

**А.Ф. Григорьев, Л.А. Калантарян,
С.П. Клеменчук**



СТАВРОПОЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ

**ГЕНЕЗИС ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ СТАВРОПОЛЬЯ
И СЕВЕРНОГО КАВКАЗА:
ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР**

2018
МОНОГРАФИЯ



Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Министерство образования Ставропольского края
Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«СТАВРОПОЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ»

А.Ф. Григорьев, Л.А. Калантарян, С.П. Клеменчук

**ГЕНЕЗИС ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ СТАВРОПОЛЬЯ
И СЕВЕРНОГО КАВКАЗА:
ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР**

МОНОГРАФИЯ



ДИЗАЙН-СТУДИЯ Б

СТАВРОПОЛЬ • 2018

37.01+316.37(075.8)
ББК 39+87.717я7
Г 83

Печатается по решению редакционно-издательского совета ГБОУ
ВО «Ставропольский государственный педагогический институт».

Рецензенты: Тронина Л.А., д-р философских наук, профессор кафедры философии и культурологии ГБОУ ВО «Ставропольский государственный педагогический институт»;
Косов Г.В., доктор политических наук, профессор, Пятигорский государственный университет.

Григорьев А.Ф., Калантарян Л.А., Клеменчук С.П.

Генезис традиционной культуры народов Ставрополя и Северного Кавказа: историографический обзор : монография / А.Ф. Григорьев, Л.А. Калантарян, С.П. Клеменчук. — Ставрополь : СГПИ; Дизайн-студия Б, 2018. — 196 с.

ISBN 978-5-6042147-0-1

В монографии осуществляется историографический обзор традиционной культуры народов Ставрополя и Северного Кавказа. В условиях многонационального региона особое внимание уделено проблемам культурогенеза народов, сохранения культурно-исторических ценностей народов Ставрополя и Северного Кавказа и познания этнической картины мира как консолидирующей основы межнационального общения.

Издание представляет интерес для историков, культурологов, студентов вузов и всех, кого интересует феномен народной художественной культуры.

37.01+316.37(075.8)
ББК 39+87.717я7

© Григорьев, А.Ф., Калантарян Л.А., Клеменчук С.П., 2018.
ISBN 978-5-6042147-0-1 © Ставропольский государственный педагогический институт, 2018.



СОДЕРЖАНИЕ

| | | |
|----------|---|-----|
| | ВВЕДЕНИЕ | 5 |
| Глава 1. | ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ | |
| 1.1. | Культурогенез Северного Кавказа в исторической ретроспективе | 8 |
| 1.2. | Природно-экологический подход к феномену и процессам культуры | 29 |
| 1.3. | Культурное строительство и диалог культур народов региона | 37 |
| 1.4. | Проблемы взаимоотношений России с народами Северного Кавказа | 49 |
| Глава 2. | КУЛЬТУРОГЕНЕЗ ГРЕБЕНСКОГО КАЗАЧЕСТВА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОМПЛЕКС ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ | |
| 2.1. | Терско-гребенское казачество как социокультурный феномен | 56 |
| 2.2. | Историографический обзор феномена терско-гребенского казачества на Северном Кавказе и Ставрополье | 59 |
| 2.3. | Вопросы религии, быта и межкультурных взаимосвязей казаков с горцами | 72 |
| 2.4. | Историографический обзор по культуре и этнографии терско-гребенского казачества | 83 |
| Глава 3. | ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА И СТАВРОПОЛЬЯ | |
| 3.1. | Историография устного народного творчества горских народов Северного Кавказа | 93 |
| 3.2. | Историография песенного фольклора терско-гребенского казачества | 107 |
| 3.3. | Историография музыкальной культуры народов Северного Кавказа | 116 |

| | | |
|----------|---|-----|
| Глава 4. | ФЕНОМЕН НАРОДНОЙ ХОРЕОГРАФИИ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ | |
| 4.1. | Общая характеристика становления танцевальной культуры терского казачества и народов Северного Кавказа | 127 |
| 4.2. | Специфические черты чеченской и ингушской танцевальной культуры | 130 |
| 4.3. | Особенности танцевальной культуры адыгов | 137 |
| 4.4. | Становление и развитие осетинской танцевальной культуры | 144 |
| 4.5. | Специфика хореографии народов Дагестана | 149 |
| Глава 5. | ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС ЗАРОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО НАРОДНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА РЕСПУБЛИК СЕВЕРНОГО КАВКАЗА | |
| 5.1. | Общие характерные черты становления декоративно-прикладного искусства у народов Северного Кавказа. | 156 |
| 5.2. | Ковроткачество, национальная одежда и предметы быта | 160 |
| 5.3. | Традиции обработки металла и ювелирного делопроизводства на Северном Кавказе | 163 |
| 5.4. | Гончарное производство | 168 |
| | ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 170 |
| | ЛИТЕРАТУРА | 173 |



В В Е Д Е Н И Е

История Северного Кавказа, детерминированная глобальными и местными факторами, в концентрированном виде отразила сложную, противоречивую, полную драматизма мировую историю и современную картину мира. В свою очередь, проблемы Северо-Кавказского региона имеют значение не только региональное, но и глобальное. В этих тенденциях отражена подлинная диалектика современных социально-этнических процессов, характерных не только для Северного Кавказа, но и всего мирового сообщества. Это, в свою очередь, придает особую остроту проблемам глубокого изучения этнических процессов современной истории и актуализирует проблемы сохранения культурно-исторических ценностей народов Ставрополья и Северного Кавказа в условиях многонационального региона и познания на этой основе этнической картины мира как консолидирующей основы межнационального общения.

Богатейшим пластом коллективных представлений народа являются его религиозно-мифологические представления, ритуально-обрядовые традиции и устный 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.

Систематизация и обобщение различных гипотез и версий зарождения этносов на Ставрополье позволили по-новому взглянуть на традиционную культуру как результат многовекового поликультурного и полиэтнического взаимодействия древнерусских и аборигенных племен Северного Кавказа.

Понимая под культурой исторически развивающуюся систему созданных человеком материальных и духовных ценностей, социокультурных норм, способов организации поведения и общения, а также обусловленный способом материального производства процесс развития сущностных сил человека, его самореализации, процесс его творческой деятельности, социально значимой по своей сущности, мы подчеркиваем значимость творческой деятельности человека, системы ценностей и социокультурных норм, закрепленных в фольклоре и традициях.

Человек при этом рассматривается как единственный субъект духовной деятельности и в то же время как объект культуры. С этой точки зрения жизнедеятельность личности воспринимается как единичное по отношению к особенному — ценностно-нормативному содержанию личности, которое типично для социальной группы индивида, и всеобщему — культурному потенциалу общества в рассматриваемый исторический период. Именно фольклорное сознание человека отражает, прежде всего, ценностно-нормативное содержание предельно обобщенного, типичного представителя социальной группы, его социально-этнический стереотип.

В связи с вышеизложенным, значительный интерес представляют основные элементы духовной культуры, образующие в совокупности духовное ядро этноса, поскольку они дольше, чем материальная культура в целом, сохраняли традиционные черты. В них переплелись разноэтничные и разноконфессиональные элементы, а также традиции, институты (социальные, правовые, экономические и иные), тесно связанные с особенностями исторического развития этноса.

Духовная традиционная культура, включая ритуально-обрядовые традиции и фольклор, образуют базовые основы этнической картины мира и в конечном итоге выводят нас на ее познание. Обозначенная проблематика требует привлечения данных ряда дисциплин: истории, этнографии, фольклористики, культурологи и др., что предполагает, безусловно, системный мультикультурный, междисциплинарный подход.

Поскольку именно история и культура в процессе жизнедеятельности этноса являются средством формирования этнического мировосприятия, миропонимания и менталитета, то ключом к познанию этнической самобытности является комплекс культурно-исторических традиций и религиозно-мифологических представлений.

Целью коллективной монографии является историографический обзор научной литературы, посвященной исследованию традиционной культуры народов Ставрополя и Северного Кавказа, вопросам их многовекового культурного взаимодействия.

Представленная работа построена на комплексном использовании разнообразных источников, среди которых наиболее значимыми являются научные, этнографические и фольклорные.

Мы вынуждены констатировать, что неполнота информации обусловила разные по объему и содержанию разделы, посвященные тем или иным аспектам духовной культуры многонационального Ставрополя.

Анализ данных трудов показывает, что современная гуманитарная наука создала солидную теоретико-методологическую базу для проведения комплексного исследования традиционной культуры, однако некоторые сферы традиционной культуры продолжают оставаться мало изученными. Потребность в возрождении и сохранении традиционной культуры особенно актуальна в период обострения процессов культурной глобализации и унификации национальных культур, поскольку именно средствами традиционной культуры наиболее рельефно очерчивается и прослеживается процесс культурно-исторической эволюции народа, его характер, менталитет национальной культуры и преемственность поколений.



ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

1.1. КУЛЬТУРОГЕНЕЗ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Исследования морфогенетических процессов, этно-, социо-, и культурогенеза Северного Кавказа получили освещение в трудах Б.В. Виноградова, С.А. Головановой, Л.Н. Гумилева, А.В. Гадло, Б.Д. Грекова, В.А. Кузнецова, Е.И. Крупнова, Е.Н. Кушевой, Е.И. Нарожного, Б.А. Рыбакова, С.М. Соловьева и др. Историографический обзор и анализ накопленных научных результатов по данной проблематике позволяет нам в определенной степени выявить некие схожие черты, мозаичность и специфику традиционной культуры народов Ставрополья.

Исследователи морфогенетических процессов, этно-, социо-, и культурогенеза Северного Кавказа отмечают, что с древнейших времен северокавказский регион представлял собой некий «плавильный котел», в котором интенсивно осуществлялись культурные, этнические, социально-политические, хозяйственные контакты. Проходили активные миграционные и колонизационные процессы, что определило специфические черты региона — поликультурность и полиэтничность.

Северный Кавказ в силу своего геополитического положения и исторического развития многими кавказоведами вполне справедливо называется евроазиатским полиэтничным регионом. Исследуя этнодемографические процессы в Северо-Кавказском регионе, В.С. Белозеров, в частности, отмечает: «Сложность социальной структуры Северного Кавказа предопределена совместным проживанием на его территории во многом ассимилированных индоевропейской (русские, украинцы, белорусы, армяне, греки, осетины, горские евреи), северокавказской (адыгейцы, кабардинцы, черкесы, чеченцы, ингуши и др.), алтайской (карачаевцы, татары, ногайцы, балкарцы, кумыки, азербайджанцы, туркмены, калмыки) языковых семей, исповедующих различные мировые религии» [Белозеров 2000: 6–7].

История Ставрополья и Северного Кавказа, детерминированная глобальными и местными факторами, в концентрированном виде отразила сложную, противоречивую, полную драматизма мировую историю и современную картину мира. В свою очередь, проблемы Северо-Кавказского региона имеют значение не только региональное, но и глобальное. В этих тенденциях отражена подлинная диалектика современных социально-этнических процессов, характерных не только для региона, но и всего мирового сообщества. Это, в свою очередь, придает особую остроту проблемам глубокого изучения этнических процессов современной истории и актуализирует проблемы сохранения культурно-исторических ценностей народов многонационального региона и познания на этой основе этнической картины мира как консолидирующей основы толерантного межнационального общения.

Н.Я. Мерперт, исследуя проблему взаимосвязей народов, населяющих южные территории еще в раннем бронзовом веке, отмечал, что древнейшие этнокультурные связи поселений лесостепной полосы Восточной Европы с племенными сообществами Предкавказья прослеживаются с эпохи бронзы [Мерперт 1965:10]. Древний Кавказ и Предкавказье как регион высоких, оригинальных и самобытных археологических и этнографических культур выступал в этой историко-географической зоне, по его убеждению, важнейшим узлом связей с культурным Югом и степным Севером [Мерперт 1965:10]. «Роль племен и народов древнего Кавказа, — писал Е.И. Крупнов, — в истории нашей страны заключается не только в их собственных культурных и технических достижениях как создателей,.... но и в том, что они на протяжении тысячелетий являлись посредниками, связующими европейские районы страны с культурой передовых стран Древнего Востока и всемирной историей» [Крупнов 1966: 40]. М.Р. Шукин, исследуя древнюю историю Европы, называет сменяющиеся в процессе взаимодействия различные миры и цивилизации, и подчеркивает, что «ход древней истории Европы в течение почти тысячи лет, с V в. до н. э. по X в. н. э., определялся взаимодействием, столкновением, и взаимопроникновением семи социально-культурных структур, семи миров» [Шукин 1994].

В вопросе происхождения и эволюции этноса, археологическая культура для ученых является одной из характерных определяющих в этнической идентификации той или иной общности. При этом важно учесть, что общность археологических культур определяется единством их происхождения, а их отличия объясняются различными условиями развития. В то же время, очевидно, что в историческом, временном плане, сходство и различие элементов археологических культур обеспечивалось спецификой природных условий и наличием взаимосвязей между ними, что, в свою очередь, влияло на

формирование социума, тип и уровень хозяйственной деятельности [Арциховский, 1954].

Сходство хозяйственно-культурных типов, как известно, способно вызывать к жизни сходные явления в материальной и духовной культуре, и примеров этому науке известно немало. Однако такой подход объясняет далеко не все. И в данном случае необходимо обратиться к историческим фактам, а также подтверждающим их археологическим и этнографическим артефактам.

Понимая этногенез как природный процесс биосферы, возникающий иногда и являющийся одним из компонентов этнической истории, Л. Гумилев выделяет три постоянно действующих фактора: социально-политический, технический и географический. Однако отмечая роль этих трех факторов, чтобы охарактеризовать любой гомеостатический этнос, он подчеркивает значимость четвертого фактора — пассионарного толчка, который определяет динамику этногенеза «за счет возникающего пассионарного толчка иногда на определенных участках земной поверхности и порождающего не один этнос, а группу этносов, именуемую суперэтносом, т. е. систему, в которой отдельные этносы являются блоками, звеньями и подсистемами» [Гумилев 2007: 327].

Указывая на трудности в исследовании этногенеза и культурогенеза, Б.А. Рыбаков заметил: «Сложность состоит в том, что он не всегда был одинаково направлен: то сближались между собой постепенно и неприметно близкородственные племена, то поглощались и ассимилировались соседние не родственные племена, то в результате покорения одних племен другими или вторжения завоевателей процесс поглощения ускорялся, то вдруг появлялись разные исторические центры тяготения, родственные по языку племена как бы расщеплялись, и разные части прежнего общего массива оказывались втянутыми в другие, соседние этногенетические процессы... Дело усложнялось с переходом первобытности на высшую, предгосударственную ступень, когда образовывались союзы племен (что делалось не всегда по принципу их родственности), вырабатывался какой-то язык общения разнородных частей союза» [Рыбаков, 1981: 135–136]. Возникновение государственности обычно завершает этногенетический процесс, расширяя его рамки, вводя общий государственный язык, закрепляя его письменностью и сглаживая локальные различия.

