденные" образом жизни казаков, были заранее подготовлены к подвигам, к деятельности во имя блага Отечества. У них начинало формироваться ощущение общности исторической и национальной судьбы с народом России и своей малой родины. В связи с чем появлялась настроенность с осознанием своего долга участвовать в укреплении территориальной целостности России. Необходимые духовно-нравственные качества закладывались казакам с детства: это, прежде всего патриотизм, готовность к самопожертвованию за Веру и Отечество, готовность к подвигу во имя казачьей славы и т.д. Эти нравственные ценности явились духовной основой и важнейшей особенностью, которые нашли свое отражение и в социальной психологии терско-гребенского субэтноса.

Именно в борьбе за свою самобытность, понимая это или нет, казачество отчаянно отстаивало свои привилегии, поскольку лишившись, в конце концов, практически всех привилегий, казаки сохранили ценнейшую из них – личную свободу. Нет нужды говорить о том, сколь важна свобода личности для формирования национального самосознания, сохранения национального и личностного достоинства.

Особый мир раскрывается в древнерусских новгородских былинах об удальце Василии Буслаеве, который верит только в собственную силу и смелость. Гусляр Садко покоряет своей игрой морского царя [160]. Былинный цикл посвящен князьям Владимиру Красное Солнышко и Владимиру Мономаху, оборонявшим Русь от завоевателей. Основная идея былин и древнерусских летописных повестей – освобождение, воплощенная в девизе "вот постой-ка за веру, за отечество". Не случайными образами в былинах являются калики перехожие, которых принято было считать паломниками в Святую землю, поскольку они шли поклоняться Гробу Господню в Иерусалим. Калики не только не противопоставлялись богатырям, но часто сами считались богатырями, поскольку паломничество было традиционной формой искупления грехов и приравнивалось к духовному подвигу. Ученые не без основания указывают на то, что древние славянские сказания, песни, заговоры и прибаутки были близки по своему складу к древней поэзии Вед и Авесты [161]. Развивая традиции древнерусской народной поэзии и песенного творчества гребенское казачество вырабатывало свою песенную традицию и свой своеобразный репертуар.

Свою особость, избранность и обособленность казаки непременно подчеркивают и в быту и фольклоре. Одна из особенностей социальной психологии казачества заключается в идее братства казаков по духу, которая закреплена в различных песенных жанрах и широко распространена в формуле-обращении "братцы". Традиционная формула русского фольклора "добрый молодец" конкретизируется и трансформируется в "гребенцы-молодцы".

Наиболее точная и полная характеристика социально-психологических особенностей казачества содержится в военно-бытовых песнях, посвященных военной службе и всему комплексу бытовых явлений и переживаний, связанных с этой темой. Значимость и разнообразие этого раздела объясняются тем, что гребенское казачество более трех столетий несло тяжкий груз воинских обязанностей, которые превратились в важнейшую составляющую часть его быта и духовной жизни, определив во многом общественные, семейные, хозяйственные и иные отношения в станичном укладе. У гребенцов распространена новеллистическая баллада, в основе которой обычно лежит романическое происшествие.

Повседневная жизнь в исторических песнях повернута своей героической стороной: они полны боевого задора, бесшабашной удали, воспевания подвига, презрения к противнику. Подобные мотивы находят отражение в других жанрах лирической песни. В песнях на первом плане – тема мужества и патриотизма. Многие песни гребенцов, созданные в XVIII веке путем переосмысления текста, приобретают

современное звучание. Создание новых песен исторического содержания у гребенских казаков остановилось, по замечанию многих этнографов, примерно после русско-японской войны. Никаких попыток самостоятельного творчества в области фольклора в более поздний период фольклористами отмечено не было.

Таким образом, основу современного гребенского фольклора и его наиболее жизненное ядро составляет жанр лирической песни, число которой в казачьем репертуаре за последние десятилетия значительно выросло. Казаки, относясь с большим уважением к своей истории, а следовательно, и к исторической песне, в своем повседневном обиходе предпочитают лирику, являющуюся наиболее полным выражением их чувств и переживаний, ярко и многообразно отразившую все основные явления их жизни.

4.6.2. Концепты чести и славы в тематике воинской службы

Быть достойным славы дедов и отцов было для казаков нравственным долгом, и эти ценности воспитывались, передавались и закреплялись из поколения в поколение как заповеди. Поэтому у казаков в ходу такая поговорка "казачьему роду нет переводу", ставшая для казачества символом выживаемости и жизнестойкости на многие века.

Едва ли не главной сословной добродетелью считались казачья честь и слава, связанные с хвалением и восходящие к древней ритуальной практике. Слава, толкуемая в религиозном смысле, имеет небесное происхождение, и восходит к письменной христианской традиции. Если в христианской религиозной традиции, слава предназначалась грядущему Сыну человеческому, то в жизни мирской она полагалась и воинам-победителям. Формулы славы, сложившиеся в устной казачьей традиции, многочисленны: "слава громкая, речь высокая (хорошая)", "слава хороша", "слава громкая большая", "гремит слава трубой", "лежит слава громкая", "слава пролегла", "славьтесь, славьтесь казачки", "слава герою" и т. п. [162]. Понимание славы как важнейшей духовной ценности и стремление к ней казака-воина воплотилось в устном фольклоре: "жизнь хоть собачья, да слава казачья". Казаки считали своим долгом оставить детям и потомкам "честное и благородное имя", передавая его из поколения в поколение. Как когда-то прирожденная воля, так и унаследованная слава, вела воина вперед и во многом определяла пафос существования.

Не менее важным качеством для казака была честь и долг, воспитываемые с детства. Согласно казачьей этике, "честь" не дает человеку никаких привилегий, а напротив, сопряжена с обязанностью и долгом. В идеале честь являлась основным законом поведения казака, безусловно и безоговорочно преобладающим над многими другими соображениями, будь это выгода, успех, безопасность или просто рассудительность. Чувство долга было замешано на чувстве собственного достоинства, и казаки, отправляясь на войну, получали от старших казаков в семье наказы: "не опозорь роду нашего"; "погибай, но не сдавайся", "сам погибаешь, а друга в беде не бросай" и т.д. Центральной темой в песенном творчестве – товарищество, взаимовыручка. Тематика смерти в бою, несмотря на трагичность, сопровождается в песне, как правило, философскими размышлениями, обращенными к друзьям-товарищам с просьбой выполнить его завещание, раскрывает психологическое состояние умирающего воина и соотносится вместе с тем с представлением о том, что смерть на поле боя – почетна.

Одна из центральных тем в песенном фольклоре гребенских казаков – военная служба, которая, сопровождая всю жизнь казаков со всеми тяготами и перепитиями, именовалась зачастую в песне матушкой: "Да служба ли, матушка, тебе надоела /Али заболел твой вернай конь". Н.А. Мининков, отмечая особое положение казаков, пишет: "взысканность" (т. е. обласканность властью), востребованность, наряду с честью и славой, являлись для казаков важнейшим мотивом их службы [163]. Понятие службы во шло в обиход казаков еще в период их вхождения в состав Российской Империи и относится еще ко времени Ивана Грозного ("казанская служба"), а возможно и более раннему" [164]. Служба, воплотившись в традиционном фольклоре во множестве песенных жанров, можно сказать "проросла" в самосознании казаков. Понимание ее как служение царю нашло отражение в поэтических текстах казачьих песен, относящихся не только с XVI по XVII века, но и к XIX веку. Своеобразно выражено социальное самосознание казаков в известной гребенской песне "Не из тучушки ветерочки они дуют" [165], в основе которой лежит предание о встрече казаков с Иваном Грозным. В обращении казаков к царю вместе с напоминанием о том, что прежде "царь-надежа" "дарил-жаловал " своих казаков, а теперь "ничем ты нас, гребенских казаченьков, не жалуешь", содержится упрек царю, что он жалует только князей да бояр.

Другой сюжет, связанный с образом царя, содержит очень важный для казаков мотив – право на ношениие бороды, которого их хотят лишить. В песне в жанровой форме плача содержится обращение казаков к царю "да вы не брейте-ка... да бородушки, да вы снесите-ка… да вы наши головушки" [166] и отражается психология казачества как субэтноса, традиции которого явились основой сословного облика казака. В контексте сакрализации власти в традиционной картине мира Средневековья измена царю считалась грехом, в известной степени сопоставимым с изменой вере.

Служба как привычный и единственно возможный способ жизни, превратившись позже в повинность, постепенно обнажает свои негативные стороны, как бы открываясь в казачьем фольклоре с иной точки зрения. Это противоречие в службе отметил Ю.М. Лотман, видевший его в двойственности представлений: с одной стороны, "служба из чести", а с другой – служба как "государственная повинность" [167]. Казаки всегда выделяли себя среди других служивых, подчеркивая свои преимущества в умении нести службу и бескорыстие своего служения. В этой связи важно отметить характерную особенность многих казачьих походов и их мотивации, которые формировали мировоззрение казаков и их духовно-нравственные ценности. В войнах против турок целью служило освобождение единоверцев, братьев по крови и языку (славян "братушек") от рабства и обращения в другую веру. Любой военной компании необходим был благородный дух, пафос, который формулировался в известной формуле: "За други своя", который воплощался, прежде всего, в песенном фольклоре, транслируемом затем из поколения в поколения, передавая дух предков, их героизм, гражданственность, патриотизм и формируя при этом высшие духовно-нравственные ценности у будущего поколения.

Тематика воинской службы нашла свое отражение в различных песенных жанрах гребенского фольклора, образуя мощный пласт мужской лирики: это тяготы службы (быт, ранения, смерть на чужбине), особенно характерны для "кавказских" песен конца XVIII – XIX века; возвращение казака домой, проводы на войну, ожидание казака и т.д. Естественно эта широчайшая гамма эмоционального настроя, сопереживания всех станичников радости или горя, являлась эмоциональной основой в формировании национального единения, целостности, мировоззрения, самосознания и сопричастности к своей общности на основе высших духовно-нравственных ценностей.

Песни военной тематики, как правило, полны оптимизма, воспевают силу русского человека, его веру в победу над врагом: "Из – под горки все туман, все туман,/Из тумана серый конь, серый конь,/На коне-то командир наш боевой, боевой.//Он скомандовал: "Казаки, все за мной, все за мной!"/Ведет сотню казаков за собой, за собой:/"За мной, братцы, не робей, не робей,/Опрокинем всех врагов поскорей, поскорей!" [168]. В одной из песен служба представлена в оптимистических тонах: "Чем казакам не житье,/ Не веселая служба,/ Им и холод, им и голод,/ Им и строгая служба./ Мы уборку произведем,/ На всю ночь гулять пойдем" [169].

В одной из исторических песен генерал Маламакин, а в другом варианте "император царь Ляксандр", обращаются к казакам перед битвой с турками: "С полдня ветер поддувает,/С громом дождичек идет./Турок войско собирает,/Пишет в гости к нам придет….". Далее в песне идет обращение к казакам и солдатам: "Вы казаки и солдаты/ Вы не бойтися орды/ Стройте козлы и лафеты/Заряжайте картежом/ Режьте, бейте, не жалейте / Прямо лезьте на ура". В тексте описывается беспримерно отчаянная битва казаков, где подчеркивается их мужество и героизм: "Трое суток мы дралися/ Кровь лилася с нас рекой./ По лощиночкам сливалась / Становилася морей./ …Мы считали кровь за воду,/ Но нельзя нам было пить" [170]. В песне "Что не белая заря занималася" также сформулирована патриотическая тема: "Уж вы други мои, вы казаченьки, / Вы на славные мои станичники,/ Вы постойте-ка братцы, животом своим/ За Царицу ли за Матушку, за Гудовича за князюшку,/ За родимую за сторонушку, что за буйные головушки" [171].

Сама служба в песнях изображается с большой реалистичностью. В песнях военной тематики, прежде всего, нашли отражение чувства патриотизма, тоски по родным краям, выражена постоянная готовность защитить Россию-матушку от внешних врагов и постоять за ее интересы, что, безусловно, повлияло на мировоззрение и менталитет казаков.

4.6.3. Концепты добра и зла, жизни и смерти в историософии казаков

Люди языческой Руси считали, что в мире существуют универсальные пространственные связи: все связано в природе, на небе и земле,

а человек связан с природой и включен в эти связи, которые управляют человеком как внешняя сила. На этой основе природа очеловечивалась в поэтической форме [172]. Всякое явление становилось понятным только через сближение с человеком, что отражалось и в образном строе языка песенного фольклора гребенцов: солнце "восходит" или "садится", буря "воет", ветер "свистит". А. Гуревич отмечает: "зависимость людей от природы ощущалась ими настолько сильно, что создаваемый ими образ мира включал многие черты, свидетельствовавшие о недееспособности человека четко отделить себя от природного окружения, а связь человека с природой была неотъемлемой чертой его сознания" [173]. Будучи органической частью мира, подчиняясь природным ритмам, человек еще не мог взглянуть на природу со стороны [174]. По замечанию А. Гуревича, в поэзии варваров явления природы (море, скалы, рыбы, звери, птицы) являлись активными действующими силами и равноценными участниками мировой драмы наравне с фантастическими существами, божествами и, наконец, с сопричастным им всем человеком [175].

Обрисовывая пространство бытия – "горы высокие", "земля", "камушки", "трава шелковая" – включены в действо картины смерти молодого казака. Кавказские горы у гребенцов традиционно символизируют смерть, опасность, позиционируют чужое, враждебное.

В народной художественной культуре утверждалось космическое значение нравственных ценностей и, прежде всего, добра. Вера в победу над злом, оптимистически языческий взгляд на мир нашли свое отражение в выдающихся памятниках культуры языческой Руси и песенном фольклоре гребенцов. Культура как "вторая природа", творимая людьми в процессе их общественной практики, в огромной степени обусловливалось отношением человека к природе.

Песенная поэзия гребенского фольклора как содержательная наполняющая полна ощущения безмерных горестей, страданий и жизненных конфликтов, которые влекла за собой военная служба. Служба как источник многих трагедий в личной жизни, приносила долгую разлуку, подрывала семейное благополучие. В качестве примера можно привести много песен, проникнутых глубокой горестью, наполненных эмоциональными чувствами жизненной конкретности. Военная тематика приобретает интонации скорбной печали и горести родных в память о погибших казаках на чужбине: "От горя на западном фронте/ Еще на Карпатских горах/ Там бьются казаки за правду/ И смерть не

страшит храбрецов./ Там льются кровавые протоки,/ С утра до вечерней зари,/ А дома отец во кручине/ И с ним пригоринилась мать./ …А дома жена молодая / Качает детей на руках./ Как вырастут дети-сиротки / И спросют: "А где наш отец?"/ А мать со слезами отвечает: / "Отец ваш убит на войне"./ Убит он зарею на рассвете,/ И кости рассыпаны вдали,/ Со всех сторон слетятся пташки/ И вечную память пропают" [176].

Особенно эмоциональны песни, посвященные теме смерти казака, богато разработанной в гребенской поэзии вообще. В качестве примера можно привести одну из песен "Тихий Дунай", в которой повествуется о гибели казака, не успевшего свидеться со своей "красной девицей": "Тихий Дунай Тихий Дунай к бережечку клонит/ Молодой казак молодой казак полковничка просит/ Полковничек молоденький отпусти до дому/ Может девица красная скучилась за мною./ Я бы рад бы отпустити, но ты долго будешь/ Ты напейся воды холодной, про нее забудешь./ Пил я воду холодную, пил не напивался,/ Любил девицу, любил красную, тай не навлюблялся./ Умер казак, умер казак, осталась Надежда/ Остался конь вороный, золотая сбруя./ Сбрую мою золотую вы отдайте брату/ Коня моего вороного ведите за мною./ Тело несут, коня ведут, конь голову клонит/ За нем девица, за нем красная слезы на землю ронит" [177].

Особая тема военных песен – печальные думы казаков, заброшенных на "чужу-дальню сторонушку", о гибели на чужбине, о доме, о родной стороне: Сторона ты моя, вот моя сторонушка,/Сторона моя чужая, все чужая./Я не сам-то зашел на тебя, сторонушка,/Не сам я зашел, заехал./Занесла-то меня, раздоброго молодца,/Занесла меня неволя, все неволя…" [178]. В ряде песен, посвященных родной сторонушке противопоставляется чужбина: "Что же ты, братец, /Ты не пьешь, не ешь,/ Не весел сидишь?/ Или тебе, братец мой,/ Гульба не мила?/ – Все-то мне мило,/ Все-то хорошо:/ Одна мне не мила/ Чужая сторона". В песнях чужая сторона, как правило, несет оттенок грусти-печали, расстования, гибели: "Ай ишо занесла та ли меня,/ Меня служба царская,…/Ай ишо сторона та ли моя,/ Моя чужа дальная… [179]".

Достаточно популярны песни о молодце, умирающем в чистом поле и посылающем с конем прощальный привет домой; о молодце, перед которым во сне проходит видение смерти. В одной из песен "Черный ворон" воплощен образ погибающего казака, который просит ворона передать родным о своей гибели: "Полети-ка черный ворон к отцу к

матери родной./ Расскажи там черный ворон, что за Родину я пал./ Отнеси платок кровавый милой девице моей,/ Да скажи там на свободе, что женился на другой./ Я женился, перевенчался в чистом поле под кустом./ Востра шашка была свашка, штык казенный был дружком" [180]. Тема смерти представлена и таком жанре как духовный стих. Один из образцов этого жанра "Задумайся, человече" представляет глубокий по своему философскому содержанию текст, в котором рассуждается о смысле жизни, об ответе души за грехи земные. "Задумайся человече", говорится в духовном стихе, "по всякай час смерти",/Сколько ни жить на сем свете, / Надо умерети//". Размышляя о жизненных ценностях во второй строке, отмечается, что "об роскоши забота/ Полна помышляти./ А как придет скорая смерть/ Мы того не знаем". Еще в те времена казаки справедливо подчеркнули прозу и суетность человеческой жизни: "ударили звонкие гласы/ Последние за ними./ Все сказали – вечная память/ По его скончине// Все сродичи, приятели/ Тело провожали,/ Отец, мать, жена, дети/ По ему рыдали// Лежат кости нетленные, А тело потлело,/ Пошла Душа отвечати/ За каждое дело"//. В духовном стихе, по сути, дается ответ на извечный вопрос о смысле человеческой жизни, который выражен в заботе о душе: "Пошла Душа по мытарству/ За грехи страдати,/ Там не помогут приятели,/ Ни отец, ни мать" [181].

В исторической песне "Не бил барабан перед смутным полком" воплощены образы трагичной гибели казака: "Не бил барабан перед смутным полком,/ Когда мы вождя хоронили,/ И труп не с ружейным батальным огнем/ Мы в недра земли опущали.// И бедная почесть в ночи отдана,/ Штыками могилу копали,/ Нам тускло в тумане светила луна/ И факелы дымно сверкали.// На нем, на усопшем покров гробовой,/ Лежит он в дощатой неволе…/ Обернут в широкий свой плащ боевой,/ Уснул он, как ратники в поле.// Еще не свершен был обряд роковой,/ Как час наступил разлученья,/ И свалу ударил казак вестовой -/ Он нам есть предвестник сраженья" [182].

Характерной особенностью гребенского фольклора является и то, что одна и та же тема может получить серьезное и шутливое, трагическое и комическое, веселое и грустное музыкально-поэтическое воплощение, в зависимости от того, в каком жанровом "ключе" будет идти такое разрешение. Яркое тому подтверждение жизнеутверждающая тематика – песни о "службе" веселого, иронического характера, мотивы удальства, оптимистического взгляда на службу и поход: "С Малки, Терека, Кубани / Довелось собраться нам,/ Чтобы дали басурманы / Честь и место казакам./ Видно турки в старом деле / Заартачились не впрок./ Позабыть уже успели / Прежде заданный урок. / Лезут с грозною замашкой, / Иль пойдем навстречу им./ За казачьей острой шашкой/ Туркам память подновим./ Для начала ради скуки/ Мы потешимся слегка./ Пусть себе баши-бузуки/ Распознают казака./ Перед всем крещенным миром/ Пусть же век поется нам,/ Честь и слава казакам" [183].

Несомненно, что функции отражения всего сложного идейного комплекса, связанного с войной и военной службой, в какой-то мере разделены между лирикой и эпосом. Если на долю исторических (эпических) песен, главным образом, выпала задача – отобразить основные исторические факты военной деятельности казаков, сосредоточив основное внимание на выявление ее героико-патриотических мотивов, то военная лирика получила совсем иные определяющие ее содержательные функции [184]. В ней тема войны и военной службы преломилась через призму семейно-бытового, социального и интимно-сердечного восприятия. В этом смысле лирическая песня военной тематики вне исторична, поскольку, не учитывая объективно-исторических фактов, она абстрагируется от них, обобщая взгляды народа на саму сущность явления, и именно поэтому такая песня почти не поддается нажиму изменившихся исторических обстоятельств [185]. Именно этим объясняется, на наш взгляд, тот факт, что в современном репертуаре гребенских казаков военная лирика сохранилась значительно лучше, чем историческая песня, находящаяся в прямой зависимости от памяти народа на исторические факты.

4.6.4. Тематика проводов и встреч казаков

Тематика проводов казака на службу, прощания казака с молодой женой и встреч казаков со службы прорабатывается в различных песенных жанрах мужской и женской лирики. В одной лирической песне разрабатывается тема проводов казака на службу, где "отъезжает миленький дружочек от сударушки своей" и обещает ее помнить "я бы рад, душечка, с тобой пожить, да служба царская мне не велит…" и далее "да я сроду тебя никогда не забуду…, я тогда тебя забуду, когда закроются мои глаза… когда засуплются… тогда забуду тебя навсегда" [186].

Глубокой грустью полны песни, в которых повествуется о событиях, происходящих в станице в отсутствие казака, а также песни о возвращении казаков со службы.

Военные песни гребенцов, отражая все перепития военно-полевой службы, включают и тему встреч казаков после долгих боевых походов. В походной строевой песне "По дороге пыль клубится" передаются настоения, связанные со встречей казаков станичниками: "Пыль клубится по дороге/ Слышны выстрелы порой/ Из набега удалого/ Едут сунженцы домой,…/ Жены, старцы и девицы/ Все навстречу к ним идут/ Градом сыплются вопросы/ Из толпы со всех сторон/ Где же муж мой, где сыночек/ Где же братец мой родной./ Все казаки веселятся/ И спешат под кров родной/ Среди милого семейства/ Встретить радость и покой" [187].

В тематике военной песни, отражающей все тягоды военно-полевой казачьей службы, запечатлены сюжеты, в которых повествуется о том, как вдовы, считая погибшими своих мужей и сыновей, после долгих лет разлуки не узнают своих близких. В одной из песен "Садилось солнце красное" передается сюжет, в котором два героя попросились к вдове заночевать: "Пусти, пусти хозяюшка,/ Пусти переночевать!" В форме диалога вдовы и одного из гостей выявсняется, что вдова не признала ни мужа, ни сына: "-Я мужа не узнала,/ Какой он стал седой!/ А сына не узнала -/ Какой он стал герой" [188].

Характерной особенностью гребенцов – это неразрывная взаимосвязь казака с конем: "Без коня казак кругом сирота", "Казак голоден, а лошадь его сыта", "Казаку конь себя дороже"…и др. В известном сюжете "Спор сокола с конем" [189], в котором побеждает конь, показан поэтический образ коня в сравнении с соколом, чем особенно подчеркнуто предпочтение коню, отмечена его особая роль в казачьем воинском и хозяйском быту.

В мужской лирической песне "Еще ни сестра-та ли брата" [190] предстает радостная встреча сестры с братом и подчеркнута роль и почитание коня. Так, в начале встречи сестры с братом, особое внимание уделяется коню: "ой, да еще за два повода коня… она принимала… ой да еще горючьми-та слезами, ой, да коня она обливала". А в конце песни на вопрос сестры "какова ли служба", брат отвечает: "Ой, да еще зимовая да служба,/ Ой, да коню корму нету/ Ой, да еще как коню корму много,/ Ой, да молодцу она веселья". Как мы видим, в финале

песни, радостно встречают не только казака, но и коня как верного друга и спутника казака, поскольку казак во всем полагается на удачу, на шашку и коня, а во многих случаях именно конь спасает казака.

В лезгинке "Посажу я калинушку" очень ярко демонстируется любовь казака к своему коню вороному, который представляется "поклоном верным", присланным от милого своей "девице-красавице". Параллельно любовно-лирического сюжетного повествования в песне-лезгинке происходит любование снаряжением коня, демонстрирующего в то же время самодостаточность гребенского казака: "Коня, коня вороного,/ Сиделице ново./ Под сиделицей попона/ Зеленого шелку./…Шелку, шелку, полушелку,/ Гребенского полку./" Казак, обращаясь к своей девице красавице, просит: "Ты девица красавица,/ Душа мое сердце./ Поведи ка мово коня/ Во синее море./… Ты напойка мово коня,/ На камушке стоя./… Чтобы коник мой напился,/ Ковер не мочился" [191].

4.6.5. Категории любви и разлуки

Несмотря на специфичность традиционного казачьего песенного репертуара, который характеризуется военной тематикой, немалое место в нем занимают и лирические протяжные песни, являющиеся неотъемлемой частью музыкально-поэтической культуры казачьих станиц, особенно те, в которых пелось о разлуке с любимым человеком. Обширный раздел казачьего песенного фольклора посвящен любовной тематике, где любовная лирика богато разработана по глубине чувств и эмоциональной насыщенности. Главным образом это поэзия женская, передающая различные проявления и жизненные вариации любви, которые передают сюжетные тексты и эмоциональные настроения, через весь цикл любовной лирики проходит тема сильного, искреннего чувства, способного выдержать все жизненные испытания. Такие песни занимают большое место в лирике казаков.

Эта особенность объяснима тем, что продолжительная военная служба отрывала казаков от гражданской жизни, от родных мест и близких им людей. Все это не могло не отразиться на репертуаре лирических песен. Названия каждой лирической песни ярко характеризуют ее содержание: "Молодая казачка", "Когда мы были на войне", "За Тереком огонь горит", "Ехали солдаты со службы домой", "По бережку крутому" и другие.

Лирическая песня выразила бесконечный по своей глубине мир эмоциональных переживаний казаков и показала устойчивость их духовных ценностей, выработанных многовековым творчеством. О стремлении казака к семейной жизни также говорят многие пословицы, записанные Г. Малявкиным в станице Червленной: "Казаку одному не приходится", "Лучше плохой постой, чем хороший поход", "Хорошей женой дом держится" [192] и др. Одно из основных качеств казака – вольнолюбие – отразилось в пословице: "Верблюду дай соли, а казаку – воли" [193]. Эта тематика нашла свое воплощение не только в семейно-бытовом цикле, она звучит и в военных песнях, где изображена существенная сторона жизненного уклада казаков: постоянная разлука семьи с мужчиной, горе матери, жены, сестры, их тревога за судьбу любимого человека, ожидание встречи и т.д. Однако более разносторонне и углубленно картину этих отношений дает именно жанр семейно-бытовой лирики.

В одной из таких лирических песен – "Люблю я казаченька" [194] повествуется о побывке казака в гостях у молодой казачки, которая уговорила казака заночевать, но вовремя его не разбудила. В другой популярной на Тереке песне "Загоралась во дворе калина" обыгрывается тема любви к замужней женщине, казак выражает сожаление, что он женат "Знал бы, знал бы во век не женился", и желание заслужить чина офицера, чтобы взять в жены "майорскую дочку" [195].

В лирической песне "Скрылось солнце за оконцем" передаются чувства любви в форме диалога девушки и парня: "Скрылось солнце за оконцем/ Во зеленый сад./ Пригласила парня девка/ В садик, в садик погулять.// … Постелила белу простынь,/ Положила парня спать./ Сама села край постели, Зажурилася.//Не журися, девчинонька,/ Ты ж будешь моей,/ Есть у меня бонька пива,/ Ватрута вина.// Есть у меня конь вороный,/ Буйна голова./ Есть у меня, девченонька,/ Чернобровая" [196].

Кроме мотивов радостного, торжествующего и удовлетворенного чувства гребенская поэзия любовной песенной лирики включает чувства глубокого сопереживания, связанных с гибелью казака, разлукой, тема любви и могилы проходят рядом в трагическом единстве, поскольку зачастую несчастная любовь неизбежно вызывает у девушки мысль о смерти. Любовь, изображаемая в песне, неизбежно соединяясь с сомнениями и отчаянием, обычно трагична. В одной из песен

"Солнце скрылось за горою" переданы чувства девушки, которой "велят про милого забыть": "Солнце скрылось за горою, стоит казачка у ворот./ И в дальний путь глядит с тоскою, и слезы льются из очей./ О чем казачка слезно плачешь, о чем голубушка грустишь./ "Одна беда всему виною – велят про милого забыть"…,/ но я его же не забуду, он сам на родину придет…./ В живых меня он не застанет, к моей могилке подойдет" [197].

Тематика любовной лирики включает также откровенно эротический подтекст. Так, например, в шутливой, лирической песне "В островах охотник" повествуется о том, как "Поехал охотник на тихие воды, / где птицы летают при ясной погоде…. /, а встретил спящую "красавицу на мягкой траве". В песне передается восторг казака от встречи с красавицей: "Груди ее белы, закрыты цветами, / Щеки ее алы залиты слезами" и выражено отношение: "Волков мы видали, лисиц мы стреляли, / А таких красавиц – нигде не встречали../ Ах, ты злодей, что ж ты начудил-начудил, / Двадцать лет хранилася, а ты нарушил" [198].

В лирической венчальной песне "Рассажу я черемушку" тонко, очень изысканно и трогательно черемушку сравнивают с "девчиночкой": "Нельзя, нельзя да черемушку незрелую рвать,/ Нельзя, нельзя да девчоночку несватавши брать./… С того дворца, да ведут с венца красной девицей./Жених ведет, да за рученьку дружок золотой…/ В песне развернут сюжет о не состоявшейся любви. "Впереди стоит, да сердцем болит, любил, да не взял./… Любил когда-то девчоночку, прочил за себя." [55].

4.6.6.Тематика семейных раздоров и измены

Значительное внимание лирическая песня уделяет теме семейных раздоров и измены. Тема семейной неверности разработана в ряде песен в двух планах – трагическом и легкомысленно шутливом. В мужских песнях часты мотивы разгульной тоски, сожаления по напрасно растраченным чувствам. Одна из походных казачьих песен "Скакал казак через долину" повествует об измене казачки своему жениху: "Кольцо казачка подарила, когда казак ишел в поход,/ Она дарила, говорила, что через год буду твоей./ Вот год прошел, казак стрелою в село родное поскакал…./ Он видит домик под горою, забилось сердце казака./ Навстречу шла ему старушка, шутейно речи говорит,/ Напрасно ты, казак, стремишься, напрасно мучаешь коня./ Тебе казачка из-

менила, другому счастье отдала./ Он повернул коня налево и в чисто поле поскакал./ Он снял с плеча свою винтовку и жизнь покончил навсегда,/ Пущай казачка вспоминает меня, лихого казака" [200].

Мотивы неудовлетворенного, безответного чувства осмысливаются в песне скоморошьего склада в юмористической интонации. В одной из скоморошьих песен "Все кумушки пьют" в легкомысленно шутливом тоне обыгрывается тема обмана старого мужа молодой женой и вместо богатых подарков жена получает ременного кнута: "А муж с хомутом с ременным кнутом, / А мужья жена – да в лес по дрова…" [201].

Достаточно обширна и популярна группа плясовых, шуточных и игровых песен гребенских казаков, составляющая яркий жанрово-стилистический пласт бытового фольклора казаков. Многие игровые песни в станицах было принято петь в пору зимних святок, на вечеринках в период между Рождеством и Крещением.

На судьбу песенного фольклора гребенских казаков, безусловно, оказало влияние полиэтничное иноязычное окружение. Как считает Н.А. Криничная, "осознание значимости своей традиции в иноязычном окружении, признак живучести данной этнической группы, и чем больше опасность нивелировки, исчезновения этнокультурной традиции, тем заметнее тенденция, связанная с ее сохранением" [202]. Соседство и общение с горцами сопровождались у казаков, как известно, заимствованием некоторых обрядов, обычаев, бытовых элементов, танцев, что особенно проявилось в особом песенно-танцевальном жанре – лезгинке, особенно популярной у казаков, которые называют еще скоморошинами. Русские скоморошины, гармонично сочетаясь с грациозной горской лезгинкой, под удары тулунбаса (большой барабан), а иногда и медного таза, постепенно образовали специфичный песенно-танцевальный жанр – лезгинку, ставшую любимым танцем гребенцов, поскольку даже частушки исполнялись на мотив лезгинки. У гребенцов бытовала пословица: "Каждый споет, да не так, как скоморох". Песенно-танцевальный жанр лезгинки был настолько популярен в казачьих станицах на Тереке, что они игрались на всех праздненствах от "мала до велика". Танцы-лезгинки сопровождались обычно пением под бубен с гармошкой, пользовались популярностью барабаны, мандолины, дудки, а также горские музыкальные инструменты – зурна, доул и др. Специфичный для общекавказского фольклора метроритм, четкое структурно-композиционное мелодическое построение, ладо-гармонические кварто-квинтовые обороты, характерные для горского фольклора, – все эти и другие особо специфичные черты выделяют лезгинку гребенцов в разряд феноменального творения народов как результат их многовекового полиэтнокультурного взаимодействия, что еще раз подтверждает автохтонное происхождение гребенцов.