Центральный Кавказ являлся издревле местом пересечения миграционных процессов множества различных этносов. Еще в III тыс. до н. э. здесь жили наряду с кавказским этносы, говорившие на индо-европейских языках. Самыми древними из них были хетты. Они обитали на Кавказе издавна, но к концу III тыс. до н. э. передвинулись в Переднюю Азию, где возникло царство хеттов и лувийцев. Отдельные племена хеттов остались на Кавказе, что подтверждается

данными лингвистики (Г. Мачавариани, Т.В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов). В первой половине II тысячелетия до н. э. они слились с индоиранскими племенами, которые занимали пространство от Восточной Европы до Кавказских гор. Во втором тысячелетии до н. э. на Кавказе и в Северном Причерноморье обитали широко известные киммерийцы — носители доскифских культур Северного Причерноморья эпохи железа. Их сменили скифы. Именно кобанцы были древнейшим населением, которое они застали на Центральном Кавказе и позднее ассимилировали.

Осуществляя некоторый исторический обзор сменяющих друг друга древних плем, осваивающих территории современного Северного Кавказа, обращается внимание на бесконечный процесс появления одних и исчезновение или миграцию других плем и этнических союзов. В результате многовекового миграционного процесса на территории Кавказа осуществлялось поликультурное взаимопроникновение этнических сообществ, при этом каждое из них оставляло свой след в истории культурного наследия.

Древние этнические племена на территории Кавказа, пройдя многовековой эволюционный путь развития, оставили различные по форме погребальные сооружения, культурно-исторические памятники, археологические артефакты, подтверждающие активное поликультурное взаимодействие и взаимопроникновение культур в процессе миграционных процессов. Глубокий анализ полученных результатов археологических поисков, антропологических исследований и всей суммы накопленных знаний позволяет современным ученым рассматривать культуригенез в исторической ретроспективе, выделив культурно-исторические слои ямников, катакомбников, срубников, майкопцев, северокавказцев, кобанцев.

Древнейшей археологической культурой, распространённой в предгорьях Северного Кавказа в раннем бронзовом веке, является майкопская, названная по имени кургана, раскопанного в 1897 г. Майкопе и исследованного археологом Н. И. Веселовским. С. Н. Корневский в своем исследовании представляет различные памятники культуры, которые датируются примерно 3950–3650–3610–2980 до н. э., то есть (период среднего, позднего Урука в Месопотамии и древнего государства Шумеров второй четверти IV-го — вторая половина IV-го — начало III-го тысячелетия до н. э.) [Корневский 2004]. По данным археологии, основная территория распространения охватывала равнины и предгорья Предкавказья от Таманского полуострова до Чечни. На юге она проникала в предгорья по долинам рек, и достигала черноморского побережья.

Различные версии зарождения майкопской культуры на Кавказе подтверждаются результатами археологических раскопок. Исследую истоки майкопской культуры, В. А. Городцов ещё в 1910 году

указал на территории Ближнего Востока. В 1920 году М. И. Ростовцев синхронизировал Майкопский курган с преддинастическим временем в Месопотамии. Позже ближневосточная гипотеза получила развитие у археологов, изучающих феномен майкопской культуры [Николаева, Сафронов 1974, 1982; Андреева 1977; Дьяконов 1982; Сафронов 1989].

В 1898 году Н. И. Веселовский раскопал две подкурганные каменные гробницы в урочище Клады, около станицы Царской (позже Новосвободной). Позднее, когда было исследовано всего 7–8 ярких памятников, они были отнесены к начальной фазе медно-бронзового века (Городцов 1910) и объединены общим понятием «большие кубанские курганы» (Тальгрэн 1910).

В 1930–1950-е гг. заметно активизировалось изучение археологического культурного наследия: открыты первые курганы и поселения на Тереке (А. П. Круглов, Г. В. Подгаецкий), майкопские памятники, которые А.А. Иессен объединил в раннекубанскую группу. При этом сам Майкопский курган был отнесён к раннему или майкопскому этапу этой, как тогда считали, энеолитической культуры. Поздний же этап представляли две подкурганные гробницы в Новосвободной [Иессен 1950]. В 1951 году археолог Е. И. Крупнов впервые применил название «майкопская культура» [Крупнов 1951].

В настоящее время наиболее признанной является теория исхода на Кавказ населения с убейдо-урукскими традициями с территории Северной Месопотамии, Сирии и Восточной Анатолии. При этом указываются конкретные поселения (например, Телль Хазна I), где в соответствующий период использовалась похожая керамика. Сравнительный анализ не только керамики майкопа, но и всего комплекса изделий, в том числе, и металла, подтверждает данную теорию. А. Д. Резепкин высказался о втором и третьем импульсах со стороны урука (второго и третьего его этапов), что привело в конечном итоге к становлению майкопской культуры новосвободненского периода [Резепкин, 2004: 101, 106, 108, 112.].

Исследователи этой культуры отмечают ее высокий уровень развития. Е. И. Крупнов заметил, что вся территория Европы бронзовой эпохи (кроме Греции) не дала такого богатого погребения, как Майкопский курган.

С. Н. Кореневский в своих исследованиях подробно описывает хозяйственно-культурный тип племён майкопской культуры. Исследуя ведущие формы хозяйства, он называет скотоводство и земледелие, которые базировались на поверхностном мотыжном земледелии и собирательстве, придомном содержании скота и были главным образом связаны с подвижно-оседлым образом жизни, сочетающим стационар и миграцию [Кореневский 2004]. По описаниям исследователей майкопской культуры, ведущее место принадлежа-

ло крупному и мелкому рогатому скоту, менее свинье и лошади. По сравнению с энеолитом резко снизилась доля мяса диких животных и прежде всего оленя. По описанию Кореневского, народы майкопской культуры чаще всего селились в горных ущельях, выбирая для своих селений труднодоступные и удобные для обороны места, огораживая их мощными каменными стенами. Эти народы вели постоянные войны, сопровождаемые захватом пленных, которых впоследствии обращали в рабов [Кореневский 2004]. Жилища майкопцев представляли собой лёгкие каркасные постройки, обмазанные глиной, которые опирались на деревянные столбы. Дома были прямоугольные, площадью примерно 12×4 м, как на поселении Ясеновой Поляны [Кореневский 2004]. Планировка этих поселений восстанавливается «как круг или овал из жилищ, пристроенных к оборонительной стене с площадью — загоном для скота в центре» [Формозов].

Основными орудиями труда и оружием наряду с каменными сверлёными топорами, плоскими полированными топорами, кремнёвыми вкладышами для ножей и серпов, наконечниками стрел были медные топоры, мотыги, полированные узкие долота, ножи, кинжалы, вилы, наконечники копий, зернотёрки и др. Развитыми были также ткацкое и гончарное производства. Владея гончарным ремеслом, из разных сортов глины они изготавливали различную посуду и другую утварь, именно с этим населением связано появление гончарного круга и колеса.

Уровень развития хозяйства племен определялся значительными достижениями в области металлургии и керамического производства. Важнейшим достижением майкопских племен были цветная металлургия и металлообработка. Майкопцы имели развитое бронзовое производство, использующее мышьяковистую бронзу (или сплав меди, мышьяка и никеля). Их металлургическая продукция и сырьё попадали к племенам Подонья-Приазовья.

Как указывает исследователь А.Л. Нечитайло, майкопские мастера умели обрабатывать драгоценные металлы — золото и серебро. Прекрасно владея искусством добычи и обработки металлов, они изготавливали из бронзы, золота и других местных руд различные предметы быта, посуду, оружие, ножи, наконечники стрел, разного рода украшения, ритуальные фигурки животных. Методы обработки металла и художественные черты изделий типичны для Ближнего Востока конца IV – первой половины III тысячелетия до н. э., что также говорит в пользу ближневосточного происхождения майкопской археологической культуры [Нечитайло]. На интенсивное развитие металлургии указывает большинство бронзовых предметов местного производства (топоры, тесла, долота, наконечники копий, кинжалы, бронзовая посуда), найденных в позднемайкопских памятниках.

ках. Однако часть предметов были привозными. Так, большинство из найденных в Майкопском кургане золотых и серебряных предметов так же, как и часть бронзовых, попали сюда из Передней Азии, как считают исследователи из Месопотамии. Привозными являются и бусы из полудрагоценных камней: сердолика, бирюзы, лазурита, морской пенки. Сердолик поступал из Ирана или Индии, бирюза — из Ирана, лазурит из Средней Азии (Бадахшан), морская пенка — из Анатолии (Малая Азия), что свидетельствует о торговых связях с далекими странами.

Очевидно, что майкопская культура взаимодействовала с другими посредством торговли. Большую роль в экономике майкопцев играл дарообмен внутри общности и с инокультурным населением. Жителям степей они поставляли бронзовые предметы, которые заняли место медных, ранее прибывавших с Балкан и Карпат. В свою очередь, с юга им привозили бирюзу и лазурит.

Майкопцы, как и другие народы ранней бронзы, использовали повозки с цельнодеревянными колёсами и массивной втулкой. Обнаружена пара колёс, сопровождавшая подкурганное погребение раннего периода новосвободненского этапа [Кондрашён, Резепкин 1988: 91–97]. Имеются также пять случаев находок глиняных моделей подобных колёс. [Жореневский 2004].

Одним из феноменов майкопской культуры является домашняя лошадь, которая использовалась для верховой езды. Таким образом, наряду с Передней и Средней Азией Северный Кавказ может войти в число регионов, где впервые был одомашнен конь, что указывает на определённый приоритет в коневодстве и, возможно, в использовании лошадей в военном деле. При этом следует отметить, что майкопцы жили оседлой жизнью, а в выращиваемых ими стадах лошади составляли очень невысокий процент, а большую часть составляли свиньи и крупнорогатый скот.

Террасы майкопской культуры являются древнейшим феноменом в мире, они строились примерно начиная с IV тыс. до н. э., что позволяет считать строителей этих террас непревзойдёнными инженерами и мастерами. Строительство племенами майкопской культуры рукотворных террасовых комплексов в горах свидетельствует об их оседлом образе жизни, высокой плотности населения и высоком уровне сельскохозяйственных и инженерных навыков.

Формирование майкопской культуры было связано и с проникновением на Северный Кавказ степных кочевнических традиций, бытовавших в евразийских степях. Это проникновение способствовало взаимовлиянию горной кавказской и степной культур. Учеными отмечен факт весьма существенного участия в формировании майкопской культуры переднеазиатских цивилизаций, также как и местного населения. На это указывает значительная часть майкопской

керамики и украшения. Кроме того, исследователи полагают, что пришельцы из Передней Азии привнесли в местную среду элементы языка и письменности. Майкопцы были знакомы с **шумерской** или **эламской** иероглификой рубежа IV–III тыс. до н. э.

Основными археологическими памятниками майкопской культуры являются захоронения, каждое из которых находится под искусственной земляной насыпью — курганом. Вокруг захоронения обычно изготавливали каменный круг — кромлех. Перед захоронением тела умерших посыпали красной краской (охрой), поскольку красная краска символизировала у этих племен огонь, которому они поклонялись.

При раскопке могилы рядом с умершим археологи обнаруживают многочисленные погребальные дары — оружие, украшения, посуду, одежду. Вождей общины хоронили под большими курганами. Помимо большого числа драгоценных украшений, оружия, гончарных изделий, вместе с умершим в могилу помещали тела других людей, которых специально убивали для этого. Простые члены общины были похоронены под сравнительно небольшими курганами, а погребальные дары в таких захоронениях очень немногочисленны.

С точки зрения социального строя майкопское общество стоит на сравнительно высоком уровне развития. Учитывая редкость курганов, подобных Майкопскому и Нальчикскому, В. М. Массон полагает, что в них могли быть захоронены не просто племенные вожди, а вожди одного или нескольких племенных объединений, которые сосредоточили в своих руках большую власть и богатства.

Майкопская культура представлена не только курганами (Майкопский курган — г. Майкоп, (Н. И. Веселовский, 1897 г.); Псекупский могильник — Адыгея (Н. Г. Ловпаче, П. А. Дитлер, 1983 г.); Усть-Джегутинский курганный могильник — у станицы Усть-Джегутинской, Ставропольского края, в долине реки Кубань (Р. М. Мунчаев, А. Л. Нечитайло, 1963, 1964 гг.) [lib.kbsu.ru/elib/books/3/39/11/index.htm Чеченов И. М. Нальчикская подкурганная гробница. — Нальчик: Эльбрус, 1973. — 68 с.], но и бытовыми памятниками. Открыта большая группа поселений в районе Майкопа, [Корневский 2004], Нальчика, в Краснодарском, Ставропольском краях, Чечне и других регионах России.

Среди них называют наиболее изученное Мешоко, расположенное на окраине пос. Каменномоетского, на высоком плато правого берега р. Белой при впадении в неё р. Мешоко, укрепленное мощной каменной стеной, толщиной в 4 м.; хут. Веселый, Ясенева Поляна на р. Фарс близ посёлка Колосовки, имеющая также 4-метровой толщины стены; Долинское — у г. Нальчика (А. П. Круглов, Г. В. Подгаецкий, 1930, 1932, 1933 гг.); Дюрсо I — у г. Новороссийска (А. В. Дмитриев, 1974 г.).

Начиная с 1981 г. были открыты и затем исследованы поселения майкопской культуры: в равнинной части — расположено на левой террасе р. Кубани (в настоящее время русло р. Кубани стоит к северу почти на 4 км); между сел. Красногвардейским и хут. Свободный, по которому поселение и получило своё название — «свободное»; Серёгинское — около хутора Чернышев, Шовгеновский район, Адыгея (К.А. Днепровский, 1987–1988 гг.); Галюгаевское 1, Галюгаевское 3 — на реке Терек, станица Галюгаевская, Ставропольский край. (С. Н. Кореневский, 1985–1991 гг.); Нальчикское — г. Нальчик; Беляевское — хутор Беляевский, Краснодарский край; Катусвина Кривица-2 — у ст. Натухаевской под Новороссийском [Кореневский 2004; Шишов, Колтакова, Федоренко 2010].

Вопрос об этнической принадлежности племен создателей и носителей рассматриваемой культуры до сих пор остается предметом научных споров. Известнейшие исследователи высказывали мысль о древнеадыгской основе майкопской культуры. «На основании тщательного анализа археологических памятников, данных этнографии и языкознания можно предположить, писал Е.И. Крупнов, что древние культуры края являлись материальным отражением того сложного состава местного этнического субстрата, который и являлся глубокой основой для будущего формирования адыго-черкесо-кабардинского массива Кавказа» [Крупнов].

Древнейшей на Северном Кавказе в XII–IV вв. до н.э. является кобанская культура, которая стала известна после открытия в 1869 г. Кобанского погребения, получившее наименование от осетинского селения Верхний Кобан. Дальнейшие археологические находки очерчивают территорию распространения кобанской культуры на довольно обширной территории высокогорий, предгорий и равнин Центрального Кавказа. Кобанские древности частично отмечены и на Западном Кавказе.

Кобанская эпоха характеризуется дальнейшим экономическим развитием северокавказского населения. В вопросе об этнической принадлежности носителей кобанской культуры называют далеких предков карачаевцев и балкарцев. Кобанцы достигли высокой степени мастерства в изготовлении и обработке изделий из бронзы. На рубеже VII–VI вв. до н.э. они начали производство железных орудий. Изделия их были настолько совершенны и великолепны, что, уже в первые годы открытия памятников кобанской культуры, они попали в крупнейшие музеи **России и Европы**. Это и бронзовые топоры с двойным изгибом, богато орнаментированные чеканкой и гравировкой с изображением оленей, волков, змей, солнечных лучей, это и кинжалы с прекрасной отделкой, а также всевозможные предметы домашнего быта. В то же время продолжало развиваться земледелие и скотоводство.