Шуточные и плясовые песни казаков состоят преимущественно из песен, в которых чаще всего поется об удалом добром молодце. По содержанию песенно-танцевальные жанры (лезгинки, пляски) насыщены социальными мотивами, в них много неподдельного юмора и сатиры, острых замечаний, они воплощали и любовную тематику, отражая присущие казакам чувства юмора, веселья, оптимизма и удальства: "Как заставил меня муж", "Офицерик, офицерик" "Полно вам снежочки", "Расти, расти, калинушка", "Во горушке ковылушка", плясовые песни "Люблю я казаченьку", "Ой вы, бабочки, бабеночки", "Все кумушки пьют" и др. Исполнительская манера певческой традиции в речитативном характере произнесения зачинов, использовании твердости звуков, придает исполнению особую лихость и темперамент. Песни, исполняемые женщинами, основная тема которых неудачная любовь, разлука, измена милого, популярны и сегодня: "Обломилась доска", "Туман, туман", "Комарики", "Молодая казачка". В песнях высмеивают нерадивую жену и нерадивого мужа, которого легко обмануть, с юмором изображают молодку-бабеночку. Характерно то, что некоторые мотивы переходят из песни в песню, и если в разгар танца слова одной песни заканчиваются, то исполнители продолжают ее словами другой, похожей скоморошины и это может продолжаться довольно долго.

Например, слова популярной на Тереке лезгинки "Офицерик молодой", как бы продолжая песню гармонично перетекают в другую, при этом сохраняя музыкально-поэтическую структуру и развивая содержание и смысл первой. Текст первой песни заканчиваются на словах "Пар голову не берет,/ Бог здоровья не дает" и продолжается: "Задумала молода/ Свово мужа обмануть./ Нарубила сырых дров,/ Затопила печку вновь./ Затопила подожгла,/ Сама по воду пошла/… Зашаталася, пошла/ Мимо милого двора./ У милого у двора/ Там крутая гора/ Водицею улита,/ Башмачками убита./Распроклятый каблучок,/ Подломил-

ся каблучок./ …А дивица на бочок./ Туда глядь, сюда глядь -/ Меня некому поднять./ Оглянулася назад -/ Идет Ванюшка-казак." [203]

Рядом с тремя ведущими тематическими комплексами (военная служба, семья и любовь) казачья лирическая песня разработала и сохранила множество других мотивов и тем, не замыкаясь в определенные законченные циклы. Все вышеотмеченные особенности, в сочетании с глубиной содержания, искренностью, простотой и эмоциональностью, придает гребенской песне самобытность, уникальность, обеспечивая ей особое место в общерусском фольклоре.

Наша идея систематизировать песенный фольклор гребенских казаков и классифицировать его не по жанровому принципу, а по идейно-образному воплощению, с целью выявления ментальных ценностей, обрела теоретическое обоснование в теории "мономифа" Дж. Кембелла. Поскольку совокупность мифов (как первоосновы фольклора), объединенных структурно-логическими и символическими связями в мономифы, образует некую систему мономифов, постольку систематизация и анализ содержания песенного фольклора по принципу выявления структурно-логических и символических связей, позволила выявить систему ментальных ценностей казаков.

Анализ содержания песенного фольклора гребенцов позволяет выделить личностные этнические свойства, образующие систему ментальных ценностей, среди которых: воля (казачья воля в понимании свободы социально-общественной и свободы личностной); патриотизм во всех проявлениях (самопожертвование во имя любви к Родине к Отчизне, к своему роду); казачье братство, солидарность; слава ("Во славу Отечества", "Во славу роду казачьему"); честь (готовность каждого отдать жизнь "за Царя, за Веру, за Отечество", но не опозорить честь казака – наивысший нравственный долг казака, передававшийся как завет по наследству).

4.7. СПЕЦИФИЧНОСТЬ ИСТОРИОСОФИИ ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ В ОТРАЖЕНИИ КАРТИНЫ МИРА

Результат исследований позволил выявить специфические факторы и черты, по которым гребенское казачество с полным основанием

можно отнести к социокультурному феномену. Антропологическая парадигма автохтонного зарождения гребенского казачества, сформированного под влиянием особого образа жизнедеятельности, хозяйственно-культурного типа как системы жизнеобеспечения, социокультурных, историко-этнографических, полиэтнических факторов, позволяет рассматривать культурогенез гребенского казачества как социокультурный комплекс традиционной культуры, естественно воплотившийся в ритуально-обрядовых традициях, мифологических представлениях и песенном фольклоре.

Теоретико-методологическим обоснованием концепции нашего исследования являются:

– принцип о равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов Н.С. Трубецкого, сформулированный в его положении о национальной культуре как способе отражения этнической самобытности, выработки этнической и национальной психологии, духовных потребностей и предрасположений, эстетических вкусов и нравственных устремлений, обычаев и традиций [204];

– концепции поссибилизма, диффузионизма, теория культурных кругов, сформулированные в ряде положений: о происхождении культурных элементов, имеющих тесную географическую привязку; о заимствовании, переносе и смешении элементов культуры в процессе ее развития; об изменениях в культуре посредством перемещения ее элементов, включая идеологию и мифологию; об элементе культуры, имеющем определенное географическое и этническое происхождение; о культуре, рассматриваемой с точки зрения преобладания в ней самобытных или заимствованных культурных элементов; о специфике этнической картины мира, которая определяет национальное мировосприятие и мировоззрение народа, которые всегда национальны и личностно окрашены и фиксируются фольклором.

Именно на том основании, что ритуально-обрядовые традиции и песенный фольклор являются моделью действительности, включая в себя три взаимообусловленных уровня бытийности, а именно: действие фундаментальных законов Универсума; область их социокультурного освоения через национально-самобытное преломление; сферу становления внутримузыкальной смысловыразительности и конструктивности, можно в итоге сформулировать принципиально важнейшее для нашего исследования теоретическое положение о том, что трансформация указанных фундаментальностей в сфере специфики песенного

фольклора происходит по законам исторического и социокультурного освоения этнической картины мира.

Повторяя сформулированные ранее обобщения, подчеркнем, что в песенном фольклоре специфицируются исторически складывающиеся типы и формы отношений к бытию, символизируются посредством перевода на язык музыкально-поэтических значений системы мировоззренческих универсалий, перевоссоздается обобщенная умозрительность и понятийность, сконцентрированная в структурах общественного сознания и в духовных образованиях социокультуры.

Через систему символов и архетипов в песенном фольклоре наиболее целостно и концентрированно нашли отражение религиозно-мифологические и пространственно-временные представления. По нашему убеждению, именно музыкально-поэтическое содержание песенного фольклора обеспечивает целостную интерпретацию генезисных и бытийных структур особого музыкально-поэтического способа познания и освоения этнической картины мира, поскольку песенный фольклор органически пронизывает собой онтологию человеческого мира, многообразие форм человеческой деятельности, тем самым, препятствуя формальному, традиционно-статистическому стремлению втиснуть картину мира в проверенную и "безопасную" ячейку теории художественного видообразования.

В качестве этнических констант нами определены религиозно-мифологические и пространственно-временные представления, системы мономифов, архетипов, символов и социокультурное пространство, а в качестве ценностных доминант – система ментальных ценностей гребенских казаков в историософии их песенного фольклора, что нашло воплощение в гениальных образцах песенного фольклорного творчества гребенцов.

Историко-морфологический ракурс обуславливает более ограниченный, чем предполагает ареальное исследование, отбор описываемых параметров музыкально-фольклорной традиции. Рассматривались те компоненты, которые с наибольшей глубиной и полнотой отражают как самобытность, так и историческую изменчивость картины мира и образно-поэтической системы, состава песенного репертуара и его жанровой дифференциации.

Процесс формирования музыкальной лексики (ладо-гармоническая особенность, метроритмическая специфика) песенного фольклора гребенского казачества сопровождался многовековым полиэтническим взаимодействием славянского, горского и тюркского этносов. Однако в виду своей предметной специфичности данный аспект остается за пределами нашего исследования.

Согласно теории Дж. Кембелла о мономифе как совокупности мифов, функционирующих в пространстве культуры, песенный фольклор гребенских казаков в процессе систематизации может быть условно разделен на мономифы, объединенные структурно-логическими и символическими связями, которые в процессе социализации и адаптации этноса составляют доминирующую основу в выработке ментальных ценностей.

К. Леви-Стросс, говоря о языке как универсальном средстве информации и образце для мифа, акцентирует внимание на цельности мифологического сюжета, которая обнаруживается благодаря повторам и держится на логических оппозициях. Следуя его теории, было определено, что в содержании песенного фольклора гребенских казаков поэтические логические структуры эмоционально-образного воплощения образуют своего рода семантический каркас мифа, где, с одной стороны, действуют механизмы, воспроизводящие информацию в избыточном виде, а с другой – существуют средства сворачивания информации в предельно емкую в смысловом отношении "массу".

Следуя логике С.В. Лурье, мы подтверждаем, что именно тексты традиционного песенного фольклора, написанные рукой носителя данной этнической группы, явились "квинтэссенцией некой ценностной системы" [205], поскольку они отражают ценностные доминанты, на основе которых сформировалась та или иная идеология. Г.Ф. Будде, справедливо указывая на взаимозависимость культуры, этноса, вероисповедания и региона, отметил, что именно культура формирует и нормирует ментальные, моральные и эстетические категории, оказывает влияние на восприятие человеком действительности и на связанные с этим восприятием мнения и действия…" [206]. И в этой связи мы не можем обойти вниманием систему ценностей и социокультурных норм, закрепленных в фольклоре.

С полным основанием можно говорить о том, что весь комплекс культурных представлений, воплощенный в историософии песенного фольклора, отражает традиционное сознание этноса и менталитет, под которым понимается система мировоззрения, передающаяся в процессе социализации и включающая в себя представления о приоритетах, нормах и моделях поведения человека в конкретных обстоя-

тельствах. Понимание менталитета как не четко сформированной и не вполне осознаваемой манеры мышления, где коренятся автоматизмы и привычки человека, выработанные на основе системы образов и ощущений и заложенные в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в нем, позволлили нам выявить систему ментальных ценностей гребенского казачества, складывающуюся под влиянием различных факторов в процессе социализации и адаптации этноса к окружающей его социокультурной среды, которая, по нашему убеждению, и образует систему ценностных доминант в структуре этнической картины мира.

Б.Н. Путилов, подчеркивая значимость фольклора в данном контексте, писал: "Фольклор сосредотачивает в себе существенную часть ментальной жизни общества, группы, семьи, которая связана с ситуациями, требующими вербального закрепления". [207] Е.М. Белецкая при этом еще отмечает, что "в определенных исторических условиях фольклор является важным слагаемым формообразавания культуры нации…". [208]

Поскольку мифы, являясь первоосновой песенного фольклора, могут образовывать единство мифологических текстов, объединенных в целостную систему совокупностью структурно-логических связей, то вполне естественно и песенный фольклор обладает некой совокупностью структурно-логических связей и в содержании и в эмоционально-образном воплощении.

Прослеживая в песенном фольклоре гребенцов несколько тематик, была выявлена специфичность их историософии, отражающая все перепитии жизни и быта казаков. В песнях широко отразилась такая существенная сторона казачьей жизни, как военная служба со всеми ее тяготами и лишениями: походами, войнами, разлукой с семьей, гибелью вдали от родной станицы и т.д. Казаки находили в песне наиболее полное и точное, поэтическое выражение чувств и переживаний, всего комплекса душевных эмоций, радостей и горестей, которыми жил простой человек.

В процессе анализа ценностных ориентиров были выявлены духовно-нравственные личностные ценности, определяющие ментальную сущность и мировоззренческую специфику казачества, условно разделенные на группы: социально-общественные: воля и свобода, честь и слава; военно-патриотические: патриотизм и самоотверженность, мужество и героизм; нравственно-этические: неукоснительное соблюдение обычаев, религиозных традиций и этических норм, уважение традиций и заповедей.

В итоге всестороннего анализа религиозно-мифологических верований и представлений, а также содержания песенного фольклора была определена специфичность историософии гребенских казаков, которая характеризуется:

– архаичностью мифологизированного образа этнического сознания казаков, унаследованного еще от средневекового мировосприятия со свойственным ему антропоморфизмом, следы которого связаны с обожествлением стихийных сил природы;

– принципиальной метафоричностью мировосприятия гребенцов, поскольку развертывание сюжета осуществляется исключительно через символическое преломление;

– космогоническим уровнем представлений гребенских казаков;

– поликультурным взаимопроникновением различных элементов ритуально-обрядовых традиции, ментальных ценностей, заимствованных от горских народов Кавказа в процессе многовекового взаимодействия;

– особой мифологической семиотической системой, упорядочивающей в своём составе различные по происхождению и по времени возникновения знаки и демонстрирующей нам слитые воедино архаичные мифопоэтические, религиозно-мифологические и исторические представления, наполняя своим содержанием этнические константы и ценностные доминанты этнической картины мира.

Таким образом, обобщая можно заключить, что мифологическое мышление гребенцов является принципиально метафоричным на том основании, что раскрытие и познание порой глубокого философского смысла в содержании песенного фольклора гребенцов происходит на фоне бесконечно растущей цепочки ассоциативных связей, способных порождать все новые и новые смысловые конфигурации, а развитие сюжета в песенном мифо-образе приобретает характер бесконечной трансформации архитипов.

Заключение

Исторически Россия – это поликультурное пространство, где еще сохраняются разнообразные этнонациональные традиции. Однако все чаще в современном обществе стали забывать о том, что Культура – это не музей и не кладбище. В условиях глобализации культурная идентичность человека определяется не только культурными образцами и памятью о созданном собственным умом, руками и активным действием в настоящем, но и этнической картиной мира, благодаря которой человек получает образ окружающего. В этом образе все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком, а человеческое действие является компонентом общей структуры.

В первой главе дан анализ источников и научной литературы по исследуемой проблеме, осуществлен философско-культурологический анализ основных концептов этнической картины мира гребенских казаков.

В главе исследованы природа и сущность мифа, аккумулирующего в себе религиозно-мифологические верования и представления, ретранслируемые и воссоздающиеся через систему архетипов и символов в бытийную форму песенного фольклора, являясь, таким образом, первоначальной мифологической моделью мира и первоосновой традиционного народно-художественного творчества и песенного фольклора. Традиционный песенный фольклор, накапливая в своем содержании особую специфику жизнедеятельности этноса и творчески перерабатывая религиозно-мифологические представления и верования, содержит совокупность духовно-нравственных мировоззренческих ценностных установок, способствует формированию и ретрансляции ментальных характеристик и является, по сути, отражением, или "зеркалом" этнической картины мира.

В главе подчеркивается, что мифология, ритуально-обрядовые традиции и песенный фольклор находятся в целостной взаимосвязи между собой и образуют в сознании человека систему архетипов, символов и ментальных ценностей гребенских казаков, составляющих первооснову их этнической картины мира.

Во 2-й главе исследуются факторы формирования этносознания гребенских казаков. В устном народном творчестве отразилась вся жизнь казаков: хозяйственные занятия и тяжелая приграничная служба, семейные и общинные традиции, обычаи и обряды. В них вкладывался смысл, актуальный не только для своего времени.

Третья глава характеризует ритуально-обрядовые традиции и песенный фольклор гребенских казаков как первооснову их этнической картины мира. В процессе анализа у гребенцов выявляются не только восточнославянские воззрения, но и тюркские, горские, заимствованные у соседних народов и адаптированные к казачьему быту. В семейной обрядности обнаруживаются верования, связанные с магией, анимизмом, культом предков, зоолатрией и др. Следы дохристианских верований обнаруживаются и в поклонении горам, небу, вихрю, в представлениях о сне, о хозяйке лесов и полей, о колдунах и др. Специфичность религиозно-мифологических представлений гребенских казаков выявлялась также на основе сравнительного анализа и сопоставления общих черт с мифологическими верованиями древних славян, донских казаков, тюркских и горских народов. В результате было доказано, что специфичность мифологических представлений гребенских казаков характеризуется образной метафоричностью мировосприятия и антропоморфизмом, архаичностью и мифологичностью мировосприятия, а также анимизмом, магией различных видов, культом животных и культом предков. Все это было унаследовано казаками от своих предков и заимствовано от соседних горских и тюркских народов в процессе поликультурного взаимодействия. У гребенского казачества, таким образом, сложилась особая мифологическая семиотическая система, которая упорядочила в своём составе, различные по происхождению и времени возникновения, знаки.

Впервые песенный фольклор гребенцов систематизируется не по жанрам, а по идейно-образному воплощению, с целью выявления их ментальных ценностей.Тексты песенного фольклора условно разделены на категории: по времени и месту развертывания сюжета, по архетипам и символам, по тематике, отражающей жизненные события казачества. Такой подход представляется вполне оправданным, так как открывает новые горизонты в исследовании этнической картины мира

гребенских казаков. Каждая из категорий подробно анализируется – в результате сформулированы выводы о пространственно-временных параметрах песенного фольклора гребенцов, очеловечивавших и одушевлявших природу. Всестороннее рассмотрение фольклорной традиции гребенцов позволило четко определить специфические черты их этнокартины мира.

Анализ поэтического содержания песенного фольклора позволяет еще раз утвердиться в истинности выражения Дж. Вико о том, что каждая метафора или метонимия по происхождению является маленьким мифом, поскольку поэтический язык как самый древний язык связан с мифом, а поэтический символизм своим истоком имеет миф.

Анализ содержания песенного фольклора казаков, включающих описание культурного ландшафта, природных явлений, позволил сформулировать важнейшие теоретические тезисы, о том, что концепты рек Сунжи, Терека и Кавказских гор, образуя космические и социальные категории в системе этнических констант, явились культурообразующим феноменом и этнообразующим фактором, повлиявшим на формирование особого склада и менталитета казаков. Элементы культурного ландшафта, образуя системный комплекс и определив специфичность хозяйственно-культурного типа и образ жизни гребенского казачества, воплотились и запечатлелись через архетипическую систему музыкально-поэтических образов в фольклорном сознании казаков. Что и повлияло, безусловно, на формирование специфичности историософии гребенских казаков, воплотившейся в песенном фольклоре. Рассматривая природный ландшафт как социокультурный комплекс гармоничной взаимосвязи природы с человеком, подтверждено, что именно он явился стержневой доминантой в формировании этнической картины мира гребенских казаков.

Сформулирован теоретический тезис о том, что система архетипов и символов, воплотившая в песенном фольклоре мировосприятие окружающего мира и исторических событий гребенских казаков, образует когнитивную схему их этнических констант, которая охватывает целостный образ мира и отражает взаимоотношения его объектов. Подтверждая данное положение, мы заключили, что через систему архетипов и символов, включающих в качестве семиотических объектов символику птиц и животных, природные явления и культурный ландшафт, а также предметы быта, военного снаряжения и оружия, реализуются различные образы ("источник добра и зла", "образ покровительствующей и противодействующей силы", "жизни и смерти", "образ поля действия" и т.д.), которые и образуют в совокупности самобытный комплекс культурных репрезентаций.

На примере фольклорных текстов гребенских казаков показана и изучена символика образов и констант, встречающихся в песнях (птичья символика, воплощающая архетипы добра и зла, образы жизни и смерти, архетип матери, архетип казачьей воли и неволи; архитепический комплекс любовно-брачной тематики, включая образ архетип молодой девушки-невесты и архетип молодого казака и т.д. В систему образной символики казаков автор включает также объекты культурного ландшафта, природной среды (камни, растения, горы, долины), а также предметы культурного и военного быта (штык, сабля и т.д.), подчеркивающие глубину эмоционального состояния героев, метафоричность образного мышления, философию образа жизни и драматизм жизненных перепитий.

Анализ песенного фольклора гребенцов подтверждает, что комплекс культурных представлений, воплощенный в историософии песенного фольклора, отразил менталитет гребенских казаков. В результате своей специфической духовно-практической деятельности, преобразуя мифы в бытийно-реальное, гребенские казаки накапливали в своем фольклоре совокупность духовно-нравственных мировоззренческих ценностей и вырабатывали систему ментальных ценностей, образующих ценностные доминанты этнической картины мира. В их основе были заложены: воля и свобода, честь и слава; патриотизм и самоотверженность, мужество и героизм; неукоснительное соблюдение обычаев, религиозных традиций и этических норм, уважение традиций и заповедей своих предков и соседних народов.

В результате анализа было подтверждено, что этнические константы и ценностные доминанты, воплотившиеся через систему мифов, архетипов и символов, отразили специфику мифологического мышления гребенского казачества и заложили духовно-нравственные, идейно-патриотические, религиозно-эстетические ментальные ценности казаков.

Анализ определенного объема текстов песенного фольклора, запечатлевших воплощение архетипических образов через символическое осмысление окружающего мира и исторических событий казачества, позволил нам выявить систему архетипов и символов, образующих, по нашему убеждению, когнитивную схему этнических

констант. В свою очередь когнитивная схема этнических констант, включающая систему архетипов и символов, охватывает целостный образ мира и отражает взаимоотношения его объектов, где каждый из образов имеет собственный характер и состоит в определенных отношениях с другими образами, а через их посредство в песенном фольклоре казаков складывается канон восприятия реальности и самобытный комплекс культурных репрезентаций.

Таким образом, в обоснование авторской концепции можно отнести следующие достижения: исследованы религиозно-мифологические представления и верования гребенских казаков в ритуально-обрядовых традициях в культурологическом аспекте; изучены представления о реках Сунжа, Терек и Кавказских горах как основополагающих концептах, повлиявших на формирование этнической картины мира гребенских казаков; сформирована система архетипов и символов в песенном фольклоре гребенских казаков; представлены основополагающие концепты этнической картины мира гребенских казаков; выявлены ценностные доминанты их менталитета, определена система их личностно-деятельностных категорий, обеспечивших в совокупности выявление специфичности историософии гребенских казаков в отражении этнической картины мира.

Теоретическая и практическая значимость исследования определяется современными социокультурными процессами в обществе. Так как современное общество нуждается в новых средствах, обладающих мощными консолидирующими свойствами общероссийского гражданского единства, исследование данной проблематики позволяет с достоверной точностью прогнозировать будущее и находить механизмы сохранения этнической и полиэтнической целостности, что особенно важно для многонационального Северо-Кавказского региона. Поскольку именно история и культура в процессе жизнедеятельности этноса являются средством формирования этнического мировосприятия, миропонимания и менталитета, то именно комплекс культурно-исторических традиций и религиозно-мифологических представлений, воплощенных в духовной продукции казаков и народов Северного Кавказа, является ключом и базовой основой в разработке регионального компонента общешкольного образования, а также российской государственной концепции национальной безопасности на Северном Кавказе, ориентированных на принципы добрососедства, толерантного

межнационального взаимодействия в поликультурном пространстве Северо-Кавказского Федерального Округа.

Разработка и теоретическое обоснование авторской концепции приобретает особую практическую значимость в контексте актуализации проблемы системного научного исследования культурно-исторического наследия терско-гребенского казачества. Теоретические выводы и положения могут быть использованы при анализе процессов унификации и универсализации культуры, могут найти широкое применение как в базовых учебных курсах, так и при разработке инновационных учебных дисциплин, стать основой для последовательного укрепления связи науки с практикой, и, наконец, могут быть использованы для выработки национальной культурной политики на Северном Кавказе, что особенно важно для многонационального региона.

В этом контексте фольклорная традиция гребенских казаков, аккумулирующая социально-культурный опыт народа, и выступает веским основанием для её изучения и практического использования в условиях общего стирания этнонациональных особенностей культуры.

Примечания

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 1

1. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков: опыт культурологического анализа : дис. ... д. культурологии. – Краснодар, 2012. – 436 с.

2. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991; Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб. : Искусство-СПб, 2004.

3. Григорьев А.Ф. Теория и практика... – М. : Миракль, 2015. – 248 с.

4. Сайко Э.В. Миф – феномен социальной эволюции, этап становления и способ организации мышления // Мир психологии. – 2003. – №3. – С. 7-8.

5. Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2005. – С. 24.

6. Григорьев А.Ф. Теория и практика... – М. : Миракль, 2015. – 248 с.

7. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков (на примере ритуально-обрядовых традиций и песенного фольклора). – Ставрополь : Возрождение, 2011. – С. 55.

8. Там же. – С. 57.

9. Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2005. – С. 11.

10. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации. – М. : Рефл-бук, 1994.

11. Шеллинг В.Ф. Введение в философию мифологии. Сочинения : В 2-х томах. – М., 1989. – Т. 2.

12. Miller D. R., Ewanson G. E. Inner Conflict and Defence. – New York, 1966.

13. Тайлор Э. Первобытная культура / пер. с англ. – М. : Политиздат, 1989.

14. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М. : Политиздат, 1989.

15. Малиновский Б. Научная теория культуры. – М. : ОГИ, 2000.

16. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. : Педагогика-Пресс, 1994.

17. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М., 1930. – С. 262. "Наиболее важные мифы известны лишь старикам, которые ревниво оберегают их тайну... Старые хранители этих тайных знаний сидят в селении, немы, как сфинксы, и решают, в какой мере они могут... доверить знания предков молодому поколению".

18. Вундт В. Миф и религия / пер. с нем. Вундт В. – СПб., 1913.

19. Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2000. – С. 11.

20. Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 219. Формулируя свое определение мифа, ученый подчеркнул, что "миф излагает сакральную историю, повествует о событии, происшедшем в достопамятные времена "начала всех начал".

21. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М. : Наука, 1983.

22. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. – М. : Гардарика, 1998. – С. 526.

23. Булгаков С.Н. Философия Имени. – СПб. : Наука, 1999.

24. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М., 1974; Зубко Г.В. Указ.соч. – С. 114-115.

25. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 93.

26. Григорьев В.Н. Становление художественной культуры // Художественная культура в докапиталистических формациях. Структурно-типологическое исследование / под ред. М.С. Кагана. – Л., 1984. – С. 101.

27. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков (на примере ритуально-обрядовых традиций и песенного фольклора). – Ставрополь : Возрождение, 2011. – С. 59.

28. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – С. 58.

29. Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М., 1980.

30. Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2005. – С. 196.

31. Косов Г.В., Григорьев А.Ф. Теория и история народной художественной культуры. – Ставрополь : Возрождение, 2013. – 372 с.

32. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – С. 66.

33. Каган М.С. Морфология искусства. – Л., 1972.

34. Шеллинг В.Ф. Философия искусства. – М., 1999. – С. 53-59.

35. Там же. – С. 112-126.

36. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. – М., 1998. – С. 603.

37. Там же. – С. 471.

38. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. – М. : Гардарика, 1998. – С. 526.

39. Зубко Г.В. Указ.соч. – С. 301.

40. Пропп В. Я. Исторические корни... – С. 333.

41. Григорьев А.Ф. Теория и практика... – 248 с.

42. Зубко Г.В. Указ.соч. – С. 301.

43. Райков В.Л. Психологические истоки мифа и его эволюционный смысл // Мир психологии. – 2003. – №3. – С. 44.

44. Григорьев А.Ф. Теория и практика... – 248 с.

45. Леви-Строс К. Структурная антропология (пер. с фр. под реакцией и с примеч. Вяч.Вс. Иванова). – М. : Наука, 1985. – С. 138.

46. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. – М. : Гардарика, 1998. – С. 526.

47. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М., 1982. – С. 166.

48. Каган М.С. Морфология искусства. – Л., 1972. – С. 180.

49. Мириманов В.Б. Первобытное и традиционное искусство. – М., 1973. – С. 25.

50. Зыкова М.Н. Фольклор как средство психолого-педагогического воздействия на развитие самосознания и формирование самоидентификации школьника. // Мир психологии. – 2004.– №3. – С.73.

51. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – С. 75-78.

52. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков: опыт культурологического анализа : дис. ... д. культурологии. – Краснодар, 2012. – С. 129.

53. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – С. 74-75.

54. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – С. 74.

55. Саука Л.И. Методологические проблемы изучения народного творчества // Народное песенное наследие и современность. – Ч. 2. – Рига, 1984. – С. 43.

56. Лапин Б. Русский музыкальный фольклор и история. М., 1985.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 2

1. Григорьев А.Ф. Адаптивный подход как отражение динамизма этнической картины мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. – № 5 (11). – Ч. IV. – С. 50-52.

2. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – 376 с.

3. Арциховский А.В. Основы археологии. – М., 1954. – С. 123-124.

4. Юдин П. Первые поселения гребенцов // ТВ. – 1913. – № 7. Земляные жилища строили, как правило, на зиму в зимниках, а летом во время передвижений казаки ставили такое же временное жилище – шалаш, который бытовал до недавнего времени, как временное сезонное укрытие от непогоды (на бахчах, в садах и т.п). Строили их на ровном сухом, возвышенном месте, для чего выкапывали прямоугольную яму, а по центру и по углам вкапывали средней толщины столбы, которые служили основой для турлучных стен землянки. Внутри стены и потолок обмазывали глиной и белили, а снаружи крышу и выступающую над поверхностью часть стен засыпали землей и закладывали ровными кусками свежего травянистого дерна. Вначале в землянках были открытые очаги на камнях или на земляном глинобитном основании. Вверху устраивали дымовое отверстие, закрываемое куском дерна на случай непогоды. Позже на более прочных обжитых местах возводили внутри землянки из гли-

ны небольшую печь с открытым устьем, труба которой была сплетена из хвороста и снаружи и изнутри в противопожарных целях обмазана глиной. Крышу, прежде чем засыпать землей и обложить дерном, застилали сухой травой или соломой. Стол и лавки для сиденья и ночлега делали также земляными, оставляя при копке соответствующие участки земли определенной формы

5. Ефименко П.П. и Третьяков П.Н. Древнерусские поселения на Дону // МИА. – № 8. – М.-Л., 1948.

6. Заседателева Л.Б. Терские казаки…., 1974; Омельченко И.Л. Терское казачество. – Владикавказ : Ир, 1991.

7. Заседателева Л.Б. Терские казаки… – С. 370, 382-383.

8. Статистические монографии по исследованию Терского казачьего войска. – Владикавказ, 1881. – С. 235; Малявкин Г. Станица Червлённая // ЭО. – 1890. – № 3. – С. 114.

9. Ржевуский А. Терцы. – Владикавказ, 1888. – С. 231.

10. Гребенец Ф.С. Новогладковская станица в её прошлом и настоящем // СМОМПК. Вып.44. – Тифлис, 1915. – С. 92-93.В первой комнате, как правило, находились сундуки и лавки, покрытые коврами, войлоками, на которые помещали одеяла, подушки и перины. На стенах висело оружие (кинжалы, шашки), сбруя, медные тазы и пр. Вторая комната имела вполне великорусский вид: здесь помещалась печь (направо от входа), по диагонали от нее в красном углу находился киот с деревянными иконами и литыми медными складнями; перед образами помещали лампаду или железные подсвечники для восковых свеч; киот украшали пасхальными писаными яйцами, цветами, ветвями вербы. Снизу подвешивали пелену из разноцветных кусков материи с восьмиконечными крестами посередине, подрушники, лестовки. Под божницу ставили стол, покрытый белой скатертью, на котором лежали святцы, псалтырь, часослов и пр. У печи ставилась широкая лавка, где женщины, сидя с поджатыми ногами, шили. Для сакли были характерны низкие триногие столы и стулья или чурбаки. Внутренний вид дореволюционного казачьего жилища нашёл отражение в записках современников и живописи

11. Потто В.А. Два века Терского казачества (1577-1801). Т.I. – Владикавказ, 1912. – С. 12.Гребенцы гнушались воровством между собой, но грабеж на стороне, особенно у неприятелей, был для них обыкновенным промыслом, они пускались в горы к лезгинам и другим

народам и всегда возвращались с добычей…Нападая на "кораблики", казаки заботились об отличиях судов "орлиных" (царских): однако и тут "иной раз по ночной темени ошибутся.

12. Виноградов В.Б., Магомадова Т.С. О времени заселения гребенскими казаками левого берега Терека // История СССР. – 1975. – № 6. – С. 164. Здесь казаки охраняли переправы, привлекались к участию в походах, сопровождали посольства, занимались разбоем и "звериной ловлей.

13. Толстой Л.Н. Казаки (Кавказская повесть 1812 года) // Собр. Соч. в 20 т. Т. 3. – М., 1961. – С. 177-178. Он почти никогда не работает дома..., а на женщину казак смотрит как на орудие своего благосостояния. Весь дом, все имущество, все хозяйство приобретено ею и держится только ее трудами и заботами…. Средства жизни казаков составляют виноградные и фруктовые сады, бахчи с арбузами и тыквами, рыбная ловля, охота, посевы кукурузы и проса и военная добыча.

14. Попко И. Гребенское войско. Терские казаки со стародавних времен…. – С. 116.

15. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. – М. : Гардарика, 1998. – С. 97.

16. Шенников А.А. Червленый яр. – Л., 1987. – С. 4.

17. Гордеев А.А. История казаков. Часть 1. Золотая орда и зарождение казачества. – МГП Страстной бульвар, 1991. – С. 77.

18. Чеснов Я.В. О социально-экономических и природных условиях возникновения ХКТ // СЭ. – 1970. – № 6 – С. 24.

19. Шенников А.А. Червленый яр. – Л., 1987. – С. 114; Великая Н.Н. Указ соч. – С. 107.

20. Караулов М.А. Говор гребенских казаков // СМОМПК. Вып. 37. – Тифлис, 1907. – С. 103-108.

21. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья… – С. 109.

22. Там же.

23. Великая Н.Н. Указ.соч. – С. 106.

24. Лях В.И. Культурогенез как проблема теории и истории культуры: теоретические основания и реконструкция: научное издание. – Краснодар, 2010. – С. 86.

25. Культурология / под ред. А.И. Шаповалова. – М. : ВЛАДОС, 2003. – С. 114.

26. Лях В.И. Культурогенез как проблема теории и истории культуры: теоретические основания и реконструкция : научное издание. – Краснодар, 2010. – С. 80.

27. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М., 1993. – С. 342.

28. Гачев Г. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. – М., 1987. – С. 233.

29. Культурология / под ред. А.И. Шаповалова. – М. : ВЛАДОС, 2003. – С. 115.

30. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 64. На одном из аллегорических рисунков макрокосмос представлен в виде символа вечности – круга, который держит в руках Природа, в свою очередь, увенчанная божественной Мудростью. Внутри круга помещена человеческая фигура-микрокосмос. На другой миниатюре, человек-микрокосмос окружен планетами и четырьмя мировыми элементами (огонь, вода, земля и воздух).

31. Культурология / под ред. А.И. Шаповалова. – М. : ВЛАДОС, 2003. – С. 31-32. Самым древним образом мифологической Вселенной, первой законченной моделью космоса, можно считать такназываемое мировое дерево, которое задает своим строением тройное вертикальное деление мира: корона – верхний мир, ствол – земной, а корни – подземный, нижний мир. Каждый мир населен строго определенными животными. Горизонтальная модель пространства четвертична: "это четыре стороны света и связанные с ними представления. Концепция мирового дерева оставила о себе следы в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке зданий и поселений, в хореографии, ритуалах, играх и, безусловно, в фольклоре…

32. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 54.

33. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 59.

34. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – 376 с.

35. Гумилёв Л. Н. Хазария и Терек: (Ландшафт и этнос): Опубликовано // Вестник Ленинградского ун-та. – 1964. – № 24. – Вып. 4. – С. 78-88.

36. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII-XIX вв. – Ростов-на-Дону, 2001; Заседателева Л.Б. Терские казаки…, 1974.

37. Толстой С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. – Л., 1943. – С. 16.

38. Генко А.Н. Арабская карта Чечни эпохи Шамиля // Записки Института Востоковедения АН СССР. Т.II. – Л., 1933.

39. Васильев Д.С. Очерки истории низовьев Терека: (досоветский период). – Махачкала, 1986. – С. 109.

40. Калоев Б.А. Из истории русско-чеченских экономических и культурных связей // СЭ. – 1961. – № 1. – С. 49-50.

41. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья...

42. Попко И.Д. Терские казаки с стародавних времен. Вып.1. Гребенское войско. – СПб., 1880. – С. 166.

43. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2000. – С. 96.

44. Великая Н.Н. Особенности старообрядчества у гребенских казаков // Православие, традиционная культура, просвещение (К 2000-летию христианства). – Краснодар, 2000. – С. 16-19.

45. Великая Н.Н. Взаимоотношения светских и духовных властей со старообрядцами Терского левобережья в XVIII-XIX веках // Вопросы северокавказской истории. Вып. 6. Ч.1. – Армавир, 2001.

46. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья...

47. Попко И.Д. Терские казаки с стародавних времен…. – СПб., 1880.

48. Заседателева Л.Б. Терские казаки… – С. 358.

49. Юдин П. Л. Из-за старой веры // ЗТОЛКС. – Владикавказ, 1915. – № 13.

50. Омельченко И.Л. Терское казачество. – Владикавказ : Ир, 1991.

51. Заседателева Л.Б. Терские казаки... – С. 294.

52. Ткачев Г.А. Гребенские, терские и кизлярские казаки. – Владикавказ, 1911. – С.55.

53. Толстой Л. Н. Избранные философские произведения / сост. Н.П. Семыкин. – М. : Просвещение, 1992. – С. 142.

54. Там же. – С. 176-177.

55. Ржевуский А. Терцы. – Владикавказ, 1888.

56. Толстой Л. Н. Указ соч. – С. 87.

57. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья…

58. Статистические монографии по исследованию Терского казачьего войска. – Владикавказ, 1881. – С. 242.

59. РВИА. Ф. 644. Оп. 1. Д. 117; ГАСК. Ф. 79. Оп. 1. Д. 1058.

60. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья… – С. 117.

61. ТВ. – 1899. – № 24.

62. Бентковский И.В. Гребенцы. Исторические исследования. – М., 1889; Ржевуцкий А. Терцы. – Владикавказ, 1888.

63. Бентковский И.В. Указ.соч.; Ржевуцкий А. Указ соч.

64. Омельченко И.Л. Терское казачество…. 1991; Потто В.А. Два века Терского казачества… 1912.

65. Великая Н.Н. Традиционная культура гребенского казачества в дореволюционный период: основные тенденции развития // Сбережение народа: традиционная народная культура. Материалы научно-практической конференции. – Краснодар, 2007. – С. 86-90.

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

67. Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. – М., 1961. – С. 258.

68. Ткачев Г.А. Гребенские, терские и кизлярские казаки. – Владикавказ, 1911. – С. 80-82.

69. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII-XIX вв. – Ростов-на-Дону, 2001.

70. Ткачев Г.А. Станица Червленная. // СОЛКС. – Владикавказ, 1912. – № 7-12.. – С. 80-85, 194-199; Л.Н.Толстой на Кавказе в записях современников (сост. Б.С.Виноградов) // Труды ЧИ НИИ ИЯЛ. Т.Ш. – Грозный, 1961. – С. 87.

71. Великая Н.Н. Свадебная обрядность казаков и вайнахов как показатель этнокультурных связей // Из истории и культуры Линейного казачества Северного Кавказа : материалы Второй международной Кубанско-Терской научно-просветительской конференции. – Армавир, 2000. – С. 49-51.

72. Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII вв. Т.II. – М. : АН СССР, 1957. – С . 71

73. Берже А.П. Чечня и чеченцы. – Тифлис, 1859; Быкадоров И.Ф. История казачества. Кн.1. – Прага, 1930.

74. Заседателева Л.Б. Традиционная и современная свадебная обрядность русского населения Чечено-Ингушетии // Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1985. – С. 32.

75. Косвен М.О. Текст воспроизведен по изданию: Описание гребенских казаков XVIII в. // Исторический архив. – № 5. – 1958.

76. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 1. – М.-Краснодар, 2002. – С. 527-534.

77. Малявкин Г. Станица Червлённая. – ЭО. 1890. № 3. – С. 117; История народов Северного Кавказа (конец XVIII – 1917 г.). – М., 1988. – С. 534.

78. Ткачев Г.А. Станица Червлённая // СОЛКС. – Владикавказ, 1912. – № 7-12. – С. 23. В отличие от бешмета черкеска не имела воротника, застёгивалась у талии, оставляя открытой грудь. Рукава черкески были прямыми и широкими. До середины XIX века у казаков существовала традиция обшивать борта черкески галуном. Затем галуны носили через плечо. Длина черкески в XIX веке была чуть ниже колен, а в начале XX века в моду вошли очень длинные черкески, особенностью которых были газырницы, расположенные по обе стороны груди. Во второй половине XIX века газырницы утрачивают своё практическое назначение и превращаются в украшения, верхняя часть которых покрывается серебром с чернью и позолотой…. Черкеска обязательно подпоясывалась, пояса делались из кожи и украшались серебряными или позолоченными накладными бляшками и наконечником.

79. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 82.

80. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 118.Во второй половине XIX – начале XX веков получили распространение прямые, высокие, мохнатые шапки из шкур баранов или коз. Они бытовали главным образом у народов Северо-Восточного Кавказа и терских казаков.

81. Заседателева Л.Б. Терские казаки…, 1974. – С.186, 311, 313, 321. Рубахи были длинными (до щиколотки), впереди у горла имели разрез и застёжку. Верхней одеждой казачек являлись бешметы. В первой половине XIX века они были гораздо короче распашных платьев горянок. В отличие от мужских бешметов женские имели глубокий овальный, а к концу XIX века – острый вырез на груди. В первой половине XIX веке узкий рукав их был чуть ниже локтя, а в конце века доходил до кисти..Ниже груди праздничный бешмет застёгивался на серебряные под чернь или вызолоченные застёжки в два ряда (до 10 пар)

82. Ткачев Г.А. Станица Червлённая // СОЛКС. – Владикавказ, 1912. № 7-12. – С.22.

83. Заседателева Л.Б. Терские казаки… – С. 299.

84. Заседателева Л.Б. Указ.соч. – С. 306.

85. Заседателева Л.Б. Указ.соч. – С. 295-296.

86. Там же.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 3

1. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – 376 с.

2. Косов Г.В. Теория народной художественной культуры. – Ставрополь, 2008.

3. Великая Н.Н. Особенности старообрядчества... – С. 16-19.

4. Статистические монографии по исследованию Терского казачьего войска. – Владикавказ, 1881. – С. 252.

5. Востриков П.А. Станица Наурская // СМОМПК. Вып. 33. – Тифлис, 1904; Гриценко Н.П. Из истории старообрядчества на Тереке в XVIII – XIX вв. // Вопросы истории Чечено-Ингушетии. Т. XI. – Грозный, 1977. – С. 75-76.

6. Караулов М.А. Терское казачество в прошлом и настоящем. – Владикавказ, 1912. – С. 111.

7. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII-XIX вв. – Ростов-на-Дону, 2001.

8. Ткачев Г.А. Гребенские, терские и кизлярские казаки. – Владикавказ, 1911. – С. 103.

9. Малявкин Г. Станица Червленная // ЭО. – 1891. – № 3. – С. 50.

10. Рыбаков Б.А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 4.

11. Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей станицы Червленной // СМОМПК. Вып. 16. – Тифлис, 1893. – С. 63-64.

12. Дынин В.И. Некоторые особенности мифологического образа русалки у восточных славян // ЭО. – 1994. – № 6. – С. 111-117.

13. Басилов В.Н. Албасты // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – 2-е изд. – М., 1986. – С. 58.

14. Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование.– М. : АН СССР, 1961. – С. 325.

15. Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Советская этнография. – 1980. – № 2. – С. 122-124.

16. Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. – М., 1987. – Т. 1. – С. 178-180.

17. Сефербеков Р.И. Из мифологии терских казаков // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа. Материалы Седьмой Международной Кубанско-Терской научно-практической конференции. – Армавир, 2010. – С.49.

18. Ризаханова М.Ш. Дагестанские русские. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. – Махачкала, 2001; и др.

19. Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Календарная обрядность терских казаков. // ЭО. – 1996. – № 2. – С. 25-29.

20. Архипенко Н.А. Языческое и христианское в мифологических верованиях жителей станицы Раздорской // Историко-культурные и природные исследования на территории РЭМЗ : сборник статей, выпуск 1. – Ростов-на-Дону, 2003.

21. Архипенко Н.А. Языческое и христианское в мифологических верованиях жителей станицы Раздорской / Историко-культурные и природные исследования на территории РЭМЗ : сборник статей, выпуск 1. – Ростов-на-Дону, 2003.

22. Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленной //СМОМПК. Вып. 16. – Тифлис, 1893. – С. 61-62.

23. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981. – С. 125.

24. Бентковский И.В. Гребенцы. Исторические исследования. – М., 1889. – С. 7.

25. Юнг К.Г. О природе и значении сновидений в кн. Г.Х. Миллера. Сонник или что происходит во сне. – СПб. : Атон, 1998. – С. 3-4.

26. Насонова А. Представления о сне в верованиях жителей станицы Раздорская… сборник статей, выпуск 2. – Ростов-на-Дону, 2004; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян...

27. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Изд. 2-е. – М. : Междунар. отношения, 2002. – С. 512.

28. Малявкин Г. Станица Червленная // ЭО. – 1891. – № 3. – С. 55-56.

29. Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. – М., 2008; Костомаров Н.И. Славянская мифология. – М. : Чарли, 1995.

30. Насонова А. Представления о сне в верованиях жителей станицы Раздорская (К опыту этнолингвистического анализа полевых материалов) // Историко-культурные и природные исследования на территории РЭМЗ : сборник статей, выпуск 2. – Ростов-на-Дону, 2004.

31. Там же.

32. Романов Е. Р. Заговоры, апокрифы, духовные стихи. – В кн.: Белорусский сборник. – Витебск, 1891, V; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян...

33. Славянские Древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общ.ред. Н.И. Толстого. – Т. 1: А-Г. – 1995. – С. 584; Т. 2: Д-К. – М. : Междунар. отнош., 1999. – С. 704; Т. 3: К-П. – 2004. – С. 704.

34. Семенов П. О народной медицине…. СМОМПК. Вып. 16. ... – С. 207-208; …Бороздин. Станица Ищерская. СМОМПК. Вып 16. – Владикавказ, 1893. – С. 8-9.

35. Славянские Древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общ.ред. Н.И. Толстого. – Т. 1: А-Г. – 1995. – С. 584; Т. 2: Д-К. – М. : Междунар. отнош., 1999. – С. 704; Т. 3: К-П. – 2004. – С. 704.

36. Там же.

37. Семенов П. О народной медицине…. СМОМПК. Вып. 16. …. – С. 2.

38. Заседателева Л.Б. Терские казаки. – М. : Изд. Московского университета, 1974. – С. 340.

39. Там же. – С. 341.

40. Там же. – С. 342.

41. Там же. – С. 343.

42. Малявкин Г. Станица Червленая // ЭО. – 1891. – № 50.

43. Власкина Т. Ю. Родильно-крестильный обряд в комплексе репродуктивных представлений донского казачества // Традиционная культура: Научный альманах. – 2004. № 4. – С. 16-26.

44. Заседателева Л.Б. Терские казаки. – М. : Изд. Московского университета, 1974. – С. 343.

45. Там же.

46. Л.Н. Толстой на Кавказе в записках современников. Труды ЧИ НИИИ ИЯЛ. Т.3. – Грозный, 1961. – С.83.

47. Снесарев Г.П. Реликты до мусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969. – С. 77-78.

48. Заседателева Л.Б. Терские казаки… 1974. – С. 307.

49. Никольский И.Н. История русской церкви. – М., 1931. – С. 160.

50. Заседателева Л.Б. Терские казаки… 1974. – С. 326.

51. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. – Харьков, 1881. – С.118, 120.

52. Гребенец Ф.С. Из быта гребенских казаков // СМОМПК. Вып. 40. – Тифлис, 1909. – С.19.

53. Там же. – С. 37.

54. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах… – С. 196.

55. Терек вспышный: песни гребенских казаков / сост. Е. М. Белецкая ; художник С. В. Наймушина. – Грозный-Екатеринбург, 1991-2007. – С. 194-195.

56. Караулов М.А. Говор гребенских казаков // Материалы для этнографии Терской области. – СПб., 1902. – С. 39.

57. Великая Н.Н.Свадебная обрядность терских казаков и вайнахов как показатель этнокультурных связей // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа : материалы Второй международной Кубанско-Терской научно-просветительской конференции. – Армавир, 2000. – С.49-51.

58. Гребенец Ф.С. Из быта гребенских казаков // СМОМПК. Вып. 40. – Тифлис, 1909. – С. 40.

59. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. – Харьков, 1881. – С. 199-201.

60. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. – Харьков, 1881. – С. 96-99.

61. Остроумова Н.И. Свадебные обычаи в древней Руси / Историко-этнографический очерк. – Тула, 1905.

62. Заседателева Л.Б. Терские казаки… С. 346.

63. Малявкин Г. Станица Червленая // ЭО. – 1891. – №50. – С. 1-2.

64. Л.Н. Толстой на Кавказе в записках современников. Труды ЧИ НИИИ ИЯЛ. Т.3. – Грозный, 1961. – С.72.

65. Малявкин Г. Станица Червленая // ЭО. – 1891. – №50. – С. 1-2.

66. Заседателева Л.Б. Терские казаки. – М. : Изд. Московского университета, 1974. – С. 346.

67. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб., 1903. – С. 41.

68. ЗаседателеваЛ.Б. Терские казаки… – С. 347.

69. Там же.

70. Семенов П. О народной медицине. СМОМПК. Вып. 16. … – С. 207-208; Бороздин... Станица Ищерская. СМОМПК. Вып 16. Владикавказ, 1893. – С. 8 -9.

71. Малявкин Г. …ТВ. – 1891. – №50. – С. 1-2.

72. Ткачев Г.А. Гребенские, терские и кизлярские казаки. – Владикавказ, 1911. – С. 103.

73. Кузнецов В.А. Энколпионы Северного Кавказа // Славяне и Русь (Сб. статей к шестидесятилетию академика Б.А. Рыбакова). – М., 1968. – С. 80-86.

74. Востриков П.А. Поверия, приметы и суеверные обычаи наурцев. СМОМПК. Вып. 37. – Владикавказ, 1907. – С. 41.

75. Караулов М.А. Говор гребенских казаков. Материалы для этнографии Терской области. – СПб., 1902 – С. 64.

76. Заседателева Л.Б. Терские казаки… – С. 351.

77. История культуры древней Руси. Т. II. – М.-Л., 1951. – С. 98 -99.

78. Рыбаков Б.А. – Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981.

79. Кагаров Е.Г. Венчание покойников у немцев Поволжья // СЭ. – 1936. – № 1.

80. Рыблова М.А. Погребальный обряд у донских казаков (по полевым материалам) // Традиции и обычаи народов России. Вторая Российская конференция с международным участием. В 2 т. Т. 2. – СПб. : АКМА, 2000. – С. 92-108.

81. Заседателева Л.Б. Терские казаки… – С. 353.

82. Ржевуский А. Терцы. – Владикавказ, 1888. – С.243.

83. Чирков Ю. Традиционные песни казаков кавказской линии Дагестана. "Ой, орел, ты орел". – С-Петербург, 2009.