Наряду со сравнительно высоким уровнем социально-экономического развития, кобанская эпоха ознаменовалась и формированием древнего пласта знаменитого нартского эпоса (сказаний о чудобогатырях Нартах в их борьбе с чудовищами Эмегенами). К этому же периоду восходит общий для народов Северо-Западного Кавказа языческий пантеон, элементы которого сохранились до позднейшего времени: балкарцы, карачаевцы, осетины, сваны, абхазцы почитали божество Апсаты (Афсати); карачаевцы, балкарцы и адыги — божество Шыбыла (Шиблэ).

Исследователи отмечают общности героического нартского эпоса, некоторые северокавказские народы еще со времен кобанской эпохи (а возможно и с более раннего времени) сохраняют общие культурные традиции. На протяжении столетий носители кобанской культуры не жили изолированно, а соприкасались, взаимодействовали и переживали процессы взаимовлияния и смешения с другими этносами. Так, на землях кобанцев — у современных аулов Карт-Джурт, Учкулан, Теберда, Сары-Гюз, Индыш и других местах обнаружено большое скопление предметов труда, быта, оружия, типичных для киммерийцев, степного народа, известного по ряду письменных источников. Такое скопление киммерийских находок на территории Карачаево-Черкесии и других районах Центрального Кавказа свидетельствуют об интенсивном проникновении степных элементов в местную среду. В свою очередь на степных просторах Предкавказья, Подонья, Крыма, Украины, Приволжья и даже Прикамья археологами найдены виды оружия и украшения кобанского производства. Кроме того, кобанцы участвовали во всех переднеазиатских и закавказских походах степных племен. Это положение учеными высказывалось неоднократно и в 1988 году было подтверждено обнаружением (в местечке Клинь-Яр, что под Кисловодском) воинского снаряжения степного типа и, в том числе, бронзового ассирийского шлема (VIII–VII вв. до н. э.).

Таким образом, кобанская культура (как более архаичная) легла на Северном Кавказе в основу скифской, т. к. археологическая культура, создавшаяся и развивавшаяся на северном и южном склонах Центрального Кавказа (Кобан, Тли) во второй половине II и в I тысячелетии до н. э., принадлежит тем индоиранским племенам, которые обосновались на Центральном Кавказе после передвижения основной их массы в Переднюю Азию. Передавая на протяжении тысячелетий из поколения в поколение свою культурную традицию, духовно-творческие достижения, они обогащали древнекавказскую цивилизацию яркими, самобытными памятниками материальной и духовной культуры.

На Северо-Западном Кавказе и Прикубанье (VIII–VII вв. до н. э.) основным населением на всем протяжении раннежелезного века яв-

лялись меоты и племена Черноморского побережья Кавказа, объединяющие ряд небольших родственных племен — синды, зихи, псессы, дандарии, досхи, тореаты, абидиакены, арреахи, ахеи, мосхи, ситтакены, тарпеты, фатеи. В летописях Древней Греции и Древнего Рима все эти племена собирательно именуются меотами. Впервые они упоминаются в античных источниках, относящихся к VI в. до н. э. Большинство кавказоведов относят меотов к кавказским племенам. На основании анализа местных языков, топонимики Северо-Западного Кавказа ряд исследователей обосновывают принадлежность древнего меотского населения к адыго-кабардинскому этническому массиву, что согласуется и с археологическими памятниками, свидетельствующими о глубокой самобытности сложения и развития меотской культуры и ее связи с последующими культурами средневековых адыгов.

Античные авторы помещают меотов по восточному побережью Азовского моря, в нижнем и среднем течении р. Кубани. На основании археологических исследований территория, занятая меотами, очерчивается в следующих границах: на западе — Азовское море, на юго-востоке — Черное море. Южная граница шла по северному склону Кавказского хребта; на севере, в степной части, меоты граничили со скифами и савроматами, на востоке же граница расселения меотских племен доходила до Ставропольского плато.

Основным занятием меотов были плужное земледелие и пастушеское скотоводство. Кроме них, одной из важных отраслей хозяйства меотов являлось рыболовство. Несмотря на преимущественно земледельческий характер экономики у меотов, у них довольно рано отмечается развитие ремесел и промыслов, обычных для данной эпохи.

В раннемеотское время в основе общественного строя у племен Прикубанья лежит родоплеменная организация, низшим социальным звеном которой является семья. С развитием производительных сил, торговли, войн происходит накопление богатств в руках отдельных семей, дальнейший рост имущественного неравенства, проникающего в среду и рядовых общинников. Основная часть местных племен Северо-Западного Кавказа пребывала на ступени «военной демократии» с присущим ей племенным делением, главенством вождей и наличием военной дружины вокруг них, противопоставляемой рядовым общинникам.

Меоты славились кузнечными, камнетесными, гончарными, сапожными, портными и ювелирными ремеслами. Представители каждого из них составляли родовое сословие, при этом было недопустимо, чтобы кто-то занимался не своим делом. Меоты имели свою систему религиозных культов и верований. Для их верований характерно обожествление сил природы, природных явле-

ний, представляющихся меотам в виде бога солнца света, огня, бога дождя, грозы, бога леса, бога моря и других богов. Этим богам меоты приносили жертвы, сопровождаемые сложными ритуальными действиями.

Состав меотского пантеона отличается большой сложностью и с трудом поддается всеобъемлющей классификации. Меотские боги могли олицетворять собою как природные и стихийные явления — боги неба, земли, солнца, огня, ветра, так и абстрактные понятия: гостеприимство, честность, верность традициям предков, верность клятве и т. д. Существовали так же боги — покровители представителей каждого ремесла.

Очень важны для меотов были культы почитания умерших родственников и погребальные обряды. Тело помещали в яму в скорченном положении. В могилу опускали предметы, которые могли бы понадобиться умершему в стране мертвых. Туда же опускали погребальные дары от родных и односельчан умершего — посуду, оружие, одежду, украшения. Над захоронением производили земляную насыпь — курган.

Главным богом меотов был бог солнца, огня, света и тепла. Эти явления меоты отождествляли между собой, обожествляя их, и считали источником жизни на Земле. Тело умершего они, как и народы майкопской, дольменной, северокавказской культур, посыпали красной краской — охрой, которая символизировала огонь.

Мечи, щиты, копья, сделанные меотскими мастерами, во много раз прочнее сарматских. Стрелы, пущенные из меотских луков, покрывали расстояние в несколько раз больше, чем стрелы кочевников. Но меоты не могли рассчитывать лишь на свое оружие перед бесчисленными полчищами кочевников. Нужны были еще средства военной дипломатии. Любому, пришедшему с миром, меоты с готовностью предоставляли пищу, кров, одаривали щедрыми подарками, оказывали всевозможные почести. Любой чужеземец почитался наравне, если не больше, чем местный житель. Любой, кто нуждался в убежище, мог на него рассчитывать. Если чужеземец имел враждебные намерения, то встречал воинственное сопротивление. Если враг превосходил числом и оружием меотов, а тот в свою очередь не смог оказать ему сразу сопротивление, он все равно должен сделать это позже. Мстить полагалось кровью за кровь, смертью за смерть, увечьем за увечье. За угнанного в рабство родственника меот мстил порабощением родственника неприятеля. Особо жестокая месть ждала того, кто осмелился бы осквернить главную святыню — память предков, их могилы, домашний очаг, его атрибуты. Виновный должен быть наказан смертью, его труп обезглавлен и сожжен. Если меот умирал, не успев совершить возмездие, это должны были сделать его родственники. Считали,

что меот не может войти в «царство мертвых», пока жив его враг. На всех без исключения его родных это накладывало особые обязательства, ведь благополучное вхождение умершего «в страну мертвых» было их самой главной задачей во время ритуала захоронения. Все эти традиции легли в основу традиционной культуры северокавказских этносов.

В VII в. до н. э., вступив в военное столкновение с северокавказскими племенами, в степях Предкавказья появились скифские кочевые племена. Отсюда они совершали свои знаменитые походы в Переднюю Азию, которые вывели скифов на авансцену мировой истории и дали мощный толчок их социальному и культурному развитию. Военные маршруты скифов пролегали по северокавказским и закавказским землям. Пользуясь перевальными дорогами, скифы очень скоро освоили обе стороны Кавказского хребта. Под влиянием широких контактов с кавказскими и переднеазиатскими народами окончательно сложились самобытные черты скифской классической культуры.

После вторжения Скифов на Северный Кавказ, в кобанской культуре появляется еще больше степных элементов. Влияние скифов на автохтонов, было столь значительным, что после VII в. эта культура получила название позднекобанской. Скифы привнесли в этот регион богатую культуру, представленную поселениями, городищами и курганами. **Геродот (484–425 вв. до н. э.)**, описывая погребальный обряд скифов, отмечал: «Когда умирал вождь, то убивали его дружинников и жен, а также целые табуны лошадей. В погребение клали массу золотых и серебряных вещей, бронзовые изделия, сосуды и прочее. Над захоронением насыпался большой курган» [Геродот]. Описанию Геродота точно соответствуют подкурганные захоронения, исследованные на Северном Кавказе, в том числе и в Карачаево-Черкесии (на южной окраине селения Дружба). В центре кургана VI в. до н. э. была обнаружена каменная гробница с погребением мужчины с конем.

Памятники скифского времени найдены у селения Жако, Кызыл-Кала, в Домбае, в местности Уллу-Баганала (в Малокарачаевском районе) и в других местах. О пребывании скифов в регионе свидетельствуют и другие источники. Так, Плиний, автор «Естественной истории» писал, что скифы называли Кавказские горы «Кроуказ». Геродот передал скифскую легенду о том, как на землю скифов упали с неба золотые плуг, ярмо, секира и чаша. Прямая аналогия этой легенды обнаружена в астрологических воззрениях караевцев и балкарцев.

Уже в VII в. до н. э. началась активная интеграция. Приобретая политическое господство над местным населением, скифы оседали в среде носителей кобанской культуры. Ярким подтверждением тако-

го взаимодействия скифов и кобанцев считается Тлийский могильник. По-видимому, первоначально в горных районах оставались небольшие группы воинов, женившихся на представительницах местного населения.

Скифо-кобанский симбиоз развивался на основе прямой заинтересованности скифов в союзнике, который владел передовыми металлургическими технологиями и опытом горных коммуникаций. Археология подтверждает участие кобанцев в скифских походах.

Во многих древних захоронениях Кобанского и Тлийского могильников обнаружены материалы, относящиеся к скифской культуре. Это костяные и бронзовые наконечники ножен, на которых имеются изображения пантеры в характерном для скифов стиле, а также широко представлены железные секиры, ножи, предметы конской упряжки и т. д.

Позднее скифов сменяют племена савроматов (V в. до н. э.), сарматов (IV в. до н. э.). Из ираноязычных сарматских племен, занявших территорию скифов, постепенно выделились аорсы, сираки, роксоланы, аланы.

В самом конце кобанской эпохи — в IV в. до н. э. на Северном Кавказе появляется военно-политический союз сарматский племен, населявших донские степи. В культурном отношении они были близки скифам. Одному из позднесарматских племен в последующем пришлось сыграть важную роль в формировании карачаевцев аланские племена [http://www.dombayinfo.ru/karachay/about_karachay2].

Таким образом, на территории Центрального Кавказа в течение тысячелетий всегда оставались группы ирано-язычного населения. Это также подтверждают сведения Страбона (63 г. до н. э. — 23 г. н. э.): «На Иберийской равнине обитает население, более склонное к земледелию и миру, которое одевается на армянский и мидийский лад; горную страну, напротив, занимают простолюдины и воины, живущие по обычаям скифов и сарматов, соседями и родственниками которых они являются; однако они занимаются и земледелием.

В свое время А.И. Болтунова высказала мнение, что под упомянутыми Страбоном скифами и сарматами «следует понимать северокавказские племена, составляющие основную массу населения Внутренней Картли до освоения ее иберами» [Болтунова].

Во II тыс. до н. э. на Северном Кавказе и в Причерноморье распространилась *дольменная* культура, которая зародилась еще в период ранней бронзы и древнейшие из ее сооружений не уступают по возрасту египетским пирамидам. Они представляли собой монументальные подкуранные постройки, сложенные из четырех вертикально установленных каменных плит и накрытые пятой плитой, т. е. напоминали каменные ящики и использовались как погребаль-

ные сооружения. Похожие на каменные ящики сооружения высекались в скальном грунте в горах. В ранних погребениях находились 1–3 умерших в скорченных положениях на спине, в более поздних — массовые захоронения в сидячей позе.

Французский академик Петр Симон Паллас, открывший в 1794 году дольменную культуру на Кавказе, предположил, что строителями дольменов были средневековые черкесы, но эта теория впоследствии подверглась объективной критике и была опровергнута. Большинство исследователей считают, что дольмены служили в качестве сакральных сооружений. Племена дольменной культуры занимались не только земледелием и скотоводством, но и были связаны с морским промыслом, однако разнообразной керамики у них не было (гончарного круга они не знали). Высокая культура строителей дольменов подтверждается и многочисленными находками изделий из камня и металла.

Дольменная и майкопская культуры принадлежат далеким предкам абхазо-адыгских народов. Исследователям удалось проследить взаимосвязь некоторых форм материальной и духовной культуры древних «майкопчан» и дольменного населения с аналогичными формами культуры адыгов и абхазов нового времени: культ камня, культ солнца, культ быка, преемственность в инвентаре (например, вилообразные орудия, каменные оселки-подвески, упоминаемые и в Нартском эпосе), погребальных обычаях, сходства краниологических серий древнего и современного населения.

Во II в. до н. э. сарматы проникают на правобережье реки Кубань в среду оседлого земледельческого меотского населения.

С VIII-I тысячелетия до нашей эры начинается период активной греческой колонизации региона. В Северном Причерноморье, на Дону и прибрежных территориях Азовского моря были основаны греческие поселения: Танаис, Горгиппия, Пантикапей, Фанагория и др. В IV веке до н. э. многие меотские племена Приазовья были подчинены Боспорскому царству.

Племена, обитавшие на территории Ичкерии и Дагестана, являлись также коренным местным населением и были носителями восточнокавказских языков. Переживание в их культуре древних элементов, присущих местным культурам середины II — начала I тысячелетия до н. э., дает основание считать эти племена прямыми потомками носителей каякентско-хорочоевской культуры Северо-Восточного Кавказа, названной по названию двух крупных могильников того времени, — у сел Каякент (Дагестан) и Хорочой (Чечня).

Племена каякентско-хорочоевской культуры жили уже небольшими парными семьями, хотя родовые связи сохранялись. Об этом мы можем судить по одиночным и парным погребениям, которые, однако, делались на специальных родовых кладбищах.

Основными занятиями этих племен были земледелие и скотоводство, причем в отдельную отрасль выделилось коневодство. Для передвижения использовались легкие повозки, позже — боевые колесницы. Техника обработки металла была достаточно высокой, включая штамповку, чеканку, гравировку, литье по восковой модели и др. В их среде возникали и новые, несвойственные соседним культурам элементы: прямоугольные поясные пряжки со своеобразной, иногда ажурной орнаментацией, височные кольца с разомкнутыми и расходящимися концами, что может свидетельствовать о наличии этнокультурных связей между оседлыми земледельческо-скотоводческими племенами данного ареала. В отличие от медных изделий керамика стала однообразной, состоящей только из трех типов горшков.