84. Малявкин Г. … // ТВ. – 1891. – №50.

85. Заседателева Л.Б. Терские казаки. – М.: МГУ, 1974. – С. 359.

86. Малявкин Г…. // ТВ. – 1891. – №50.

87. Малявкин Г. // ТВ. – 1891. – №50.

88. Малявкин Г. // ТВ. – 1891. – №50.

89. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981. – С. 568.

90. Востриков П.А. Поверия, приметы и суеверные обычаи наурцев / СМОМПК. Вып. 37. – Владикавказ, 1907. – С. 6.

91. Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 3. – С. 4.

92. Богатырев П.Г. Народная культура славян. – М. : ОГИ, 2007.

93. Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2. – С. 21.

94. Толстой Л.Н.Казаки. Собр. соч. в 20 т. Т.3. – М., 1964. – С.178.

95. Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги..., 1902, вып. 1-2. – С. 188.

96. Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2. – С. 48.

97. Виноградов Н. Заговоры, обереги..., вып. 2. – С. 26-27.

98. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981. – С. 92.

99. Толстой Л.Н.Казаки. Собр. соч. в 20 т. Т.3. – М., 1964. – С. 178.

100. Гуревич А. Указ соч. – С. 67.

101. Культурология / под ред. А.И. Шаповалова. – М. : ВЛАДОС, 2003. – С. 116.

102. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 65.

103. Соколова М.В. Мировая культура и искусство. – М. : Академия, 2004. – С. 253-254.

104. Алпатов М.В. Всебщая история искусств. Т. III. – М., 1955. – С. 19-20.

105. Маремшаова И. И. Культурно-исторические аспекты этносознания карачаевцев и балкарцев в эволюционной перспективе : дис. ... д-ра ист. наук. – Махачкала, 2003. – 425 с.

106. Маремшаова И.И. Основы этнического сознания карачаево-балкарского народа. – Минск, 2000. – С. 13-41.

107. Потапов Х.П. Мифология тюркоязычных народов // Мифы народов мира. – М., 1982. – Т. 2. – С. 539.

108. Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1991. – С. 162-176.

109. Холаев А.З. Карачаево-балкарский нартский эпос. – Нальчик, 1974. – С. 66.

110. Джуртубаев Х.Ч. Балкарские и карачаевские фамилии. – Нальчик, 1999.

111. Маремшаова И. И. Культурно-исторические аспекты этносознания карачаевцев и балкарцев в эволюционной перспективе : дис. ... д-ра ист. наук. – Махачкала, 2003. – 425 с.

112. Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1991. – С. 162-176.

113. Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкессии. – Черкесск, 1982. – С. 155-171.

114. Карачаево-Балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. – Нальчик, 1983. – С. 271-272.

115. Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1991.

116. Керейтов Р.Х. Народный календарь и календарная обрядность ногайцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкессии. – Черкесск, 1989. – С. 107.

117. Малкондуев Л.Х. Об общинных обрядах балкарцев и карачаевцев // Общественный быт адыгов и балкарцев. – Нальчик, 1986. – С. 106.

118. Топоров В.П. Мировое дерево // Мифы народов мира. – М., 1980. – Т. 1. – С. 389.

119. Культура и быт народов Северного Кавказа. – М., 1968. – С. 93.

120. Викторова Л.Л. Об этнической специфике культуры (на примере некоторых народов алтайской языковой семьи) // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989. – С. 208.

121. Потапов Х.П. Мифология тюркоязычных народов // Мифы народов мира. – М., 1982. – Т. 2. – С. 539.

122. Потапов Х.П. Мифология тюркоязычных народов // Мифы народов мира. – М., 1982. – Т. 2. – С. 539.

123. Дбар С.А. Традиционные родильные обычаи и обряды абхазов и их трансформация в советские годы // СЭ, 1985. – № 1. – С. 100.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ 4

1. Культурология / под ред. А.И. Шаповалова. – М. : ВЛАДОС, 2003. – С. 116.

2. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 65.

3. Гуревич А. Указ соч. – С. 67.

4. Соколова М.В. Мировая культура и искусство. – М. : Академия, 2004. – С. 253-254.

5. Алпатов М.В. Всебщая история искусств. Т. III. – М., 1955. – С. 19-20.

6. Львова Е.П., Фомина Н.Н., Некрасова Л.М. Кабкова Е.П. Мировая художественная культура. От зарождения до XVII века. (Очерки истории). – СПб. : Питер. 2008. – С. 218.

7. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора (ст. Калиновская Наурского р-на, 1976-1979; Червленая, Шелковской р-н, ЧИАССР. 1979) // Рук. РФТК и СКС Возрождение. 2010.

8. Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 62.

9. Там же. – С. 75-76.

10. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М. – СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 65.

11. Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. – Ростов н/Д. : РГК им. С.В. Рахманинова, 2004.

12. Песни гребенских казаков. Публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 103.

13. Песни Терека: Песни гребенских и сунженских казаков. (Публикация текстов, вступительная статья и примечания Ю.Г. Агаджанова) / под ред. Б.Н.Путилова. – Грозный, 1974.

14. Белецкая Е.М. Песенный фольклор терских казаков // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 1. – Краснодар, 2006. – С. 158.

15. Песни гребенских казаков /публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 69.

16. Культурология. – М. : ВЛАДОС, 2003. – С. 115-116.

17. Песни гребенских казаков /публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 73.

18. Там же. – С. 90-91.

19. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. ... – С. 60-61.

20. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира... – 376 с.

21. Песни гребенских казаков /публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 64.

22. Ключевский В.О. Соч. в 9-ти тт. Т. 1. – М. : Просвещение, 1987.

23. Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории философии искусства и археологии. – М. : Мысль, 2000.

24. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М. : Айрис-пресс, 2007.

25. Чирков Ю. Прости звезда / Традиционный казачий романс. – СПб., 2007.

26. Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 91.

27. Там же. – С. 106.

28. Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. – Ростов-н/Д.: Изд-во Ростовской государственной консерватории им. С.В. Рахманинова, 2004. – С. 25.

29. Чирков Ю. Терек Горынович /Песни гребенских казаков / Вып 1. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008.

30. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР. (записано в ст. Гребенской 1989)...

31. Чирков Ю. Горы вы кавказские/ Традиционные песни терских и гребенских казаков. – СПб., 2005.

32. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Гребенской 1989)...

33. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Калиновской 1976)...

34. Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 105.

35. Даль 1994, т. 3. – С. 257.

36. Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. – Ростов н/Д: Изд-во Ростовской государственной консерватории им. С.В. Рахманинова, 2004. – С. 29.

37. Песни гребенских казаков ... – С. 90.

38. Там же. – С. 151.

39. Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М. : Сов. энциклопедия, 1991 – 1992. – Т.2. – 1992. – С. 340 -342.

40. Лихачев Д.С. Заметки о русском. Природа, родник, родина, просто доброта // Новый мир. – 1980. – №3. – С. 10-38.

41. Песни гребенских казаков... – С. 114.

42. Песни гребенских казаков... – С. 106.

43. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР. (записано в ст. Ищерская 1989)...

44. Песни гребенских казаков... – С. 151.

45. Там же. – С. 152.

46. Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. – Ростов-н/Д. : РГК им. С.В. Рахманинова, 2004.

47. Чирков Ю. Вдоль по линии Кавказа / Традиционные песни терских и гребенских казаков – СПб., 2003.

48. Песни гребенских казаков... – С. 159.

49. Там же. – С. 182.

50. Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. – Ростов-н/Д. : РГК им. С.В. Рахманинова, 2004.

51. Востриков П.А. Станица Наурская. СМОМПК, вып. 23, Р.2. – Владикавказ, 1904.

52. Малявкин Г. Станица Червленая // Этнографическое обозрение. – 1891. – №50; Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР...

53. Песни гребенских казаков...

54. Чирков Ю. Терек Горынович / Песни гребенских казаков. Вып 1. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008 (записано в ст. Червленой, ЧИАССР).

55. Чирков Ю. Вдоль по линии Кавказа / Традиционные песни терских и гребенских казаков. – СПб., 2003. (записано А. Кобановым в ст. Червленой, ЧИАССР).

56. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Ищерской 1989.)...

57. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Гребенской 1979)...

58. Песни гребенских казаков... – С. 69.

59. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Гребенской 1979) РФТКиСК Ставрополья "Возрождение". Единый сохранный фонд аудиозаписей. – Ставрополь, 2010.

60. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Ищерская 1989) РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

61. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Калиновской 1976) РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

62. Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. – Ростов н/Д.: РГК им. С.В. Рахманинова, 2004; Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР. РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

63. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Калиновской 1976.) РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

64. Лурье С.В. Историческая этнология. – М.: Академический Проект ; Гаудеамус, 2004. – С. 317.

65. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. : Педагогика-Пресс, 1994.

66. Юнг К.Г. Концепция коллективного бессознательного // Человек и его символы. – М., 1998.

67. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука,

1993; Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Наука, 1978; Еремина В. И. Фольклор и ритуал. – Л.: Наука, 1991; Потебня А.А. Мысль и язык. – К.: СИНТО, 1993.

68. Русская мифология. Энциклопедия.– М.; СПб., 2005; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М.: Лира, 1995; Философия культуры. Становление и развитие Текст. – СПб.: Лань, 1998; Эстетика: Словарь. – М. : Изд-во полит. лит., 1989; Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Renaissance, 1991.

69. Юнг К.Г. Бог и бессознательное. – М., 1998. – С. 91-92.

70. Юнг К.Г. Концепция коллективного бессознательного // Человек и его символы. – М., 1998. – С. 339.

71. Лурье С.В. Историческая этнология... С. 281.

72. Лурье С.В. Указ.соч. – С. 292 – 293.

73. Юнг К.Г. Психология бессознательного / пер. с нем. – М.: Канон, 1994.

74. Песни гребенских казаков... – С. 18-19.

75. Там же.

76. Песни гребенских казаков... – С. 19.

77. Соколов Б.М. Русский фольклор. Вып 1. – М., 1929. – С. 38.

78. Михайлов Н.В. Казачья былинная песня "Спор сокола с конем// Сохранение и возрожэдение фольклорных традиций : сб. научных трудов. Вып. 4. – М., 1994. – С. 48 – 68.

79. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому / Традиционные песни терских и гребенских казаков. – СПб., 2004 (записано в ст. Червленой ЧИАССР А. Кобановым).

80. Там же.

81. Чирков Ю. Терек Горынович / Песни гребенских казаков. Вып 2. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008 (записано в ст. Червленой ЧИАССР А. Кобановым).

82. Символ в системе культуры:сб. статей. – Тарту : ТГУ, 1987.

83. Элиаде М. Мефистофель и адрогин. – СПб., 1998. – С. 353-362.

84. Там же. – С. 353-362.

85. Там же. – С. 362.

86. Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон ДЖ.Л., Яффе А. Человек и его символы. – М., 1998. – С. 229.

87. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981; Сумцов Н.Ф. Ворон в народной словестности // ЭО. – 1890. – кн. IV. – №1.

88. Гура А.В. Указ соч. – С. 611.

89. Чирков Ю. Вдоль по линии Кавказа / Традиционные песни терских и гребенских казаков. – СПб., 2003; Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946.

90. Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946.

91. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому/ Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в ст. Старопавловской Ставропольского края). – СПб., 2004.

92. Песни гребенских казаков...

93. Чирков Ю. Ой, орел, ты орел /Традиционные песни казаков Кавказской линии Дагестана. – СПб., 2009.

94. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М. : Индрик, 1997. – С. 531 -532.

95. Из олонецких легенд// Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 4. – Петрозаводск, 1902. – С. 62-65.

96. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981.

97. Песни гребенских казаков /публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С.116.

98. Григорьев А.Ф. Песни гребенских и терских казаков (нотный сборник). – Ставрополь : СГПИ, 2004.

99. Песни гребенских казаков... – С. 119.

100. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций А.С. Кобанова по станицам Наурского и Шелковского р-н ЧИАССР (1967–1969 гг.) // РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

101. Чирков Ю. Терек Горынович / Песни гребенских казаков. Вып 2. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008; Песни гребенских казаков / под ред. Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С.173 (записано в ст. Старый Щедрин).

102. Чирков Ю. Вдоль по линии Кавказа. Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в ст. Старощедринской). – СПб., 2003.

103. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому / Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в ст. Ищерская Чеченской республики). – СПб., 2004.

104. Витебская губ., Полоцкий уезд. Никиф. ППП: 192-193.

105. Краковское воеводство, пов. Величка, Вежбанова, Hrab. PWL: 65.

106. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М. : Индрик, 1997. – С. 531 -532.

107. Гомельская обл., Житковический р-н, Мал. Малешево, ТСл 1: 241.

108. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М. : Индрик, 1997. – С. 682-709.

109. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому/ Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в ст. Наурской Чеченской республики). – СПб., 2004.

110. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому/ Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в ст. Наурской Чеченской республики). – СПб., 2004.

111. Чирков Ю. Ой, орел, ты орел /Традиционные песни казаков Кавказской линии Дагестана/. (записана в селе Коктюбей Дагестанской республики). – СПб. 2009.

112. Чирков Ю. Терек Горынович / Песни гребенских казаков / (записанаст.Червленая, Чеченской республики). Вып 2. Фонд казачьей культуры. – СПб. 2008.

113. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М. : Индрик, 1997. – С. 709.

114. Символ в системе культуры:сб. статей. – Тарту: ТГУ, 1987; Славянская мифология: энциклопедический словарь. – М. : Лира, 1995.

115. Смоленская губ., СРНГ 13: 322,

116. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (1979-1989 гг). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

117. Чирков Ю. Ой, орел, ты орел /Традиционные песни казаков Кавказской линии Дагестана (записана в станице Александрийской Дагестанской республики). – СПб. 2009.

118. Мифологический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского. – М., 1991.

119. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М. : Индрик, 1997. – С. 614-616.

120. Из олонецких легенд// Олонецкий сборник : материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 4. – Петрозаводск, 1902. – С. 62-65.

121. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (1976-1979). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

122. Песни гребенских и сунженских казаков (Публикация текстов, вступительная статья и примечания Ю.Г. Агаджанова) / под ред. Б.Н.Путилова. – Грозный, 1974.

123. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому/ Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в станице Солдатской Ставропольского края). – СПб., 2004.

124. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М. : Индрик, 1997. – С. 641.

125. Песни гребенских казаков/под ред. Б.Н. Путилова. Грозный, 1946. – С. 179 (записано в ст. Червленной ЧИАССР).

126. Григорьев А. Песни гребенских и терских казаков (по материалам фольклорной экспедиции в ст. Калиновской ЧИАССР). – Ставрополь, 2002.

127. Антонян Ю.М. Указ.соч. – С. 213.

128. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М. : Наука. 1981. – С. 107.

129. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М. : Индрик, 1997.

130. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1868, т. II. – С. 538 – 551.

131. Рыбаков Б.А. – Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981. – С. 108.

132. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому/ Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в ст. Старопавловской Ставропольского края). – СПб., 2004.

133. Гумилёв Л. Н. Хазария и Терек: (Ландшафт и этнос): Опубликовано // Вестник Ленинградского ун-та. – 1964. – № 24. – Вып. 4. – С. 78-88.

134. Юнг К.Г. , фон Франц М.-Л., Хендерсон ДЖ.Л., Яффе А. Человек и его символы. – М., 1998. – С. 229.

135. Гуревич А. Указ соч. – С. 64.

136. Юнг К.Г. , фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж.Л., Яффе А. Человек и его символы. – М., 1998. – С. 229.

137. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (1976-1979). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

138. Григорьев А.Ф. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (1976-1979). РФТКмСК Ставрополья "Возрождение"...

139. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981. – С. 44-45.

140. Загаштокова-Алемединова З.Н. Художественная культура полиэтнической Карачаево-Черкессии как исторически сложившаяся целостность. – Черкесск, 2003; Семёнова М.В. Быт и верования древних славян. – СПб. : Азбука-классика, 2001.

141. Русская мифология. Энциклопедия.– М.; СПб.,2005; Рыбаков Б.А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 3-30.

142. Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 84-95.

143. Воркачев С. Г. Культурный концепт и значение // Труды Кубанского государственного технологического университета: сер. Гуманитарные науки. Т. 17, вып. 2. – Краснодар, 2003; Григорьев А.А. Культурологический смысл концепта : дис. … канд. филос. наук. – М., 2000.; Гумилев Л.Н. Этногинез и биосфера Земли. – Л.: Гидрометиздат, 1990.

144. Чирков Ю. Терек Горынович /Песни гребенских казаков/ (записано в станице Червленой ЧИАССР). Вып 2. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008.

145. Кобанов А.С. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (записано в ст. Червленой ЧИАССР 1967-1969). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

146. Чирков Ю. Горы вы кавказские/ Традиционные песни терских и гребенских казаков (записана в станице Червленой, ЧИАССР).– СПб., 2005.

147. Григорьев А.Ф. Песни гребенских и терских казаков (запись в ст. Калиновской, ЧИАССР). – Ставрополь : СГПИ, 2004.