Соседями всех северокавказских аборигенов в VI–IV вв. до н. э. оставались скифы и савроматы. Взаимные культурные связи скифов, савроматов и кавказцев были постоянными и плодотворными.

Центр формирования северокавказской культуры (II тыс. до н. э.) находился в Закубанье. Большое влияние на нее оказали предшествовавшие майкопская и куро-аракская культуры, представленная в IV — начале III тысячелетия до н. э. на территории Закавказья и прилегающих областей Ближнего Востока (Армения и северный Иран), которая зародилась в Передней Азии, а затем распространилась на Кавказ. Важное место в общем ряду памятников Кура-Аракской культуры занимают раннебронзовые поселения и погребальные сооружения Дагестана и Чечено-Ингушетии, исследования которых свидетельствуют о распространении куро-аракской культуры далеко на север и северо-восток. Если памятники Дагестана представляют собой локальный вариант Кура-Аракской культуры, то памятники Чечено-Ингушетии, в частности поселение Луговое, имеют синкретический характер. С одной стороны, им присущи черты Кура-Аракской культуры, а с другой — признаки, характерные для майкопской культуры.

Носители культуры обитали в укрепленных поселках со стенами из сырцового кирпича. Дома в плане имели круглую форму, оборудованы особыми глиняными очагами. В центре поселений располагались ямы для хранения зерна. В основе хозяйства северокавказцев было скотоводство. Широко культивировался как мелкий, так и крупный рогатый скот. Особое приоритетное место принадлежало лошади. Животноводство носило отгонный характер. Скот в летнее время выгоняли на высокогорные луга, а на зиму перегоняли на равнину. Так оформлялось, характерное для Кавказа, так называемое «яйлажное» (отгонное) скотоводство. Земледелие в хозяйстве северокавказцев в целом играло подсобную роль. Использовались в основном мягкие почвы речных долин и равнинные участки, которые

легко было обрабатывать каменной или медно-бронзовой мотыгой. Для уборки хлебных злаков применялись деревянные или костяные серпы с лезвиями из кремневых пластинок, реже — бронзовые серпы. Весь инвентарь практически майкопский. У племен северокавказской культуры получили дальнейшее развитие металлургия, металлообработка и керамическое производство. Характерной чертой материальной культурой этого времени являются добыча и обработка цветных металлов (богатство изящных металлических изделий, боевые и ритуальные топоры и булавы). Северокавказцы отливали бронзовые орудия труда, оружие и украшения. Широко использовалась проковка предметов, после их отливки. Главным металлургическим центром всего Северного Кавказа являлись верховья Кубани и Большого Зеленчука.

Керамика лепная, чернолощенная с розовой подкладкой и краснолощенная, орнамент рельефный. В инвентаре выделяются кремневые вкладыши серпов, каменные топоры и зернотерки, бронзовые орудия и украшения. Захоронения (в т. ч. под курганами) совершались в ямах и каменных ящиках (костяки скорчены на боку).

Погребальные сооружения на территории Лугового поселения в планировке и устройстве во многом напоминают захоронения, характерные для куро-аракской культуры (грунтовые конструкции, способ захоронения на спине, в вытянутом положении); сам факт захоронения на территории поселения восходит к традициям неолитических и энеолитических племен Передней Азии и Закавказья. По типам погребальных сооружений, структуре насыпи укрепления в виде каменных колец — кромлехов; деталям погребального обряда, южной ориентировки, сильной скорченности и утробным положением, окрашенностью костей краской охра северокавказская культура является преемницей майкопской. Обычай посыпания покойника охрой сближает захоронения на Луговом поселении с погребениями майкопской культуры. Ей свойственен обряд захоронений в каменных ящиках (курганы у г. Усть-Джегута, у х. Дружба, аула Адыге-Хабль).

Она охватывает обширную территорию. На западе ее граница соприкасалась с зоной распространения Дольменной культуры Прикубанья, а на востоке проходила к предгорьям Дагестана, т. е. представлена подкурганскими погребениями от р. Терек до р. Лабы. Существенное влияние на северокавказскую культуру оказали «катакомбники» (грунт склеп с ведущим к нему дромосом — коридор). Их памятники (XVI–XIV вв. до н. э.) были найдены у г. Усть-Джегута, у с. Холоднородниковское, ст. Суворовской, Былым (Балкария). Часть предков карачаево-балкарцев смешалась с ними, часть вынуждена была отступить в горы.

Эта культура формировалась племенами, заселявшими несколько локальных регионов — Кубань, Ставрополье, Кабардино-

Балкарию, Северную Осетию и Чечню. Вероятно, населявшие эти районы племена имели этническое и культурное единство и в антропологическом отношении являются предками современных горцев. Кроме того, все они имели тесные связи с племенами катакомбной культуры, являясь для них главными поставщиками металла. В преддверии эпохи раннего железа, в Приэльбрусье и на Центральном Кавказе история развивалась более спокойно. Пришельцы-степняки полностью растворялись в среде аборигенов, о чем красноречиво говорят памятники материальной культуры рубежа и первых веков 1 тыс. до н. э. В одной из работ В. И. Марковин отмечал, что «со II тыс. до н. э., несмотря на довольно ощутимое влияние скифской культуры, сарматское и даже греческое воздействие, и до самого последнего времени на территории Западного Кавказа (по археологическим материалам) не ощущается существенной смены населения» [Марковин].

В первом тысячелетии до нашей эры происходят процессы оказавшие огромное влияние на этно-, социо-, и культурогенез региона, это греческая колонизация Северного Причерноморья и вторжение кочевых племен киммерийцев, скифов, сарматов, меотов и т. д. Северо-Западный Кавказ и Азово-Прикубанская территория были главным плацдармом для походов киммерийцев в Закавказье и Малую Азию. Скифские племена, вытеснив киммерийцев в Малую Азию в начале I тыс. до н. э., занимали обширную степную территорию между Доном и Дунаем. Обладая развитой, самобытной культурой скифы оказали существенное влияние на культуру соседних народов Северного Кавказа, Дона, и Прикубанья. На протяжении нескольких столетий скифы вели захватнические войны на территории Малой и Передней Азии, осуществляя при этом активные политические, экономические и культурные контакты [там же].

В конце II — начале I тыс. до н. э. господствующим типом хозяйства становится земледелие и отгонное скотоводство, обусловленное вертикальной зональностью региона. В предгорьях развивается придомный тип скотоводства, пашенное земледелие, в предкавказских степях развивается кочевое скотоводство.

В конце I тыс. до н. э. из Северного Прикаспия в предкавказские степи до предгорий продвигаются ираноязычные кочевники — сарматы.

В начале I тыс. н. э. складываются четыре этнокультурные области: Закубанская, Центрально-Кавказская, Дагестанская и Предкавказская, со своими доминирующими этническими группами. На территории левобережья Кубани проживали предки адыгских народов.

С начала I тыс. н. э. упоминаются аланы Подонья и Кавказа. Алания упоминается как территория равнин к востоку от Прикуба-

нья с характерными чертами военной демократии. В Центральной части Кавказа от верховьев Кубани доминировали аланская культура (в бассейне верхних притоков Кубани и предгорно-плоскостных районах бассейна реки Терек) и культура автохтонных племен горной зоны. Предкавказская область в степной зоне к северу от Кубани, в среднем течении Терека до низовьев реки Сулак была зоной военно-политического господства тюркских племен.

В 70-е гг. IV века н. э. началось массовое вторжение гуннов на Кавказ, в первую очередь на земли кочевых аланских племен. Вплоть до VII века племена гуннов играли важную роль в социально-политической истории региона.

Усиление в конце VI века адыгского племени зихов привело к овладению ими побережья Чёрного моря южнее Таманского полуострова и консолидации местных племен вокруг зихов. Рядом с Зихским племенным союзом возникают Касожский (одно из объединений адыгов) на севере и Абазгский (Абхазский) на юге. Центральная часть Северного Кавказа занималась аланскими и вайнахскими племенами. В этот период происходит увеличение плотности населения степных и предгорных районов.

В VI веке в Северо-Восточном Причерноморье и Приазовье упорочились позиции Византии. Значительная часть зихов и западная группа алан в верховьях Кубани и Пятигорья придерживались византийской ориентации, восточные аланы бассейна Терека — грузинской. Господство Византии в этом регионе сохранялось до конца VII в. В раннем Средневековье, особенно в причерноморских районах, начало распространяться христианство, в VI веке — у алан и зихов.

В VII веке на Кубань переселилась группа тюркоязычных волжских болгар. В VIII веке контроль над степным Кавказом установил Хазарский каганат.

Исследуя этническую историю Северного Кавказа первого тысячелетия нашей эры, А.В. Гадло обосновывает собственную концепцию этногенеза региона. Исследователь выявляет социокультурные детерминанты возникновения ряда государственных образований в регионе, консолидации этнических и социогенетических процессов.

По мнению ученого уже в IV–V веках явно проступает «тенденция к интеграции передвинувшихся в Предкавказье новых кочевых групп с родо-племенными общностями, заселявшими его просторы на протяжении предшествующих столетий» [Гадло: 211]. Вторая половина VII века характеризуется усилившейся тенденцией к «объединению всех групп, обитавших в зоне степи в рамках одного политического образования Оногуро-Булгарского союза» [Гадло: 212].

Исследователь подчеркивает, что огромное воздействие на регион Северного Кавказа оказало образование Хазарского кагана-

та во второй половине VII века. Оно стало естественным следствием всего предшествующего социально-экономического и этнополитического развития родоплеменных общностей северокавказского района. Ученый отмечает позитивную роль Хазарской империи, состоявшую в том, что она способствовала объединению народов, населявших горные и степные районы Кавказа, понуждая их к культурной, этнической и хозяйственной консолидации. Основой хозяйствования последующих объединений (Серир и Аланское царства), возникших на развалинах Хазарского государства стали стабильное и гораздо более развитое скотоводство и земледелие, «более однородный этнический состав и теснее связанная с основной массой населения политическая надстройка» [Гадло: 213]. В период средневековья на территории региона продолжают формироваться новые государства.

К концу I-го тысячелетия нашей эры на Северном Кавказе возникло аланское государство. К IV–VII векам относятся сведения о первых раннесредневековых государствах Нагорного Дагестана (Серир, Кумух, Кайтаг и др.). В IV–VI веках для защиты от нападений кочевников и горцев персы построили грандиозную 40-километровую систему оборонительных сооружений, расширенную арабами и сельджуками в VIII–XIII вв. и получившую название Горной стены. Центром её был Дербент — древнейший город Северо-Восточного Кавказа. Город с крепостью на его месте существовал ещё в скифский и албаносарматский период (III в. до н. э. — V в. н. э.). Начиная с середины VII века почти вся территория Южного Кавказа завоевана Арабским халифатом. Сформировались кавказские государства Абхазия, Кахети, Ширван, Грузинское государство.

Анализируя процесс греческой колонизации, А.В. Гадло обосновывает ее важнейшую роль и прогрессивное влияние не только на Северное Причерноморье, но и на весь кавказский регион. Укрепляя торгово-экономические связи, — отмечает А.В. Гадло, — эллинами транслировались не только принципы государственного устройства и социальной организации регуляции общества, но и система ценностных ориентаций и специфика образа жизни. Культурное влияние греков привело к интенсификации процессов инкультурации и инфильтрации коренного населения в эллинские полисы.

Каждая народность на Северном Кавказе, имея свой язык, делилась еще и по диалектным языковым признакам, число которых насчитывало от 80 до 130 [Волкова 1974]. Историческая наука располагает данными и о длительном нахождении здесь древнеславянского населения, появившегося по различным источникам еще в I–II вв. [Савельев, 2002] (по другим — появление славян относят VII–VIII вв.) [Потто 1912]. В.А. Потто указывал на существование на Кавказе древних хегатских и жанинских племен, которые еще в I веке по

сохранившимся преданиям занимали все разливы устьев Кубани и отличались от других черкесских племен независимостью, верой и языком [Потто, 1912]. Об этих же древних племенах писал Е.П. Савельев, отмечая, что «древние племена (I вв. н. э.) жанинцев исповедовали христианскую веру и говорили на славянском языке» [Савельев, 2002:40].

Л.Б. Заседателева говорит об аланах (асы, осы, ясы), адыгах-косогах как о первых северокавказских племенах, с которыми вошли в соприкосновение и поддерживали долгий исторический контакт восточные славяне в начале антского периода, а затем эпохи Киевской Руси и Тмутараканского княжества [Заседателева, 421]. «Нет никаких оснований утверждать, — отмечает Л.Б. Заседателева, — что в раннем средневековье эти связи почему-то нарушились: в Крыму и Северо-Западном Предкавказье старое аборигенное население (тавры), часть поздних скифов и сармато-аланы, адыгские племена северо-западного побережья Черного моря и Таманского полуострова, в среду которых добавились различные пришлые группы как с запада (готы, восточнославянские племена антов), так и с востока (гунны, авары, болгары, хазары и др.)» [Заседателева, 121].

Таким образом, даже далеко не полный анализ древней истории этногенеза племен на Кавказе и юге России говорит нам о сложности реального исторического процесса эволюции этнических образований как результата расселения, колонизации, интеграции, ассимиляции и т. п. Различные источники подтверждают, что территории Ставрополя, Северного Кавказа и Причерноморья были местом активной миграции древних северокавказских и славянских племен. Очевидно, что отдельно взятый признак может стать модным и перекочевать к носителям соседней культуры, но если существует 5–10 признаков таких общих, то этническую принадлежность носителей данной археологической культуры можно определить с достаточной уверенностью.

Некоторый исторический обзор позволяет нам проследить культурную эволюцию северокавказских народов и динамику их развития через создаваемую ими культуру.

Таким образом, одним из главных компонентов становления северокавказской культурно-исторической общности явилась яркая и богатая майкопская культура. Формирование северокавказской культуры происходило в сложных условиях, вызванных воздействием степных культур севера, сопровождающееся прямым переселением ямных и катакомбных племен на Северный Кавказ. От племен северокавказской культуры уцелело достаточно много памятников: курганы в степях и предгорьях и грунтовые могильники в горах (наиболее известные — Бамутские курганы) и поселения (Асланбек-Шерипово в Чечне). Курганы и могильники беднее и примитивнее,

чем у майкопцев, и не прослеживают социальной дифференциации. Социальный строй северокавказцев — патриархат. Распространены были родовые погребения.

Основными занятиями северокавказских племен были пастушеское скотоводство и земледелие. Для верховой езды северокавказцы использовали лошадей. Уже в период раннего железного века племена, заселяющие территорию Северного Кавказа, осваивали добычу железа и изготовления различных предметов из этого металла. Одно из важнейших занятий — металлургия, сырьем для которой служили местные руды. Добыча меди происходила не только на поверхности, где имелись выходы руд, но и под землей. На р. Большой Зеленчук найдена шахта с горизонтальным стволом и вертикальными штольнями. К концу среднебронзовой эпохи широко распространились бронзовые серпы, заменившие прежние вкладышевые орудия.

О процессах этно-, социо-, и культурогенеза в регионе этого периода свидетельствуют не только археологические артефакты, но и письменные источники греческих и позднее римских авторов. Уровень материального и культурного развития этносов, заселяющих регион, характеризует появление и распространение новых (железных) орудий труда, способствующих более интенсивному и продуктивному земледелию, животноводству и развитию ремесел. Повышение уровня материального благосостояния продолжает углублять социальное расслоение общества, перераспределение общественной собственности приводит к выделению родовой аристократии, неуклонному разложению первобытнообщинного строя, переходу от родовых отношений к соседским, складыванию территориальных общин. В эпоху раннего железного века начинается процесс формирования классового общества и древних государственных образований на Северном Кавказе.

1.2. ПРИРОДНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ФЕНОМЕНУ И ПРОЦЕССАМ КУЛЬТУРЫ

Идея взаимосвязи культуры с природной средой была озвучена еще в глубокой древности. О влиянии окружающей среды на менталитет человека и его мировосприятие говорит один из древних текстов: «огонь, став речью, вошел в рот. Ветер, став дыханием, вошел в обе ноздри. Солнце, став зрением, вошло в оба глаза. Страны света, став слухом, вошли в оба уха. Трава и деревья, став волосами, вошли в кожу. Луна, став мыслью, вошла в сердце [Косов 2003]. Об этом же пишет Г. Гачев: «каждый народ видит мир особым образом. Зависит это от того участка мирового бы-

тия, который достался, доверен на жизнь каждому народу: от особого сочетания поверхностей — земли, воды, воздуха, огня, — которое отличалось и в составе человека (этническом и духовном), и в быту, и в слове» [Гачев 1999].

Однако взлет интереса к натуралистическому осмыслению социальных начал человека наблюдается в конце XIX века в рамках социальной антропологии и социологии. На рубеже XIX — XX вв. немецкие мыслители А. фон Гумбольдт и К. Риттер развивали идею тесной взаимосвязи человека и государства с природой [Косов 2008: 119]. А. фон Гумбольдт доказывал наличие взаимосвязи между природой и моралью человека, а К. Риттер утверждал, что «существование человека целиком связано с землей — тысячами цепких корней...» [там же].

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 внутримзыкальной 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.

Использование ретроспективного метода, принятого в начале XX века на вооружение этнографией и фольклористикой, позволяет двигаться от современных фактов и явлений, доступных проверке опытным путем, к реконструкции прошлого. Реконструируемые нами процессы и явления в процессе исторического анализа, сопоставления событий, различных гипотез по вопросу этногенеза гребенских казаков как наиболее раннего казачьего этнического сообщества на Кавказе, в основе которого положена автохтонная парадигма, позволяет нам реконструировать их картину мира, наиболее целостно запечатленную в их фольклорном сознании.

Историко-морфологический ракурс обуславливает более ограниченный, чем предполагает ареальное исследование, отбор описы-

ваемых 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.

С начала XX века в рамках этнологии развивалась школа, получившая в последствии название психологической антропологии Ф. Боаса. В его работах получила развитие концепция «поссибилизма», в которой природная среда рассматривалась как фундамент, на котором могут возникать и развиваться существенно различные в культурном отношении варианты этнических общностей [Boas 1896]. Своеобразным продолжением концепции Ф. Боаса явились труды Дж. Стюарда, который впервые начал рассматривать окружающую среду как «причинный механизм», и предлагал анализировать социально-культурные сложности как логическую цепочку, состоящую из следующих шагов: «определенное эколого-культурное ядро — уровни социально-культурной интеграции — культурный тип как продукт культурного ядра — мульти линейная эволюция» [Косов 2008: 120].

Идеи тесной взаимосвязи человека, государства с природной средой получили свое развитие и в теории диффузионизма, которая основывалась «на представлении о развитии культуры или различных ее элементов как о процессе распространения их из одного или нескольких определенных центров» [Лурье 14–15]. Его цель состояла в точном показе пространственного распространения культур или ее элементов, в выявлении областей происхождения, реконструкции путей перемещения элементов культуры и определения его временных рамок этого перемещения.

В рамках этой теории получили свое развитие и другие научные направления, среди которых — историко-географическое. Весь имеющийся материал полевых исследований систематизировался учеными таким образом, чтобы очевидными стали эпицентры возникновения культурных моделей (очаги этногенеза) и пути их распространения. Ученые теории диффузионизма Л. Фробениус, Ф. Гребнер, В. Шмидт, В. Копперс, Г. Элиот-Смит развивали идею тесной взаимосвязи человека, государства с природной средой, которая основывалась на представлении о развитии культуры или различных ее элементов как о процессе распространения их из одного или нескольких определенных центров. С.В. Лурье, обобщая теоретические выводы диффузионистов, выделила следующие тезисы: происхождение культурных элементов имеет географическую привязку, каждый из которых возник в конкретном регионе и оттуда распространялся по земному шару; главные факторы развития культуры связаны с заимствованием, переносом и смешением ее элементов; культура изменяется посредством перемещения ее эле-

ментов, затрагивая не только предметы материального быта, но и идеи, идеологии, мифологии и т.п.; каждый элемент культуры рассматривался как имеющий определенное географическое и этническое происхождение; каждая культура рассматривалась с точки зрения преобладания в ней самобытных или заимствованных культурных элементов [Лурье: 18].

В рамках этой теории получили свое развитие историко-географическое направление и теория культурных кругов.

Осознание роли природных факторов в формировании этнического сообщества было характерно и для российских ученых. Так, Л.И. Мечников основу всеобщего прогресса человечества видел в различных компонентах географической среды, определяя генезис человеческой истории, начиная с рек [Мечников 1995]. Об этом же писал С.М. Соловьев, выделяя два уровня природной детерминации исторического процесса [Соловьев 1992.]. В.О. Ключевский, размышляя об основных силах общежития, пришел к выводу, что необходимо различать две основные первичные силы, создающие и движущие совместную жизнь людей, называя при этом «человеческий дух и внешнюю ... физическую природу» [Ключевский 1987: 39]. В начале XX века русский философ Н.А. Бердяев, размышляя о русской духовности, давал свое определение культуры, отмечая, что «всякая культура есть культура духа» [Бердяев 1999: 167.]. Пытаясь осмыслить загадку русской души, он писал: «...необъятность русской земли, отсутствие границ и пределов выразилось в настроении русской души. Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта» [Бердяев 1999].

А.Л. Чижевский в труде «Физические факторы исторического процесса», опираясь на обширный статистический материал, доказал, что солнечная активность и силы внешней природы влияют на творческие способности и интеллект человека [Чижевский 1924]. П.Н. Савицкий, исходя из эволюционистических принципов, также отмечает особое значение эколого-географической среды, связывая ее со способами землепользования, с образом жизни тех или иных этносов и наций и с формами социальной организации и культуры [Савицкий 1997].

Теоретики концепции культурно-исторических типов, основанной на синтезе культурно-исторических типов и эволюционизма, Г.В. Вернадский, Л.П. Карсавин, П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой и др., отвергая европоцентрический подход, не допускали ценностной иерархии между культурами и отстаивали принципиальную равноценность всех культур.

Один из основателей евразийства Н.С. Трубецкой в своем труде «Наследие Чингисхана» отстаивал принцип равноценности и качес-

твенной несоизмеримости всех культур и народов [Трубецкой 2007]. Именно многообразии культур составляет центральную идею евразийства. По их мнению, в национальной культуре наиболее ярко выражается своеобразие культуры — его этническая и национальная психология, его обычаи и традиции, духовные потребности и предрасположения, эстетические вкусы и нравственные устремления.

В целом представители концепции культурно-исторических типов, отвергая саму возможность движения в одном направлении, отмечали многообразие культур и цивилизаций, или «их несводимость и замкнутость относительно друг друга» [Бичеев: 69]. Л.Н. Гумилев в своих научных трудах также определяет роль культуры, прежде всего, как средство осознания самобытности этноса [Гумилев 2002].

Природно-экологический подход к феномену и процессам культуры, постепенно возобладавший в идеологии евразийства, позволил его теоретикам осмыслить единство природы и культуры, учесть в типологии культур и специфику отношения к природе тех или иных социальных групп. Развивая концепцию локализации культуры в рамках территории как проблемы культурного ареала, исследованием ландшафтно-ориентированной парадигмы занимались представители постмодернистской философии Т. Адорно, В.А. Подорога. В трудах Л.Н. Гумилева «Хазария и Терек», «Хазария и Каспий» с позиции мультидисциплинарного подхода были обоснованы принципиально важнейшие теоретические выводы о взаимодействии и взаимообусловленности исторического развития этноса и культурного ландшафта, об исторической судьбе изучаемой народности, являющейся результатом его хозяйственной деятельности [Гумилев 1964], которая в свою очередь непосредственно связана с динамическим состоянием вмещающего ландшафта.

Взаимодействие культур как естественное и необходимое условие эволюционного развития и обогащения отмечают и современные исследователи. Так, С.Г. Кирдина, определяя специфику материально-технологической, социально-культурной среды, детерминирующей базовые институты и институциональную матрицу как совокупность этих институтов, отметила закономерности, складывающиеся на основе исторического опыта в результате приспособления населения к определенным внешним условиям [Кирдина 1993].

В процессе исследования различных механизмов приспособления культуры и внешней среды, наукой был выработан широкий спектр данных, полученных антропологией, интерпретированной в терминах адаптации. В этой связи для нас огромное значение приобретает работа И. Кохена, где адаптация понимается как процесс, посредством которого человек получает возможность продуктивно использовать для удовлетворения своих потребностей среду обитания. Этот подход, по сути, является теоретическим обоснованием теоре-

тического положения о взаимодействии человека, общества и среды, где вся культура народа, не только материальная, но и социальная и духовная, организуется и структурируется под влиянием стратегии его жизнедеятельности [Cohen 1968]. На основе этого Э.С. Маркарянв одной из работ трактует адаптацию как способность системы к самосохранению и способ «универсального адаптивно-адаптирующего воздействия на среду» [Маркарян 1982: 9]. И.И. Крупник высказал тезис, определяющий адаптацию как «отражение динамизма человеческой культуры», что позволяет, по его мнению, рассматривать «этнос, его культуру, производственную деятельность и осваиваемую природную среду в динамическом единстве» [Крупник 1989: 14–16], т. е. представить их в виде сложной развивающейся системы.

Таким образом, окружающая среда, общество и технология жизнеобеспечения рассматриваются учеными в качестве единой взаимосвязанной системы, и объектом изучения является не общество само по себе, а именно этот социально-природный комплекс, в котором культура, будучи, по словам М. Спиро, «наиболее важным адаптивным средством человека, является посредующим звеном между свойствами психобиологического организма человека и его социальным и физическим окружением» [Spiro 1987: 26].

Ю.М. Лотман в своих работах показывает, как, опираясь на семиотический метод исследования, можно проникнуть в «подсознание» культуры, в тот ее пласт, где личностная и творческая свобода ограничивается и направляется имманентными закономерностями знаково-поведения, присущими данной культуре [Лотман 1994, 2001].

Теоретико-методологическим обоснованием природно-экологического подхода к феномену и процессу культуры 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 [Трубецкой 1995];
- концепции пессимизма, диффузионизма, теории 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, которая всегда национально и личностно окрашена и фиксируется фольклором.

Обобщая проблематику культуuroгенеза в исторической ретроспективе, А.Ф. Григорьев отмечает, что «культурный процесс, в самом общем виде, представляется реализацией бытия культуры, системы культуры во времени, а люди, в процессе социокультурной деятельности организуя свои впечатления и знания, образуют различные этнические сообщества, которые, находясь в постоянном движении, изменении и развитии, конструируют свою особую, исторически обусловленную картину мира» [Григорьев 2012].

Исследуя феномен культуры, ученые едины в убеждении, что на любом этапе культуuroгенеза культура предполагает человеческую деятельность, одновременно осуществляя свои различные функции, в результате чего человек становится носителем культуры, а затем, в свою очередь, воздействуя на нее и обогащая ее, оказывается ее творцом, являясь одновременно и объектом и субъектом культуры. Резюмируя, А.Ф. Григорьев сформулировал научно-теоретические выводы, позволяющие интерпретировать феномен культуры в качестве базового компонента этнической картины мира:

1. Культура как философская категория, включающая в себя широчайший понятийный спектр, с помощью которой можно обозначать, описывать и изучать социальные функции людей и общества, в своем полном осмыслении рассматривается и понимается в системном взаимодействии: «среда — человек — культура — общество».
2. Культура, с одной стороны, — продукт, а с другой — детерминант систем человеческого социального взаимодействия; культура — это способ отбора культурных феноменов.
3. Человек, созидая культуру, саморазвивается, при этом данная деятельность контролируется и коррелируется общественным сознанием.
4. Окружающая среда, общество и технология жизнеобеспечения образуют единый социально-при-

родный комплекс, в котором культура является важным адаптивным средством человека и посредующим звеном между свойствами психобиологического организма человека и его социальным и физическим окружением.

5. Культура как продукт человеческой деятельности варьируется в различных исторических условиях, в зависимости от своей экологической ниши, природно-климатических условий и исторических обстоятельств.
6. Культура, существуя в границах социального пространства и времени, становится средством осознания самобытности и развития этносов, а природно-экологические условия и темпо-ритм течения социального времени рождают специфику мироощущения, определяют характер и тип культуры.
7. Если инновации принимаются социальной системой, то они в той или иной форме стереотипизируются и закрепляются культурной традицией, подобно тому, как прошедшие естественный отбор мутации их рекомбинации закрепляются в генетических программах биологических популяций.
8. Культура является основным механизмом, посредством которого человеческие коллективы адаптируются к окружающей среде и универсальным способом адаптивно-адаптирующего воздействия на среду, при этом адаптация есть отражение динамики человеческой культуры.
9. Культура порождается духовностью человека, где человек как социальный субъект является носителем, потребителем и создателем культурных ценностей; вырабатывая идеалы и системы ценностей, обогащающие цивилизацию, она выполняет по отношению к цивилизации моделирующую функцию; являясь не генетической памятью общества, она осуществляет трансляцию опыта предыдущих поколений будущим, являясь таким образом, «зеркалом» этнической картины мира и средством ее познания [Григорьев 2012].

1.3. КУЛЬТУРНОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО И ДИАЛОГ КУЛЬТУР НАРОДОВ РЕГИОНА

Проблемы генезиса традиционной культуры народов Ставрополья с разной степенью углубленности и с различных точек зрения освящены в трудах многих отечественных исследователей. Так, историко-культурное своеобразие Северного Кавказа и Ставрополья стало предметом научного изучения уже в конце XIX века, в трудах И.В. Бентковского, П.О. Бобровского, В. Броневского, А.Л. Зиссермана, А.А. Каспари, М. Краснова, А.И. Лаврова, Е. Маркова, А. Мельникова, Д.В. Раковича, А.И. Твалчрелидзе, Г.А. Ткачева, Ф.Ф. Торнау и др. И получило продолжение в XX веке в исследованиях НФ. Блохина, Н.Н. Великой, В.Л. Гаазова, А.В. Гадло, А.Ф. Григорьева, Л.Б. Заседательевой, Н.А. Охонько, Д.Я. Спиркина, Н.И. Стащука, Д.С. Ткаченко, Г.А. Ткачева, С.А. Чеменова и др.

Огромный фактический материал представлен в 12-ти томах «Актов Кавказской археологической комиссии». Большую научную ценность представляет исследование Г.Н. Прозрителева «Ставропольская губерния в историческом, хозяйственном и бытовом отношении» (1925). Анализируя культурное и социально-экономическое состояние Ставропольской губернии в конце XVIII начале XIX века, исследователь указывал на тесную связь хозяйственной жизни, с бытом населения. По мнению Г.Н. Прозрителева: «Эти две стороны жизни, взаимно действуют друг на друга, и всякое изменение в одной непременно отражается в другой» [Прозрителев 1925: 5].