148. Там же.

149. Чирков Ю. Терек Горынович /Песни гребенских казаков (записано в ст. Червсленой ЧИАССР). Вып 1. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008.

150. Терек вспышный. Песни гребенских казаков /составитель Белецкая Е.М. – Грозный; Екатеринбург, 2007.

151. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому/ Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в ст. Червленой ЧИАССР).– СПб., 2004.

152. Полевые материалы ТЭЭ МГУ, 1961 г.

153. Бороздин. Станица Ищерская. СМОМПК. Вып 16. – Владикавказ, 1893. – С. 61, 63; Востриков П.А. Поверия, приметы и суеверные обычаи наурцев. СМОМПК. Вып. 33. Р. 2. – Владикавказ, 1907. – С. 286, 288; Полевые материалы ТЭЭ МГУ, 1961, 1965 гг.

154. Востриков П.А. Поверия, приметы и суеверные обычаи наурцев. СМОМПК. Вып. 37. Р. 2. – Владикавказ, 1907. – С. 6.

155. Востриков П.А. Поверия, приметы и суеверные обычаи наурцев. СМОМПК. Вып. 37. Р. 2. – Владикавказ, 1907. РГИА. Ф.398. Оп. 81. Д. 63. – С. 356-357.

156. Ткачев Г.А. Гребенские, терские и кизлярские казаки. – Владикавказ, 1911; РГИА. Ф.398. Оп.81. Д.63. – С. 356-357.

157. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций по станицам Ставропольского края (записано в ст. Государственной Ставропольского края 1987). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

158. Лурье С.В. Историческая этнология. – М. : Академический Проект ; Гаудеамус, 2004. – С. 292.

159. Песни гребенских казаков...

160. Соколова М.В. Мировая культура и искусство. – М. : Академия, 2004. – С. 257-258.

161. Соколова М.В. Указ.соч. – С. 253-254.

162. Рудиченко Т.С. Донская казачья песня …. – С. 63.

163. Мининков Н.А. Донское казачество на заре своей истории. – Ростов-на-Дону : РГУ, 1992.

164. Мининков Н.А. Донское казачество на заре своей истории. – Ростов-н/Д. : РГУ, 1992.– С. 7.

165. Фольклор терского казачества/ Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступитьельная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 62-63.

166. Там же. – С. 64.

167. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века).– СПб. : Искусство-СПБ, 1994. – С. 39.

168. Агаджанов Ю.Г. Песни Терека. – Грозный, 1974.– С. 94 .

169. Песни гребенских казаков... – С. 76.

170. Кобанов А.С. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР ((запись в ст. Червленой ЧИАССР 1967– 1969.). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

171. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (запись в ст. Наурской 1976-1979). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

172. Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. – Киев, 1982; Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским

миром. Языческая реформа князя Владимира. – М. : Индрик, 1999; Культурология. – М. : ВЛАДОС, 2003. – С. 116.

173. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 54.

174. Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. – Киев, 1982; Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М., 2000; Волошина Т.А., Астапов С.Н. Языческая мифология славян.– Ростов-н/Д. : Феникс, 1996.

175. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. : М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 59.

176. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора (ст. Калиновская, ЧИАССР 1976-1979). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение"...

177. Григорьев А. Песни гребенских и терских казаков (по материалам фольклорной экспедиции в ст. Калиновской ЧИАССР). – Ставрополь, 2002. – С. 16.

178. Агаджанов Ю.Г. Песни Терека. – Грозный, 1974.– С. 92.

179. Песни гребенских казаков... – С. 104.

180. Григорьев А. Там же. – С. 24.

181. Чирков Ю. Терек Горынович /Песни гребенских казаков (записано в станице Старопавловской Ставропольского края). Вып 2. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008.

182. Чирков Ю. Терек Горынович /Песни гребенских казаков (записано в станице Червленой (ЧИАССР) Вып. 2. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008.

183. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора (записано в ст. Калиновской). РФТКСиСК Ставрополья "Возрождение"...

184. Путилов Б.Н. Исторические песни на Тереке / под ред. Б.Н. Двинянинова. – Грозный, 1948.

185. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – СПб. : Наука, 1994.

186. Песни гребенских казаков /публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 98-99.

187. Григорьев А. Песни гребенских и терских казаков…. – С. 48.

188. Терек вспышный. Песни гребенских казаков (записано в станице Гребенской ЧИАССР) / сост. Белецкая Е.М. – Грозный; Екатеринбург, 2007.

189. Фольклор терского казачества/ Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946.

190. Чирков Ю. Терек Горынович /Песни гребенских казаков (записано в станице Червленой, ЧИАССР). Вып 2. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008.

191. Григорьев А.Ф. Песни гребенских и терских казаков (записано в станице Калиновской Наурского района, ЧИАССР). – Ставрополь: СГПИ, 2004. – С. 20.

192. Малявкин Г. Станица Червленная, Кизлярского отдела Терской обл. // Этнографическое обозрение. – 1891. – Кн. 8., №1. – С. 128 – 129.

193. Коротин Е.И. Фольклор яицких казаков. – С. 202.

194. Григорьев А. Песни гребенских и терских казаков (по материалам фольклорной экспедиции в ст. Калиновской ЧИАССР). – Ставрополь, 2002. – С. 18.

195. Там же. – С.34.

196. Там же. – С.14.

197. Григорьев А. Песни гребенских и терских казаков (по материалам фольклорной экспедиции в ст. Калиновской ЧИАССР). – Ставрополь, 2002. – С. 15.

198. Григорьев А. Песни гребенских и терских казаков… – С.22.

199. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому/ Традиционные песни терских и гребенских казаков (записано в станице Старопавловской, Ставропольского края). – СПб., 2004.

200. Григорьев А. Песни гребенских и терских казаков (по материалам фольклорной экспедиции в ст. Калиновской ЧИАССР). – Ставрополь, 2002.

201. Григорьев А. Песни гребенских и терских казаков… – С.42.

202. Криничная Н.А. О взаимодействии этнокультурных традиций: к методике полевых и теоретических исследований // Сохранение и возрождение фольклорных традиций:сб.тр. Вып.6: Русский фольклор в инокультурном окружении.– М., 1995. – С.33.

203. Терек вспышный. Песни гребенских казаков / сост. Белецкая Е.М. – Грозный; Екатеринбург, 2007.

204. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995.

205. Лурье С.В. Историческая этнология : учебное пособие для вузов. – М. : Академический Проект: Гаудеамус, 2004. – С. 317.

206. Будде Г.-Ф. Пол истории // Пол – гендер – культура. – М., 1999. – С 150-151.

207. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб., 1994. – С. 52, 56.

208. Белецкая Е.М. Казачество в народном творчестве и в русской литературе XIX века. – Тверь : Золотая буква, 2004. – С. 237.

Библиография

1. Агаджанов Ю.Г. Песни Терека.– Грозный, 1974.

2. Алпатов М.В. Всебщая история искусств. Т. III. – М., 1955.

3. Архипенко Н.А. Языческое и христианское в мифологических верованиях жителей станицы Раздорской // Историко-культурные и природные исследования на территории РЭМЗ : сборник статей, выпуск 1. – Ростов-на-Дону, 2003.

4. Арциховский А.В. Основы археологии. – М., 1954.

5. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1868, т. II.

6. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб. : Наука, 1993.

7. Басилов В.Н. Албасты // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. – 2-е изд. – М., 1986.

8. Белецкая Е.М. Казачество в народном творчестве и в русской литературе XIX века. – Тверь : Золотая буква, 2004.

9. Белецкая Е.М. Песенный фольклор терских казаков // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 1. – Краснодар, 2006.

10. Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Календарная обрядность терских казаков // ЭО. – 1996. – № 2. – С. 25-29.

11. Бентковский И.В. Гребенцы. Исторические исследования. – М., 1889; Ржевуцкий А. Терцы. – Владикавказ, 1888.

12. Берже А.П. Чечня и чеченцы. – Тифлис, 1859.

13. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2000.

14. Богатырев П.Г. Народная культура славян. – М. : ОГИ, 2007.

15. Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. – Киев, 1982.

16. Бороздин. Станица Ищерская. СМОМПК. Вып 16. – Владикавказ, 1893. – С. 8 -9.

17. Будде Г.-Ф. Пол истории // Пол – гендер – культура. – М., 1999.

18. Булгаков С.Н. Философия Имени. – СПб. : Наука, 1999.

19. Быкадоров И.Ф. История казачества. Кн. 1. – Прага, 1930.

20. Васильев Д.С. Очерки истории низовьев Терека: (досоветский период). – Махачкала, 1986.

21. Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. – М. : Индрик, 1999.

22. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М. : Наука, 1978.

23. Великая Н.Н. Взаимоотношения светских и духовных властей со старообрядцами Терского левобережья в XVIII-XIX веках. // Вопросы северокавказской истории. Вып. 6. Ч.1. – Армавир, 2001.

24. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII-XIX вв. – Ростов-на-Дону, 2001.

25. Великая Н.Н. Особенности старообрядчества у гребенских казаков // Православие, традиционная культура, просвещение (К 2000-летию христианства). – Краснодар, 2000. – С. 16-19.

26. Великая Н.Н. Свадебная обрядность казаков и вайнахов как показатель этнокультурных связей // Из истории и культуры Линейного казачества Северного Кавказа : материалы Второй международной Кубанско-Терской научно-просветительской конференции. – Армавир, 2000. – С. 49-51.

27. Великая Н.Н. Традиционная культура гребенского казачества в дореволюционный период: основные тенденции развития // Сбережение народа: традиционная народная культура. Материалы научно-практической конференции. – Краснодар, 2007. – С. 86-90.

28. Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги..., 1902, вып. 1-2. – С. 188.

29. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации. – М. : Рефл-бук, 1994.

30. Викторова Л.Л. Об этнической специфике культуры (на примере некоторых народов алтайской языковой семьи) // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989.

31. Виноградов В.Б., Магомадова Т.С. О времени заселения гребенскими казаками левого берега Терека // История СССР. – 1975. – № 6.

32. Витебская губ., Полоцкий уезд. Никиф. ППП: 192-193.

33. Власкина Т. Ю. Родильно-крестильный обряд в комплексе репродуктивных представлений донского казачества // Традиционная культура: Научный альманах. – 2004. № 4. – С. 16-26.

34. Воркачев С. Г. Культурный концепт и значение // Труды Кубанского государственного технологического университета: сер. Гуманитарные науки. Т. 17, вып. 2. – Краснодар, 2003.

35. Востриков П.А. Поверия, приметы и суеверные обычаи наурцев. СМОМПК. Вып. 37. – Владикавказ, 1907. – С. 41.

36. Востриков П.А. Поверия, приметы и суеверные обычаи наурцев. СМОМПК. Вып. 33. Р. 2. – Владикавказ, 1907. – С. 286-288.

37. Востриков П.А. Станица Наурская. СМОМПК, вып. 23, Р.2. – Владикавказ, 1904.

38. Вундт В. Миф и религия / пер. с нем. Вундт В. – СПб., 1913.

39. Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование.– М. : АН СССР, 1961.

40. Гачев Г. Европейские образы пространства и времени // Культура, человек и картина мира. – М., 1987.

41. Генко А.Н. Арабская карта Чечни эпохи Шамиля // Записки Института Востоковедения АН СССР. Т.II. – Л., 1933.

42. Гордеев А.А. История казаков. Часть 1. Золотая орда и зарождение казачества. – МГП Страстной бульвар, 1991.

43. Гребенец Ф.С. Из быта гребенских казаков // СМОМПК. Вып. 40. – Тифлис, 1909.

44. Гребенец Ф.С. Новогладковская станица в её прошлом и настоящем // СМОМПК. Вып. 44. – Тифлис, 1915. – С. 92-93.

45. Григорьев А.А. Культурологический смысл концепта : дис. … канд. филос. наук. – М., 2000.

46. Григорьев А.Ф. Адаптивный подход как отражение динамизма этнической картины мира // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Научно-теоретический и прикладной журнал. – Тамбов : Грамота, 2011. – № 5 (11): в 4-х ч. Ч.IV. – С. 50-52.

47. Григорьев А.Ф. Концепт Кавказских гор в фольклорном сознании гребенских казаков // KANT. – 2015. – № 1(14). – С. 45-47.

48. Григорьев А.Ф. Концепт реки Терек в фольклорном сознании гребенских казаков // Власть. Общенациональный научно политический журнал. – М., 2011. – № 09. – С. 119-121.

49. Григорьев А.Ф. Концепция этнической картины мира гребенских казаков // KANT. – 2012. – №1(4). – С. 103-107.

50. Григорьев А.Ф. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР (1976-1979). РФТКмСК Ставрополья "Возрождение". Единый сохранный фонд аудиозаписей. – Ставрополь, 2010.

51. Григорьев А.Ф. Мифологические представления гребенских казаков // KANT. – 2011. – №3(3). – С. 167-170.

52. Григорьев А.Ф. Образная палитра песенного фольклора как отражение этнической картины мира гребенцов // Социально-гуманитарные знания. – М., 2011. – № 10. – С. 216-221.

53. Григорьев А.Ф. Очерки духовной культуры гребенских казаков в дореволюционный период. – Ставрополь – Саарбрюккен : Ставролит – Лар Lamberd; Academic, 2012. – 300 с.

54. Григорьев А.Ф. Песенный фольклор в историософии гребенцов // KANT. – 2011. – №2(1). – С. 197-201.

55. Григорьев А.Ф. Песни гребенских и терских казаков (запись в ст. Калиновской, ЧИАССР). – Ставрополь : СГПИ, 2004.

56. Григорьев А.Ф. Религиозно-мифологические верования и представления гребенских казаков в контексте антропологического анализа // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 9. – Ч. 8. – С. 1881-1885.

57. Григорьев А.Ф. Роль традиционной культуры народов Ставрополья в системе воспитания духовно-нравственных ценностей: проблемы и противоречия // KANT. – 2015. – № 3 (16). – С. 21-24.

58. Григорьев А.Ф. Система ментальных ценностей гребенских казаков в песенном фольклоре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2011. – № 5 (11): в 4-х ч. Ч.IV. – С. 52-55.

59. Григорьев А.Ф. Система мономифов в песенном фольклоре гребенских казаков // KANT. – 2011. – №1(1). – С. 153-156.

60. Григорьев А.Ф. Специфика религиозно-мифологических верований и представлений гребенских казаков // KANT. – 2014. – № 1 (10). – С. 95 -100.

61. Григорьев А.Ф. Специфика социокультурного пространства и экосистемы гребенских казаков // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 12 (часть 9).– С. 2024-2027.

62. Григорьев А.Ф. Специфичность мифологии гребенских казаков в похоронно-погребальных ритуально-обрядовых традициях //KANT. – 2011. – №2(1). – С. 193-197.

63. Григорьев А.Ф. Тенденции и механизмы реализации государственной культурной политики на Ставрополье // KANT. – 2015. – № 4 (17). – С. 21-24.

64. Григорьев А.Ф. Теория и практика народного художественного творчества. – М : Миракль, 2015. – 248 с.

65. Григорьев А.Ф. Феномен этномузыки в культуре межнационального общения народов Северного Кавказа //KANT. – 2015. – № 2 (15).– С. 21-23.

66. Григорьев А.Ф. Философско-антропологический анализ в познании феномена музыкальной культуры // KANT. – 2013. – №2(8). – С. 99-102.

67. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков (на примере ритуально-обрядовых традиций и песенного фольклора). – Ставрополь: Возрождение, 2011. – 376 с.

68. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков: опыт культурологического анализа : дис. ... д. культурологии. – Краснодар, 2012. – 436 с.

69. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков: опыт культурологического анализа : автореф. дис. ... д. культурологии). – Краснодар, 2012. – 42 с.

70. Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенцов – через призму фольклорного сознания //KANT. – 2011. – №2 (1). – С. 190-193.

71. Григорьев В.Н. Становление художественной культуры // Художественная культура в докапиталистических формациях. Структурно-типологическое исследование / под ред. М.С. Кагана.-Л., 1984.

72. Гриценко Н.П. Из истории старообрядчества на Тереке в XVIII – XIX вв. // Вопросы истории Чечено-Ингушетии. Т. XI. – Грозный, 1977. – С. 75-76.

73. Гумилёв Л. Н. Хазария и Терек: (Ландшафт и этнос). // Вестник Ленинградского ун-та. – 1964. – № 24. – Вып. 4. – С. 78-88.

74. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М. : Айрис-пресс, 2007.

75. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М. : Индрик, 1997.

76. Гуревич А. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999.

77. Дбар С.А. Традиционные родильные обычаи и обряды абхазов и их трансформация в советские годы // СЭ, 1985. – № 1. – С. 100.

78. Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. – Нальчик, 1991.

79. Джуртубаев Х.Ч. Балкарские и карачаевские фамилии. – Нальчик, 1999.

80. Дынин В.И. Некоторые особенности мифологического образа русалки у восточных славян // ЭО. – 1994. – № 6. – С. 111-117.