Анализируя процессы заселения региона, исследователь выявляет и «неодинаковые условия жизни казаков и крестьян переселенцев, то есть отсутствие стандартизации хозяйственной деятельности». Так, в казачьей среде преобладал военно-промысловый хозяйственно-культурный тип, в среде крестьян — земледельческий. Но казаков от хозяйственной деятельности отвлекала военная служба и, учитывая их небольшую численность, она была достаточно тяжелой, в казачьих станицах «работы» ложились на плечи женщин, детей и стариков крестьяне же остающиеся в своих поселениях занимались хозяйством, «вследствие этого казачьи станицы сильно отставали от хозяйственных «мужичьих» сел» [Прозрителев 1925: 6].

Важнейшую причину, осложнявшую налаживание хозяйственной жизни переселенцев Г.Н. Прозрителев видит в «постоянных и зачастую жестоких набегах горцев». Так, для охраны от «хищников» селения окапывались рвом, с заходом солнца ворота, как в крепости запирались, выставлялась стража, выезд и въезд в поселение запрещался. На полевые работы крестьянин должен был брать с собой ружье и возвращаться назад до захода солнца, ночевать в поле было

опасно. Но и эти меры оказывались не всегда достаточными, так как хищники нападали не только в поле, но и на сами селения поджигали дома, убивали, грабили, брали в плен. Большой урон хозяйственной жизни переселенцев наносили соседствующие с ними калмыки, «которые подстерегали выехавших в поле работать и похищали скот. Калмыки не грабили людей и не нападали на жилье, но ловко грабили в пути, по дорогам, запоздалых сельчан, а при случае даже и среди белого дня» [Прозрителев 1925: 8].

Анализируя ситуацию, сложившуюся к концу первой трети XIX века в среде переселенцев, Г.Н. Прозрителев резюмирует: «все, что казалось легким на первых порах утратило свое значение», изменившиеся климатические условия (засуха продолжавшаяся в течение нескольких лет), недостаток питьевой воды, ее повсеместное плохое качество, болезни (лихорадка, частые эпидемии чумы и холеры), постоянные грабительские набеги кавказских соседей делали жизнь переселенцев чрезвычайно тяжелой. «В полное расстройство пришла хозяйственная жизнь в некоторых селах поселенцев, — отмечает исследователь, — и многие стали бросать свои места и уходить куда глаза глядят» [Прозрителев 1925: 11]. Сложившаяся тяжелая ситуация не остановила поток переселенцев и если в 1816 году насчитывалось около 44-х тысяч крестьян мужского пола, то к началу 40-х годов их численность возросла до 57 тысяч.

Анализируя динамику переселенческих процессов, исследователь отмечает, что в 70–80-х годах переселение продолжается, но приобретает новые качества. Появляется такой контингент как временные рабочие, которые постоянно и в большом количестве оседали на новых территориях. Оседая и закрепляясь на новом месте жительства, они способствовали созданию новой социальной прослойки, так называемого «рабочего элемента». В целом переселение крестьян из внутренних губерний России завершается к середине 90-х годов.

В статистическом исследовании И.В. Бентковского «Крепостная колонизация в бывшей Кавказской ныне Ставропольской губернии» (1873) выявлены историко-культурные детерминанты проведения земельной реформы в регионе. Исследователь подчеркивает, что появление «частного землевладения» является необходимым условием становления и развития процесса крепостной колонизации в регионе. Раздачу земель на Северном Кавказе в частную собственность И.В. Бентковский называет «делом глубоких политических соображений», которое имело своей целью любыми средствами закрепить эту территорию за Россией.

Обширные статистические данные, иллюстрирующие социокультурный контекст в регионе приведены и в других исследованиях И.В. Бентковского: «Ставропольская губерния: Список населенных

мест по сведениям» (1873), «Материалы для истории колонизации Северного Кавказа» (1882), «Статистическо-географический путеводитель по Ставропольской губернии». (1883).

В исследовании «Заселение Ставрополя в конце XVIII века и в первой половине XIX века» Н.И. Стащук указывает, что основу колонизационного потока составили государственные крестьяне, к которым относились так называемые экономические, дворцовые, одnodворцы и т. д. Исследователь приводит статистические данные, из которых следует, что большую часть (74 %) переселенцев составляли именно одnodворцы [Стащук 1952]. В исследовании дан анализ документальных источников показавший, что основными переселенцами на Ставрополье были государственные крестьяне из Воронежской, Орловской, Курской, Пезенской, Тамбовской, Черниговской, Киевской, Харьковской, Полтавской, Могилевской, Саратовской и других губерний России.

Исследователи военно-политической истории Северного Кавказа XVI–XIX веков Д.С. Ткаченко и Т.А. Колосовская отмечают, что процессы гражданской колонизации в регионе, существенно ускорились и за счет территориальных и административных преобразований.

Осмысление проблемы генезиса традиционной культуры народов Ставрополя, в русле становления просвещения и образования в регионе получило освещение в исследовании М. Краснова «Просветители Кавказа» (1913). Социокультурные функции просвещения, их адаптивные возможности в процессе социокультурной адаптации и социального взаимодействия были осознаны русским правительством с самого начала, с момента включения Северного Кавказа в сферу геополитических интересов России [Калантарян 2013].

М. Краснов отмечает: «Русское правительство при Елизавете Петровне, впервые решилось покорять кавказские племена не только оружием, но распространением христианства среди них и обучением их русской грамоте и языку» [Краснов: 8]. В процессе анализа статистических данных исследователь выявляет устойчивые тенденции в становлении образовательного пространства региона. Так, с 1764 года интенсифицируется процесс организации народных школ. С 1804 года (открытие в Ставрополе первого на Северном Кавказе приходского училища), началась и просветительская роль Ставрополя не только для всего Северного Кавказа, но и Закавказья.

М. Краснов обосновывает приоритетное значение русского языка как наиболее действенного средства социокультурной адаптации и коммуникации. На начальном этапе процесса социализации и инкультурации горских народов русский язык выступил как средство общесоциальной коммуникации «не только религия, — отмечает автор, — связывает инородцев с русскими: язык служит еще более сильным орудием при ассимиляции, духовном слиянии народов

в одно целое государственное тело» [Краснов: 14]. Исследователь выделяет и некий новый смысл, которым наделялся «язык» в региональном сообществе. Это не только русский язык для горских народов, но и горские языки для просвещения русских.

В результате, постепенно менялся вектор приоритетов в просвещении, обосновывались принципы национальной политики в региональном образовании. К середине XIX века проявились некоторые тенденции «регионализации образования». Назрела явственная необходимость давать образование выходцам из горских народов не только в кадетских корпусах крупных российских городов, но и на местах, например, в Ставропольской гимназии.

Автор исследования, акцентирует внимание на роли личности в региональном социокультурном пространстве, анализируя и оценивая важнейший вклад в дело образования и просвещения директора училищ Ставропольской губернии Я.М. Неверова, попечителя Кавказского учебного округа К.П. Яновского и др.

Так с деятельностью К.П. Яновского связано становление женского образования в регионе, ознаменовавшееся открытием в Ставрополе в 1849 году первого на Северном Кавказе женского учебного заведения, училища св. Александры.

Процессы социально-экономического и культурного развития получили осмысление в работах Д.С. Васильева, И.Л. Омельченко, С.А. Козлова и др.

Генезис традиционной культуры народов Ставрополья тесно связан и с процессами культурного строительства и становления культурного диалога между народами, населяющими регион.

Проблемы культурного строительства, становления культурного диалога в регионе нашли осмысление в исследованиях П.Г. Буткова, Н.Н. Великой, В.Б. Виноградова, Л.А. Воловой, В.В. Дегоева, П.И. Кабанова, В.В. Мельникова Э.А. Шеуджева и др. Данная проблема получила освещение в трудах Е.М. Белецкой, И.В. Бентковского, Н.Н. Великой, В.Б. Виноградова, Н.Г. Волковой, Л.Б. Заседательевой, А.В. Гадло, А.Ф. Григорьева, В.И. Денискина, В.М. Кабузана, М.А. Караулова, С.А. Козлова, Е.И. Крупнова, М.Ф. Куракеевой, Е.Н. Кушевой, А.Г. Масалова, И.Л. Омельченко, И.Д. Попко, В.А. Потто, Е.П. Савельева и др.

С первых лет существования советского государства, культурное строительство приобрело приоритетное значение, став основой для нового социального заказа, формирования новой культурной системы. Культурное строительство понималось как необходимый элемент социалистических преобразований во всех областях общественной жизни.

В исследовании «История культурной революции в СССР» П.И. Кабанов, выделяет универсальные признаки, характеризующие

культурную революцию как «общую закономерность социалистического строительства»:

- «Во-первых, культурную революцию следует рассматривать как часть вопроса о социалистической революции: она начинается сразу после завоевания политической власти пролетариатом». «Культурная революция органически входит в социалистическую революцию, пропитывает собой весь процесс социалистического и коммунистического строительства».
- «Во-вторых, трудовой народ был материально и духовно ограблен и потому не имел возможности создать свою культуру в завершенном виде в недрах капитализма».
- «В-третьих, решающей особенностью социалистической культурной революции является ее подлинно народный, демократический характер» [Кабанов 1971: 264].

Анализируя сущностные характеристики культурной революции А.Я. Флиер отмечает, что на ранних этапах становления советского государства культурная революция или культурное строительство отождествлялись с понятием культурная политика. Исследователь понимает культурную политику как: «направление политики государства, связанное с планированием, проектированием и обеспечением культурной жизни государства и общества» [Флиер 2000: 215].

Ученый выделяет государственные компетенции в области культурной политики:

- сохранение и накопление культурного наследия;
- развитие художественной жизни;
- популяризацию культурных ценностей (классического и народного искусства);
- культурное сотрудничество на различных уровнях и др.

Реализацию культурной политики государства осуществляют культурные институты. Институтами сохранения культурного наследия являются музеи, библиотеки, архивы; вопросы художественно-творческой деятельности — в ведении различных творческих объединений, художественных и кинематографических союзов, театров, филармоний; образование «художественного про-

филя» осуществляют высшие и средние специальные учебные заведения и т. д. [Флиер 2000].

С первых лет становления советской власти деятельность культурных институтов, была направлена на культурно-просветительскую работу, которая составляла неотъемлемую часть идеологической пропаганды в массах «по распространению культуры, формированию социалистического сознания трудящихся в условиях строительства социализма» [Кабанов 1971: 146].

Программа деятельности и задачи культурно-просветительских организаций были определены на различных общественно-политических мероприятиях. Это I Всероссийский съезд работников просвещения и социалистической культуры (июнь 1919 г.), II Совещание заведующих внешкольными подотделами губернских отделов народного образования (январь 1919 г.), Всероссийское совещание политпросветов губернских и уездных отделов народного образования (ноябрь 1920 г.) [Кабанов 1971].

Большое значение деятельности культурно-просветительских учреждений в «борьбе за построение социализма», неизменно подчеркивалась на VIII (1919 г.), XI (1922 г.), XII (1923 г.) партийных съездах, но и указывалось на необходимость расширения и углубления культурно-просветительской работы, и особенно в сельской местности,

Новый социальный заказ детерминировал порождение новых форм культурно-просветительской деятельности. В городе это организация народных клубов с различными самодеятельными кружками, народных театров, книжных магазинов, народных университетов культуры и т. д. В деревне — организация сельских клубов в которых проводились регулярные концерты, беседы, дискуссии, вечера, спортивные соревнования и т. д., народных университетов, красных уголков, изб-читален, хаток-делегаток, домов крестьянина и т. д.

Культурное строительство на Северном Кавказе теснейшим образом связано с вопросами государственного и национального самоопределения народов населяющих регион. Одной из предпосылок начала культурного строительства явилось признание политической независимости северокавказских народов и решение вопроса об их государственности.

Исследуя политические и экономические предпосылки культурного строительства в национальных областях Северного Кавказа в 1921–1925 годах, Э.А. Шеуджев указывает на важное значение, первых декретов Советской власти: «Обращение Совнаркома «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» (ноябрь 1917 г.); «Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа» (январь 1918 г.) положивших начало практическому решению задач национального строительства» [Шеуджев 1971: 26].

В 1920 году образовались Дагестанская и Горская (Терская) советские республики, представляющие собой многонациональные объединения. Так в состав Горской республики входили Балкарский, Ингушский, Кабардинский, Чеченский, Осетинский, Карачаевский административные округа. На учредительном съезде советов Горской советской республики, в апреле 1921 года были определены приоритетные задачи экономического и культурного строительства: создание промышленной базы; развитие образования и просвещения на национальных языках; формирование национальной интеллигенции [Шеуджев 1971].

Следующим этапом национального государственного строительства на Северном Кавказе стало образование автономных областей (Кабардино-Балкарская, Карачаево-Черкесская, Чеченская) выделенных в 1922 году из Горской республики. Из Кубано-Черноморской области выделилась Адыгейская автономия. «Создание на Северном Кавказе автономных областей имело важное значение для решения задач советского строительства. Впервые в истории горские народы получили политические права, обрели собственную государственность, сформировались социалистические нации. Это явилось необходимым условием успешного развития национальной экономики и культуры» [Шеуджев 1971:28].

Решение аграрного вопроса, переселение горских народов на «плоскости» способствовало их включению в активную политическую, экономическую и культурную жизнь: «Переселившейся бедноте оказывалась помощь в строительстве жилья, школ, культурно-просветительских учреждений» [Шеуджев 1971: 30].

Исследователь отмечает, что образование Северо-Кавказского края (1922 г.) в состав которого вошли ряд областей (Кубано-Черноморская, Ставропольская, Терская, Донская), республик (Горская, Дагестанская) и автономных областей (Чеченская, Кабардино-Балкарская, Адыгейская, Карачаево-Черкесская), стимулировало качественные изменения в социально-экономической и культурной жизни региона. Первый этап культурного строительства и становления межкультурного диалога начинается в 1920 году, с момента освобождения Северного Кавказа от белогвардейцев.

В исследовании «Ленин и культурная революция на Северном Кавказе» В.В. Мельников анализирует проблемы начального этапа культурного строительства. Ученый указывает на интенсивность и продуктивность этого процесса.

Так, к середине 1920 года в Дагестане открыто более 100 школ; в Адыгее школ насчитывалось более 30; в Донской области 1469 школ первой ступени, 109 — второй, 174 школы для взрослых; во Владикавказе открылся Горский педагогический институт — первый на Северном Кавказе.

Не менее активно в процесс культурного строительства включилось и Ставрополье, где массово открывались школы, ликпункты, библиотеки, клубы, читальни и т. д.

В целом, по сравнению с дооктябрьским периодом количество школ увеличилось в два, а количество учащихся в пять раз [Мельников 1971]. К 1927 году в Северо-Кавказском крае действовало: «1642 библиотеки, 1824 клуба и избы-читальни, 33 музея, 27 театров, 544 киноустановки, 10 вузов, 63 техникума, 5 рабфаков, в которых учились 25415 человек, 187 школ ФЗУ и профшкол, в которых обучалось 14151 человек» [Мельников 1971: 7].

В.В. Мельников выявляет важнейший фактор интенсификации культурного строительства в регионе — создание письменности на родном языке. Так, к 1924 году свою письменность имели все северокавказские народы.

Анализируя процесс культурного строительства на Северном Кавказе, исследователь указывает на большие успехи и на других его участках. Так, к середине 20-х годов, свою деятельность осуществляли более десятка объединений пролетарских писателей, насчитывавших свыше 300 человек. Среди которых — дагестанские (Г. Цадас, С. Стальский и др.); чеченские (С. Бадиев, А. Дудаев, А. Нажаев и др.); ингушские (Т. Беков, А. Озиев и др.); осетинские (А. Коцоев, Д. Кусов, Ц. Гадиев и др.); кабардино-балкарские (М. Афаунов, Х. Теунов, С. Кожаев и др.); карачаево-черкесские (Х. Абуков, А. Боташева, И. Каракотов и др.) писатели.

Деятельность писательских объединений стимулировала издание художественной литературы на родных языках горских народов. Таким образом, решалась одна из приоритетных задач культурного строительства в крае — развитие образования и просвещения на национальных языках и формирование национальной интеллигенции.

Основные задачи следующего этапа культурного строительства определил XV съезд ВКП (б):

- «увязать план культурного строительства с индустриализацией страны как неотъемлемую часть общего плана социалистического строительства в СССР;
- улучшить просветительную и культурную работу среди населения города и деревни» [Мельников 1971: 9].

За первую пятилетку в Северо-Кавказском крае была, в основном, ликвидирована неграмотность. В эту работу были вовлечены сотни тысяч человек. Наряду с обучением грамоте, шел процесс оснащения рабочих и крестьянских масс политическими, агрономическими, техническими знаниями. К 1931 году, пер-

выми в крае, неграмотность ликвидировали Кабардино-Балкария и Адыгея. К 1932 году большая часть районов края стала районами сплошной грамотности. Решение поставленной на XVI съезде ВКП (б) задачи о введении всеобщего обязательного начального, а затем семилетнего обучения, актуализировало проблему подготовки педагогических кадров. К 1930 году в Северо-Кавказском крае была создана сеть педагогических учебных заведений. Открыты более 40 педагогических техникумов, педагогических институтов в Краснодаре, Ставрополе, Ростове-на-Дону, Орджоникидзе и других городах. Подготовка учителей для национальных школ осуществлялась в Махач-Кале, Грозном, Пятигорске, Нальчике, Орджоникидзе. Уже в 1931–1932 учебном году почти 72% учителей в национальных районах края преподавали на родном языке. К середине 30-х годов более двух тысяч представителей национальных автономий получали высшее образование в вузах Северного Кавказа и других городов СССР.

К концу 30-х годов, в Северо-Кавказском крае значительно расширилась и сеть культурно-просветительских учреждений. Так, по сравнению с 1927 годом количество библиотек возросло с 537 до 6523; клубов и изб-читален с 657 до 7187; музеев с 13 до 46; театров с 5 до 56; киноустановок с 196 до 1897 [Мельников 1971].

Как и по всей стране, культурно-просветительские учреждения Северного Кавказа являлись активными участниками социалистического строительства и очагами культурной жизни. При клубах и избах читальнях «работали тысячи кружков художественной самодеятельности, агитбригад; проводились интересные вечера, встречи, конференции; десятки тысяч книгонош, которыми работали коммунисты, комсомольцы, учителя, распространяли книги» [Мельников 1971: 15]. При большинстве клубов были организованы драмкружки, оркестры народных инструментов, хоровые коллективы, в репертуар которых входили классические произведения и произведения советских писателей, драматургов, композиторов. Самодеятельное творчество развивалось и в национальных республиках края, так, уже к началу 30-х годов существовали десятки кружков художественной самодеятельности.

Некоторым результатом развития национального самодеятельного творчества явилась проведенная в 1931 году в Ростове-на-Дону «Олимпиада искусств горских народов». Она показала не только возросший исполнительский уровень самодеятельных артистов, но и высветила успехи культурного строительства в воспитании нового человека — продукта и потребителя социалистической культуры.

Культивирование в национальном самодеятельном искусстве самодеятельного театра послужило основой для интенсивного развития национальной литературы и национального театра. В 1934 году

открылся Чечено-Ингушский театр, в 1938 году Адыгейский, в 1935 Осетинский драматический театр и т.д. В репертуаре которых видное место занимали произведения национальных авторов: «Кровь» Э. Мальсагова, «Идущие к счастью» Ц. Гадиева, «Зарево» М. Дышекова, «На адыгейских плавнях» Ю. Кобрина, «Два поколения» С. Арсанова и др. В национальную литературу пришла молодая писательская интеллигенция: «в Адыгеи — И. Цей, Т. Керашев; в Кабарде — А. Хавпачев, Али Шогенцуков; в Карачае — И. Каракотов, А. Уртепов; в Осетии — Д. Мамсуров, Б. Боциев, Т. Епхийев, М. Камбердиев; в Ингушетии — А.-Г. Гойгов, Т. Беков, А. Озиев, И. Базоркин; в Чечне — С. Бадурев, М. Мамакаев; в Балкарии — С. Шахмурзаев, Б. Гуртуев, С. Отаров и др.» [Мельников 1971: 16–17].

Результатом успешного решения приоритетных задач культурного строительства на Северном Кавказе явилось создание системы образования и просвещения на национальных языках и формирование национальной интеллигенции.

Таким образом, уже в середине 20-х годов были созданы условия для становления диалога культур народов региона.

Проблема диалога как основы человеческого бытия, заняла видное место в философской мысли XX века. Различные подходы к его пониманию нашли осмысление в отечественной и европейской науке.

Концепция диалога М. Бубера основана на понимании целостности человеческого бытия, необходимости установления диалога между миром и человеком, как единственной возможности не противостоять ему, а быть его неотъемлемой частью.

В «Философии» Л.П. Карсавин обосновывает принцип взаимодействия культур на основе «всеединства» и «триединства», формулирует концепцию «личностного характера бытия» отождествляя бытие личности с бытием в целом, что позволяет трактовать человечество, общество, культуру как субъект, личность, высшую индивидуальность.

Размышляя над проблемой бытия культуры, Карсавин выделяет ее стадийность: возникновение культуры в другой культуре, становление, самоидентификацию культуры, философ указывает на третью стадию как высшее проявление бытия культуры — взаимодействие с другими культурами и порождение новой культуры. По мысли ученого, в процессе взаимодействия культур осуществляется межкультурный диалог, успешность которого зависит от наличия общих ценностей, от готовности восприятия другой культуры [Карсавин 1993].

Свою концепцию М.М. Бахтин основывает на постулате — диалог является основой бытия. Бытие диалогично, вне диалога нет и бытия. Сознание диалогично, монологичное сознание умирает, за-

мкнувшись в себе. Личность, ученый понимал как самобытное смысловое пространство, которое может реализоваться только в совместном бытии «события» с другой личностью.

Культура, являясь субъектом творчества, выступает у Бахтина как результат взаимоотношения, «события» мира и человека. Подлинный диалог невозможен без глубокого понимания «внутренней природы общающихся». Используя «диалог» как универсальный метод исследования культуры, М.М. Бахтин выделяет внешний и внутренний диалог. Как один из основных типов диалогических отношений, внешний диалог происходит между культурами, результатом чего является взаимное обогащение. Внутренний диалог осуществляется в лоне одной культуры в процессе культурного взаимодействия входящих в нее локальных культур, результат диалога — духовное единение, осознанное приобщение к другой культуре. И в том и в другом типе диалога, обретение духовной общности подразумевает сохранение индивидуальных черт каждой культуры.

Диалог культур следует понимать как процесс «события» приобщения и взаимодействия субъектов диалога, на основе взаимобмена культурными ценностями, созидания духовной общности, при сохранении уникальных черт самобытности субъекта диалога.

Концепции диалога культур, принцип принятия другой культуры, при сохранении собственной культурной идентичности может служить основой для понимания сущности межкультурного диалога в современной России.

В исследовании «От диалога этнокультур к культуре диалога» Н.Н. Великая рассматривает диалог культур как один из факторов безопасности цивилизационного процесса. Отмечая при этом: «Современная культура может вступать в диалог только как целостное многообразие, характеризующееся единством смысла его завершенностью, определенностью. Для полноценной коммуникации в условиях современного межкультурного диалога необходимо соблюдение нескольких условий:

- наличие устоявшейся самооценки, т. е. факта выделения себя из других, акта самоидентификации;
- заинтересованности в общении;
- обратной связи;
- языка общения;
- общих ценностей.

Возникнув на почве прошлого, культура каждого народа сохраняет в себе его историческую память, предшествующий духовный опыт, самые высшие интеллектуальные и духовные достижения» [Великая 2001: 70]. «Феномен диалога между различными культурными традициями, — резюмирует исследователь, — это не

только способность, внешняя функция, но и основа существования и развития любой культуры» [Великая 2001: 71].

Анализируя процесс становления культурного диалога народов региона необходимо упомянуть характерные для национального и культурного строительства в СССР понятия «выравнивание национальных культур» и «расцвет национальных культур».

В исследовании Л.А. Воловой «Диалог культур: теория и реальность (на примере Северного Кавказа)» под выравниванием понимается: «развитие творческих сил и способностей всех без исключения этносов, выход культур ранее отсталых наций на уровень передовых» [Волова 2010: 139]. Понятие расцвета национальных культур характеризуется:

- «достижением более высокого уровня развития просвещения, науки и искусства, как наиболее полным и всесторонним развитием творческих сил и способностей всех народов, больших и малых;
- критическим освоением художественной практики прошлого нации и развитием таких прогрессивных особенностей национальной культуры, которые станут достоянием всех наций и народностей;
- укреплением интернациональной основы национальной культуры, способствующей регулированию элементов общечеловеческой культуры;
- все более полным раскрытием внутренних ресурсов и возможностей, заложенных в каждой культуре;
- постепенным отпадением отживших черт культуры, не соответствующих изменившимся условиям жизни народа, его интересам;
- постоянным обогащением этнической культуры наиболее ценным, необходимым для себя и других этносов» [Волова 2010: 138].

Автор исследования определяет процесс выравнивания национальных культур на Северном Кавказе, как закономерность, порожденную социалистической системой. Процесс выравнивания, выступает и как основа становления и действенный механизм развития культурного диалога народов региона. Результат этого процесса — создание системы образования и просвещения на национальных языках, формирование национальной интеллигенции. Национальные культуры северокавказских народов стали неотъемлемой частью культурного пространства региона.

В процессе выравнивания национальных культур народов Северного Кавказа были созданы условия для полноценной межкультурной коммуникации. Это культурная самоидентификация национальных культур, заинтересованность в общении, обретение общих ценностей, утверждение русского языка как языка межкультурной коммуникации и т. д. Особые успехи были достигнуты в области развития национальной литературы и национального театра. В становлении культурного диалога в музыкальном пространстве, профессиональном музыкальном творчестве, достижения оказались куда более скромными.

1.4. ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РОССИИ С НАРОДАМИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Проблемы взаимоотношений России и Северного Кавказа получили освещение в исследованиях многих ученых Г.В. Вернадского, Ф.Х. Гутнова, А.Х. Гутнова, В.В. Дегоева, Н.М. Карамзина, Е.Н. Кушевой, А.Л. Нарочницкого, В.П. Невской, А.И. Твалчрелидзе, Д.С. Ткаченко, Б.Б. Пиотровского, И.Д. Попко, В.А. Потто, Г.Н. Прозрителева, С.Г. Пушкарева, С.А. Чекменева, и др.

Н.М. Карамзин в своем фундаментальном труде «История государства Российского» указывал, что с самого начала своего существования Древняя Русь «превосходила обширностию» многие европейские государства [Карамзин 1989].

В исследовании «История России» Г.В. Вернадский выдвигает положение о том, что уже «в восьмом веке на нижнем Дону и в Приазовье были русские (асо-славянские) поселения. Возможно, также, что русские проникли и в Крым», тем самым опровергая устойчивое мнение ряда ученых о том, что на нижнем Дону и в Приазовье славянских поселений не было [Вернадский 1981].

Опираясь на первые русские летописи в которых выделяются три основные юго-восточные племена — вятичи, радимичи и северяне Вернадский указывает на то, что в XI веке северяне заселяли территорию средних и восточных притоков Днепра, рек Десна, Суда, Сейм, Псёл, что соответствует современным территориям Курской, Черниговской, Полтавской областей, радимичи заселяли территорию прилегающую к реке Сож, то есть «левобережную часть Могилевской области», вятичи обосновались в бассейнах рек Оки и Дон, охватывающую территорию центральных областей России Калужской, Рязанской, Тульской, Орловской.

Ученый полагает что: «в более ранний период земли этих трех племён простирались намного дальше на юго-восток, и племена бы-

ли вытеснены на север только в результате печенежских и куманских набегов» [Вернадский 1981: 211].

Г.В. Вернадский высказывает предположение о том, что уже в начале IX века славянские племена (северяне и радимичи) расселились на всей территории Донца и Десны, вятичи в бассейне Дона. «У нас нет сведений о названии асо-славянского племени, — продолжает автор, — которое заселяло в восьмом и девятом веках нижний Дон и Приазовье, но можно утверждать с большой степенью достоверности, что оно называлось русь или рось, поскольку в этом регионе в начале девятого века был основан Русский каганат» [Вернадский 1981: 213].

С.Г. Пушкирев в «Обзоре русской истории» подчеркивает, что наиболее опасными соседями Руси были кочевые азиатские народы, «которые почти непрерывным потоком вливались в южнорусские степи через урало-каспийские ворота народов» и оказывали сильнейшее воздействие на этногенетические и социокультурные процессы [Пушкирев 1993: 21].

Анализ проблемы взаимоотношений России и Северного Кавказа показал также, что на протяжении нескольких столетий Древняя Русь активно противоборствовала печенегам и половцам. В XI–XII веках Русь отражала набеги половцев, которые в течение более чем двух веков оказывали существенное влияние на расстановку политических сил в регионе, этнокультурные отношения Руси и кавказских государств. В период монгольского владычества Восточная Русь была надолго отделена от Западной Европы, но, не смотря на деструктивные процессы на территории региона не прерываются этнические контакты, складываются качественно новые условия для культурного взаимодействия проживающих в регионе этносов. Возникают новые государственные образования Ногайская Орда, Астраханское, Казанское, Крымское ханства [Калантарян 2013].

В исследовании В.В. Дегоева «Большая игра на Кавказе: история и современность» автор выявляет детерминанты вызревания новой геополитической ситуации на Северном Кавказе, отмечая, что после распада Золотой Орды к началу XVI века, геополитическую, экономическую и этническую и социокультурную ситуацию в регионе определяло соперничество трех крупных держав России, Ирана и Турции.

Ученый называет взаимодействие этих государств «силовым треугольником», внутри которого на протяжении нескольких веков решались судьбы народов Кавказа [Дегоев 2003: 356].

Е.Н. Кушева в исследовании «Народы Северного Кавказа и их связь с Россией (вторая половина XVI 30-е годы XVII века)» продолжает ту же мысль: «В международной обстановке, сложившейся в XVI веке на Востоке и на Кавказе, одной из важнейших сторон были

отношения между Ираном и Турцией», которые вели затяжные, кровопролитные войны на протяжении всего XVI века. Эти державы еще в XV веке заявили о своих притязаниях на Кавказ, начав борьбу в регионе [Кушева 1963: 370].

Ко времени политического сближения с Россией северокавказские этносы находились на разных стадиях строительства феодальных отношений, разных уровнях это-, социо-, и культурогенеза.