81. Еремина В. И. Фольклор и ритуал. – Л. : Наука, 1991.

82. Ефименко П.П. и Третьяков П.Н. Древнерусские поселения на Дону // МИА. – № 8. – М. – Л., 1948.

83. Загаштокова-Алемединова З.Н. Художественная культура полиэтнической Карачаево-Черкессии как исторически сложившаяся целостность. – Черкесск, 2003.

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

85. Заседателева Л.Б. Традиционная и современная свадебная обрядность русского населения Чечено-Ингушетии // Новое и тради-

ционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. – Грозный, 1985. – С. 32.

86. Из олонецких легенд// Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. 4. – Петрозаводск, 1902. – С. 62-65.

87. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М., 1982.

88. История культуры древней Руси. Т. II. – М.-Л., 1951. – С. 98 -99.

89. Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII вв. Т.II. – М. : АН СССР, 1957. – С .71

90. Каган М.С. Морфология искусства. – Л., 1972.

91. Кагаров Е.Г. Венчание покойников у немцев Поволжья // СЭ. – 1936. – № 1.

92. Калоев Б.А. Из истории русско-чеченских экономических и культурных связей // СЭ. – 1961. – № 1. – С. 49-50.

93. Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. – М., 2008; Костомаров Н.И. Славянская мифология. – М. : Чарли, 1995.

94. Караулов М.А. Говор гребенских казаков // СМОМПК. Вып. 37. – Тифлис, 1907. – С. 103 -108.

95. Караулов М.А. Терское казачество в прошлом и настоящем. – Владикавказ, 1912.

96. Карачаево-Балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. – Нальчик, 1983. – С. 271-272.

97. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. – М. : Гардарика, 1998.

98. Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Советская этнография. – 1980. – № 2. – С. 122-124.

99. Ключевский В.О. Соч. в 9-ти тт. Т. 1. – М. : Просвещение, 1987.

100. Косвен М. О. Текст воспроизведен по изданию: Описание гребенских казаков XVIII в. // Исторический архив. – № 5. – 1958.

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

102. Косов Г.В., Григорьев А.Ф. Теория и история народной художественной культуры. – Ставрополь : Возрождение, 2013. – 372 с.

103. Криничная Н.А. О взаимодействии этнокультурных традиций: к методике полевых и теоретических исследований // Сохранение и возрождение фольклорных традиций: сб.тр. Вып.6: Русский фольклор в инокультурном окружении.– М., 1995. – С.33.

104. Кузнецов В.А. Энколпионы Северного Кавказа // Славяне и Русь (Сб. статей к шестидесятилетию академика Б.А. Рыбакова). – М., 1968. – С. 80-86.

105. Культура и быт народов Северного Кавказа. – М., 1968.

106. Культурология / под ред. А.И. Шаповалова. – М. : ВЛАДОС, 2003.

107. Культурология. – М. : ВЛАДОС, 2003.

108. Л.Н. Толстой на Кавказе в записках современников. Труды ЧИ НИИИ ИЯЛ. Т.3. – Грозный, 1961.

109. Лапин Б. Русский музыкальный фольклор и история. – М., 1985.

110. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М., 1930.

111. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. : Педагогика-Пресс, 1994.

112. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М. : Наука, 1983.

113. Леже Л. Славянская мифология. – Воронеж, 1908.

114. Лихачев Д.С. Заметки о русском. Природа, родник, родина, просто доброта // Новый мир. – 1980. – №3. – С. 10 – 38.

115. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991.

116. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.

117. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб. : Искусство-СПБ, 2004.

118. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века).– СПб. : Искусство-СПБ, 1994.

119. Лурье С.В. Историческая этнология. – М. : Академический Проект: Гаудеамус, 2004.

120. Львова Е.П., Фомина Н.Н., Некрасова Л.М. Кабкова Е.П. Мировая художественная культура. От зарождения до XVII века. (Очерки истории). – СПб. : Питер, 2008.

121. Лях В.И. Культурогенез как проблема теории и истории культуры: теоретические основания и реконструкция. – Краснодар, 2010.

122. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб., 1903.

123. Малиновский Б. Научная теория культуры. – М. : ОГИ, 2000.

124. Малявкин Г. Станица Червленая // Этнографическое обозрение. – 1891. – №50.

125. Маремшаова И. И. Культурно-исторические аспекты этносознания карачаевцев и балкарцев в эволюционной перспективе : дис. ... д-ра ист. наук. – Махачкала, 2003. – 425 с.

126. Маремшаова И.И. Основы этнического сознания карачаево-балкарского народа. – Минск, 2000.

127. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций А.С. Кобанова по станицам Наурского и Шелковского р-н ЧИАССР (1967–1969 гг.) // РФТКиСК Ставрополья "Возрождение". Единый сохранный фонд аудиозаписей. – Ставрополь, 2010.

128. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора (ст. Калиновская Наурского р-на, 1976-1979; Червленая, Шелковской р-н, ЧИАССР. 1979) // Рук. РФТК и СК Ставрополья "Возрождение". Единый сохранный фонд аудиозаписей. – Ставрополь, 2010.

129. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций автора по станицам Наурского и Шелковского р-н. ЧИАССР. (записано в ст. Гребенской 1989) Рук. РФТК и СК Ставрополья "Возрождение". Единый сохранный фонд аудиозаписей. – Ставрополь, 2010.

130. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций по станицам Ставропольского края (записано в ст. Государственной Ставропольского края 1987). РФТКиСК Ставрополья "Возрождение". Единый сохранный фонд аудиозаписей. – Ставрополь, 2010.

131. Мининков Н.А. Донское казачество на заре своей истории. – Ростов-н/Д. : РГУ, 1992.

132. Мириманов В.Б. Первобытное и традиционное искусство. – М., 1973.

133. Мифологический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского. – М., 1991.

134. Михайлов Н.В. Казачья былинная песня "Спор сокола с конем // Сохранение и возрожэдение фольклорных традиций : сб. научных трудов. Вып. 4. – М., 1994. – С. 48-68.

135. Насонова А. Представления о сне в верованиях жителей станицы Раздорская (К опыту этнолингвистического анализа полевых материалов) // Историко-культурные и природные исследования на территории РЭМЗ : сборник статей, выпуск 2. – Ростов-на-Дону, 2004.

136. Никольский И.Н. История русской церкви. – М., 1931.

137. Омельченко И.Л. Терское казачество. – Владикавказ : Ир, 1991.

138. Остроумова Н.И. Свадебные обычаи в древней Руси / Историко-этнографический очерк. – Тула, 1905.

139. Песни гребенских и сунженских казаков (Публикация текстов, вступительная статья и примечания Ю.Г. Агаджанова) / под ред. Б.Н. Путилова. – Грозный,1974.

140. Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946.

141. Песни Терека: Песни гребенских и сунженских казаков. (Публикация текстов, вступительная статья и примечания Ю.Г. Агаджанова) / под ред. Б.Н.Путилова. – Грозный, 1974.

142. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск : Карелия, 1991.

143. Полевые материалы ТЭЭ МГУ, 1961.

144. Полевые материалы ТЭЭ МГУ, 1965.

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

146. Потапов Х.П. Мифология тюркоязычных народов // Мифы народов мира. – М., 1982. – Т. 2.

147. Потебня А.А. Мысль и язык. – К. : СИНТО, 1993.

148. Потто В.А. Два века Терского казачества (1577-1801). Т.I. – Владикавказ, 1912.

149. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – СПб. : Наука, 1994.

150. Путилов Б.Н. Исторические песни на Тереке / под ред. Б.Н. Двинянинова. – Грозный, 1948.

151. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб., 1994.

152. Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. – М, 1987. – Т. 1. – С. 178-180.

153. РВИА. Ф. 644. Оп. 1. Д. 117.

154. РГИА. Ф.398. Оп.81. Д.63.

155. Ржевуский А. Терцы. – Владикавказ, 1888.

156. Ризаханова М.Ш. Дагестанские русские. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. – Махачкала, 2001.

157. Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей станицы Червленной // СМОМПК. Вып. 16. – Тифлис, 1893. – С. 63-64.

158. Романов Е. Р. Заговоры, апокрифы, духовные стихи. – В кн.: Белорусский сборник. – Витебск, 1891, V.

159. Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. – Ростов-н/Д: Изд-во Ростовской государственной консерватории им. С.В. Рахманинова, 2004.

160. Русская мифология. Энциклопедия.– М.; СПб.,2005.

161. Рыбаков Б.А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 3-30.

162. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М. : Наука, 1981.

163. Рыбаков Б.А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 3-30.

164. Рыблова М.А. Погребальный обряд у донских казаков (по полевым материалам) // Традиции и обычаи народов России. Вторая Российская конференция с международным участием. В 2 т. Т. 2. – СПб. : АКМА, 2000. – С. 92-108.

165. Сайко Э.В. Миф – феномен социальной эволюции, этап становления и способ организации мышления // Мир психологии. – 2003. – №3. – С. 7-8.

166. Саука Л.И. Методологические проблемы изучения народного творчества // Народное песенное наследие и современность. Ч. 2. Рига, 1984. – С. 43.

167. Семенов П. О народной медицине. СМОМПК. Вып. 16. – С. 207-208.

168. Семёнова М.В. Быт и верования древних славян. – СПб. : Азбука-классика, 2001.

169. Сефербеков Р.И. Из мифологии терских казаков // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа. Материалы Седьмой Международной Кубанско-Терской научно-практической конференции. – Армавир, 2010. – С.49-51.

170. Символ в системе культуры: сб. статей. – Тарту : ТГУ, 1987.

171. Славянская мифология : энциклопедический словарь. – М. : Лира, 1995.

172. Славянская мифология: Энциклопедический словарь. – М. : Лира, 1995.

173. Славянские Древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общ.ред. Н.И. Толстого. – Т. 1: А-Г. – 1995. – С. 584; Т. 2: Д-К. – М. : Междунар. отнош., 1999.

174. Снесарев Г.П. Реликты до мусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969. – С. 77-78.

175. Соколов Б.М. Русский фольклор. Вып 1. – М., 1929.

176. Соколова М.В. Мировая культура и искусство. – М. : Академия, 2004.

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

178. Сумцов Н.Ф. Ворон в народной словестности // ЭО. – 1890. – кн. IV. – №1.

179. Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах преимущественно русских. – Харьков, 1881.

180. Тайлор Э. Первобытная культура / пер. с англ. М. : Политиздат, 1989.

181. ТВ. – 1899. – № 24.

182. Терек вспышный: песни гребенских казаков / сост. Е. М. Белецкая ; художник С. В. Наймушина. – Грозный-Екатеринбург, 1991-2007. – С. 194-195.

183. Ткачев Г.А. Гребенские, терские и кизлярские казаки. – Владикавказ, 1911.

184. Ткачев Г.А. Станица Червленная // СОЛКС. – Владикавказ, 1912. – № 7-12. – С. 80-85.

185. Толстой Л. Н. Избранные философские произведения / сост. Н.П. Семыкин. – М. : Просвещение, 1992.

186. Толстой Л.Н. Казаки (Кавказская повесть 1812 года) // Собр. соч. в 20 т. Т. 3. – М., 1961.

187. Толстой С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. – Л, 1943.

188. Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М., 1974.

189. Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М. : Сов.энциклопедия, 1991 – 1992. – Т.2. – 1992.

190. Топоров В.П. Мировое дерево // Мифы народов мира. – М., 1980. – Т. 1.

191. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М., 1995.

192. Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории философии искусства и археологии. – М. : Мысль, 2000.

193. Фольклор терского казачества/ Песни гребенских казаков / публикация текстов, вступительная статья и комментарии Б.Н. Путилова. – Грозный, 1946. – С. 62-63.

194. Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М., 1980.

195. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М. : Политиздат, 1989.

196. Холаев А.З. Карачаево-балкарский нартский эпос. – Нальчик, 1974.

197. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. – М. : Гардарика, 1998.

198. Чеснов Я.В. О социально-экономических и природных условиях возникновения ХКТ // СЭ. – 1970. – № 6 – С.24.

199. Чирков Ю. Вдоль по линии Кавказа / Традиционные песни терских и гребенских казаков. – СПб., 2003.

200. Чирков Ю. Горы вы кавказские // Традиционные песни терских и гребенских казаков. – СПб., 2005.

201. Чирков Ю. Ой, орел, ты орел // Традиционные песни казаков Кавказской линии Дагестана. – СПб., 2009.

202. Чирков Ю. По морю было Хвалынскому // Традиционные песни терских и гребенских казаков. – СПб., 2004.

203. Чирков Ю. Прости звезда // Традиционный казачий романс. – СПб., 2007.

204. Чирков Ю. Терек Горынович // Песни гребенских казаков. Вып 1. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008.

205. Чирков Ю. Терек Горынович // Песни гребенских казаков. Вып. 2. Фонд казачьей культуры. – СПб., 2008.

206. Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкессии. – Черкесск, 1982. – С. 155-171.

207. Шеллинг В.Ф. Введение в философию мифологии. Сочинения.: В 2-х томах. М., 1989. -Т.2.

208. Шеллинг В.Ф. Философия искусства. – М., 1999.

209. Шенников А.А. Червленый яр. – Л., 1987.

210. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. – М., 1993.

211. Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2005.

212. Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. – СПб.; Алетейя, 1998.

213. Юдин П. Л. Из-за старой веры // ЗТОЛКС. – Владикавказ, 1915. – № 13.

214. Юдин П. Первые поселения гребенцов // ТВ. – 1913. – № 7.

215. Юнг К.Г. , фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж.Л., Яффе А. Человек и его символы. – М., 1998.

216. Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Renaissance, 1991.

217. Юнг К.Г. Бог и бессознательное. – М., 1998.

218. Юнг К.Г. Концепция коллективного бессознательного // Человек и его символы. – М., 1998.

219. Юнг К.Г. О природе и значении сновидений в кн. Г.Х. Миллера. Сонник или что происходит во сне. – СПб. : Атон, 1998.

220. Юнг К.Г. Психология бессознательного / пер. с нем. – М. : Канон, 1994.

221. Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон ДЖ.Л., Яффе А. Человек и его символы. – М., 1998.

222. Miller D. R., Ewanson G. E. Inner Conflict and Defence. – New York, 1966.

Научное издание

ИСТОРИОСОФИЯ ГРЕБЕНСКИХ КАЗАКОВ В ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА

ГРИГОРЬЕВ Анатолий Федорович

доктор культурологии, кандидат педагогических наук, профессор МАН (Сан-Марино), академик РАЕ, заслуженный деятель искусств ЧР, композитор, профессор кафедры Теории и методики музыкального образования Ставропольского государственного педагогического института, главный редактор научного рецензируемого журнала KANT.

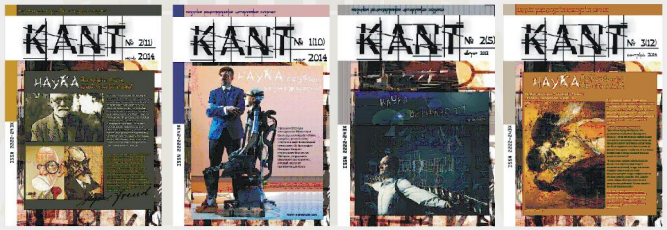
Автор более 150 научных, учебно-методических опубликованных работ и произведений композиторского творчества.

СТАВРОПОЛЬ

Главный редактор **А.Д. Григорьева**
Дизайн обложки **М.А. Мирошниченко**
Техническое редактирование и верстка **П.В. Арсентьева**
Корректура **К.Д. Ковтун**

Сдано в набор 30.10.2017. Подписано в печать 16.11.2017. Формат 60 x 84 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Calibri. Уч.-изд. л. 14,60. Печ. л. 22,42. Тираж 500 экз. Заказ № 374.
Издательство «Ставролит», тел.: **8(962) 452-84-02**,
e-mail: **info@stavrolit.ru**, сайт: **stavrolit.ru**

Научный рецензируемый цитируемый журнал «KANT» (ISSN 2222-243X) – политематическое общероссийское издание на русском языке – принимает к публикации ранее не издававшиеся (в том числе в электронном виде) статьи по различным областям экономической и социально-гуманитарной сфер жизнедеятельности общества, а также рецензии на научные и библиографические издания. Журнал выходит с периодичностью четыре раза в год (март, июнь, сентябрь, декабрь).
KANT включен в список рецензируемых журналов ВАК России по следующим отраслям науки: 08.00.00 Экономические науки; 13.00.00 Педагогические науки.

Журнал зарегистрирован РОСКОМНАДЗОРом (Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС77-46325 от 26 августа 2011 года) и включен в РИНЦ, полнотекстовые материалы статей отправляются в НАУЧНУЮ ЭЛЕКТРОННУЮ БИБЛИОТЕКУ после выхода печатной версии издания и появляются в открытом доступе в режиме эмбарго (через два года). В конце журнала авторам предлагается ознакомиться с условиями публикации и оформления статей.

С изданием и условиями публикации статей можно познакомиться на сайте stavrolit.ru или обратившись по электронному адресу: info@stavrolit.ru
Будем рады сотрудничеству!