В силу своей территориальной близости пограничная с Россией Кабарда первой из черкесских владений испытала на себе резкое изменение российской политики на Кавказе. Тем более, что княжеские раздоры в Кабарде позволяли царским властям всегда находить повод для активного вмешательства в ее внутренние дела.

Одной из древнейших общностей на Северном Кавказе является адыгская, представляющая собой ряд близкородственных племен с общей культурой, языком и историей, зачастую воевавших между собой. Начиная с конца XV века, адыги оказываются втянутыми в сферы влияния трех мировых держав: Османской империи, Российского государства и Персии (Иран). Таким образом, адыги оказались не просто в сфере влияния трех мировых держав, но и ощутили на себе влияние трех самобытных мировых культур. Естественно эти факторы отразились на жизни адыгов, культурное давление «больших» соседей зачастую кардинально меняло жизнь народа. Адыгская этнополитическая общность четко делилась на две группы: западную и восточную. Адыги переносили много бед из-за практически ежегодных походов крымских царевичей в адыгские земли и тяжелого налога, который вынуждены были платить Крымскому ханству часть адыгских племен.

У адыгских князей требовали выдачи дани рабами. Такая форма дани приводила к социальному напряжению в адыгском обществе и часто являлась причиной восстаний. Важнейшим средством укрепления крымско-османского влияния среди западных адыгов было насильственное распространение ислама. Адыги в этот период оставались полуязычниками, среди которых были сильны христианские культы греческого толка.

Осознавая, что в одиночку с Османской империей и ее вассалом, Крымским ханством, им не справиться, адыги начали искать поддержки у Московского государства [Атласкиров А.Р., 2013, С 76].

В конце XVIII – начале XIX, после исчезновения Крымского ханства и ослабления Османской империи, влияние России на адыгов становится определяющим.

В 1762 году один из князей Джиляхстановых — Кургоко Канчокин обратился к российскому правительству с просьбой о покровительстве и позволении переселиться со своими подвластными в числе 40 дворов на левый берег Терека в урочище Моздок. Желание ка-

бардинского князя в Петербурге нашло понимание и поддержку. Под предлогом его защиты в урочище Моздок в 1763 году была заложена одноименная крепость [Атласкиров А.Р., 2013, с. 44]. Постройка Моздока создавала серьезную угрозу самому существованию кабардинского феодального общества. Участились побег из Кабарды в российские владения крепостных крестьян, которые, в случае принятия христианства, не возвращались бывшим владельцам. Вопрос о выдаче беглых холопов всегда был острой темой кабардино-русских отношений. Россия под предлогом защиты единоверцев оказывала покровительство беглецам из Кабарды, которые в целях приобретения свободы легко принимали крещение.

Начинается новый период в адыгской истории и Кабарда находится в сфере влияния Российской империи, которая играла существенную роль во внутренних делах кабардинцев. Фактически на протяжении целого столетия, наряду с избранным и признанным в самой Кабарде верховным князем, царь «жаловал» или «сажал» на кабардинский престол кого-либо из числа Идаровичей. Новому «правителю» Кабарды вручалась специальная, золотой печатью заверенная «жалованная грамота». Это часто приводило к междоусобицам, так как в Кабарде существовала своя система избрания верховного князя, когда его избирали в порядке очереди, руководствуясь принципами старшинства и кровного родства с родоначальником адыгских князей Иналом. Также появилось новое явление в адыгском обществе, как выезд князей и дворян на службу к русскому царю, с обязательным крещением приезжающих в Москву на службу.

Последствиями Кавказской войны явились полное вхождение адыгских земель в Российскую империю и установление царской администрации. Полное включение черкесских земель в XIX веке в социально-политическое пространство России привело к кардинальным переменам во всех сферах жизни адыгского общества — социальной, экономической культурной и политической.

Граница между Западной (Закубанской) и Восточной (Кабарда) Черкесией (во всем мире адыгов называли черкесами, тогда как сами себя называли — адыге) проходила от Эльбруса на север по Пятигорью до верховьев Кумы [Атласкиров А.Р., 2013, с. 98].

Таким образом, адыги сами того не желая, оказались втянутыми в противостояние двух держав и двух цивилизаций. Часть адыгских князей, ища свою выгоду и будучи не в силах сопротивляться, приняла сторону Крымского ханства. Подавляющее число адыгских князей боролось за независимость и искало поддержки у Московского государства. Выбор основной части адыгских князей в пользу России, был обусловлен политикой России в этом регионе. В отличие от осман и крымцев, пытавшихся огнем и мечом подчинить этот реги-

он, накладывая тяжелую дань рабами, Россия действовала более мягко, склоняя адыгов на свою сторону не силой оружия, а защитой адыгов от крымцев и приобщением их к собственной культуре.

Многие адыгские князья выезжали на службу в Россию и получали там хорошее образование. Также адыги, выезжавшие на службу в Россию впоследствии становились родоначальниками влиятельных дворянских фамилий, которые занимали ведущие роли в российской элите. Такими были дворянские роды Бековичей-Черкасских, Ахамашуковых-Черкасских, Егуповых-Черкасских и многие другие.

Российскому государству был очень важен союз с адыгами, так как они занимали важное стратегическое положение, служа форпостом на южных границах страны, помогая в защите от Османской империи и ее вассала — Крымского ханства. Но в XVIII веке ситуация поменялась. После реформ Петра I Российская империя совершила мощный прыжок в своем развитии и превратилась в одну из сильнейших стран Европы. В свою очередь, Османская империя в 1683 году после второй неудачной осады Вены надломилась и в последующие два столетия занималась только защитой своих владений, пока не исчезла вовсе. Эта ситуация напрямую отразилась на положении адыгов в регионе. Необходимость в адыгах как в союзниках отпала, так как Российское государство стало настолько сильным, что способно было самостоятельно справляться с Крымским ханством, которое в конце исчезло с политической карты мира, и сдерживать Османскую империю на Кавказе [Атласкиров А.Р., 2013, с. 54].

В течение почти четырех столетий адыгские земли были разделены на сферы влияния между двумя державами: Османской империей и Российским государством. Каждая из сторон пыталась привлечь адыгских князей на свою сторону угрозами, подарками, защитой и т. д. Часть адыгских князей роднилась с крымскими ханами и становилась на службу к Османскому императору, другая часть уходила на службу в Россию, впитывала ее культуру и проводила ее интересы среди адыгов. Такое деление закреплялось в международных договорах. Так, по условиям Ясского мирного договора на Кавказе, Кубань объявлялась границей между двумя империями. Таким образом, Западная Черкесия оказывалась в сфере влияния Османской империи, а Восточная Черкесия (Кабарда) входила в сферу влияния Российской империи.

Таким образом, исторические условия формирования адыгского этноса, живущего на Северном Кавказе, способствовали образованию трех ветвей: собственно адыгейцев — в Республике Адыгея, кабардинцев — в Кабардино-Балкарской Республике, черкесов — в Карачаево-Черкесской Республике. Самоназвание этих народов — адыге. Большинство исследователей придерживается теории ав-

тохтонного происхождения адыгских народов, т.е. адыги — исконные жители Северо-Западного Кавказа. С конца XV века адыги находились в сферах влияния Османской империи, Российского государства и Персии (Иран), что отразилось на самобытности традиционной культуры адыгейского народа. После Кавказской войны в XIX веке произошло полное включение адыгских земель в Российскую империю и установление царской власти. Каждая из этих цивилизаций оставила свой след в культуре адыгских народов.

Анализируя этническую и социокультурную ситуацию на Северном Кавказе в XVI–XVII веках, Е.Н. Кушева указывает на «пестроту и этническую неоднородность», на не одинаковый уровень экономического, социального и культурного развития народов населяющих регион. Тем не менее, автор отмечает тот факт, что именно в XVI веке произошли важнейшие исторические, политические, экономические, культурные события, которые определили дальнейшую судьбу народов Северного Кавказа и положили «начало процессу их присоединения к России» [Кушева 1963: 176].

В исследовании Ф.Х. Гутнова «Социумы Северного Кавказа в XV- XVII вв.», ученый анализирует процессы политического сближения северокавказских народов с Московским государством, и в целом разделяет точку зрения Е.Н. Кушевой, но аргументирует и собственный взгляд на политические, этнические и социокультурные процессы, происходящие в этот период в регионе.

Исследователь отмечает, что с конца XIV и на протяжении XV века, как результат монгольского нашествия русско-кавказские связи были чрезвычайно затруднены и фактически прерваны, восстановление этих связей оказалось достаточно сложным и длительным процессом.

По мнению Ф.Х. Гутнова ко времени политического сближения в русском и кавказском социумах шли разнонаправленные, по большей части деструктивные процессы. Так, если к началу XVI века практически завершился процесс централизации русского государства, то социумы Центрального и Северного Кавказа продвигались по пути децентрализации. А.Х. Гутнов указывает на то, что в горских обществах совмещаются генезис феодализма и процесс образования классового общества.

В исследовании Д.С. Ткаченко и Т.А. Колосовской «Военно-политическая история Северного Кавказа XVI–XIX вв.: факты, события, люди» анализируются результаты интенсификации консолидационных политических процессов России и Северного Кавказа. Их основой явились многочисленные посольства в Москву кавказских народов: «Так было положено начало российско-кавказским отношениям и изучению всех сторон политической жизни местных народов» [Ткаченко, Колосовская 2009: 12–13].

Анализ геополитической ситуации в регионе, позволил исследователям сделать вывод о том, что заключив в середине XVI века ряд военно-политических договоров с народами Северного Кавказа, Московское государство не только укрепило свое влияние в регионе, но оказалось невольно втянутым «в распутывание клубка сложных региональных противоречий. В такой сложной и нестабильной политической обстановке московское правительство для закрепления своих позиций в регионе пошло по пути строительства российских опорных баз» [Ткаченко, Колосовская 2009: 17].

В этой связи огромное значение в укреплении связей России и Северного Кавказа приобретает казачество. В конце 50 – начале 60-х гг. XX в. одной из важных тем историографии становится изучение русско-северокавказских связей [Калоев 61; Кушева 1963; Гриценко 65; Гриценко 1969; Гриценко 1975], и вновь зазвучала казачья составляющая проблемы: взаимоотношения горцев и первых русских поселенцев на Тереке. Исследователи обратили внимание на вопросы культуры и быта гребенских казаков, указывающие на межэтнические контакты. Все они рассматривались как результат длительных исторических взаимовлияний. В.А. Потто, И.Попко и другие исследователи, отмечая миролюбивый характер межнационального общения казаков и горцев, писали, что казаки не затрагивали политических и хозяйственных интересов горских народов, и при наличии **социально-классовой** общности создавались благоприятные условия для развития дружественных связей.



Глава 2.

КУЛЬТУРОГЕНЕЗ ГРЕБЕНСКОГО КАЗАЧЕСТВА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОМПЛЕКС ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ

2.1. ТЕРСКО-ГРЕБЕНСКОЕ КАЗАЧЕСТВО КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Административно с 1957 г. гребенские станицы включены в состав Чечено-Ингушской, а ныне Чеченской республики Российской Федерации. До начала XX в. здесь доминировало население, придерживающееся старообрядчества. Староверие гребенских казаков было не итогом раскола, а результатом сохранения верований и культов «дониконовского» христианства, поскольку они прибыли на Терек до раскола. Старообрядцы Терека и в начале XX в. продолжали считать себя хранителями древнерусских обычаев и порядков, верными сынами древнехристианской церкви.

Крупнейшим центром старообрядчества на Тереке была гребенская станица Червлённая, казаки которой длительное время не допускали поселения здесь православных «никониан». По мере переселения (бегства) в регион раскольников и расколоучителей из центра страны, со второй половины XVII в., у гребенцов сформировалось несколько старообрядческих толков, а с возникновением в 1846 г. Белокриницкой старообрядческой церкви большинство казаков-поповцев примкнуло к ней.

В современной литературе казачество определяется как культурно-этническая, сословно-территориальная, историко-культурная, социально-профессиональная, этносословная общность, этнографическая группа и т.п. Исследуя феномен гребенского казачества, А.Ф. Григорьев исходит из автохтонной парадигмы его зарождения. Подтверждая автохтонность зарождения, он называет казачество многокомпонентным социально-этническим феноменом, сформировавшимся в процессе взаимодействия различных племен на обшир-

ных территориях Северного Кавказа. Анализ литературы дает основание автору утверждать, что в процесс формирования гребенской общности были включены многие ираноязычные, тюркские, северокавказские и славянские группы населения. В результате многовековой ассимиляции была утверждена славянская этническая доминанта [Григорьев 2015б: 104]. 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 культуругенез гребенского казачества как социокультурный комплекс традиционной культуры, естественно воплотившийся в ритуально-обрядовых традициях, мифологических представлениях и песенном фольклоре [Григорьев 2012].

Чаще всего казачество называют субэтносом, ставшим со временем военно-служилым сословием, сохранившим этнокультурные особенности [Дулимов 1999: IV]. Под субэтносом, при всех различиях в определении, понимается часть этноса, занимающая компактную территорию, со сложившейся культурной и языковой спецификой и элементами общего этнического самосознания. Субэтнос отличается от этноса, внутри которого он возник, своими хозяйственными, бытовыми, культурными и другими особенностями [Великая 2001: 4–5].

Определяя внутреннюю специфику казачества, Е.И. Котикова замечает, что по своему онтологическому статусу это не просто культурно-историческая общность, а, прежде всего, этническое образование, поскольку оно связано с определенной территорией, на которой возникло и получило дальнейшее развитие, обладает традиционно сложившимися устоями осуществления власти, имеет отличительные особенности материальной и духовной культуры [Котикова 1998: 8].

Называя казачество уникальной этносоциальной общностью, Е.И. Дулимов выделяет четыре фактора, обусловивших эту общность:

- территориальное обособление и осознание донского региона как «своего» пространства;
- социальное обособление от основной массы великорусского населения;
- высокий уровень экстремальных условий жизни, следствием чего явилась необходимость постоянной совместной деятельности;
- признание окружающим населением и даже государствами особых качеств казачества (его своеобразная легитимация) [Дулимов 1999: VII].

Все это было характерно как для гребенцов, так и для других групп казачества — терцев, кубанцев, уральцев и др. Признание окружающим населением особых качеств казачества неоднократно фиксировалось как в фольклоре, так и в литературе соседних народов.

В исследовании «Терские казаки со стародавних времен: исторический очерк» И.Д. Попко анализирует процессы социокультурной консолидации в регионе, подчеркивая важнейшую роль появившихся укрепленных городков. Сунженский городок, построенный на Северном Кавказе в 1567 году, укрепленный городок Терки в 1588 году на Тереке и т. д., отмечая при этом, что появление данных образований существенно ускорило консолидационные процессы.

На протяжении XVII века, Терки продолжает оставаться центром политических, экономических и культурных связей России с Северным Кавказом, но значение его постепенно угасает. В силу объективных причин к концу столетия городок прекращает свое существование.

Укрепляя политическое влияние в регионе, русское правительство было заинтересовано в образовании казачьих сообществ.

Рассматривая казачество как субэтнос, т. е. часть этноса, занимающего компактную территорию со сложившейся культурной и языковой спецификой и элементами общего этнического самосознания, необходимо отметить и его отличия от этноса, внутри которого он возник.

Главным системообразующим и интегрирующим основанием социальной группы исследователи называют совместную деятельность, направленную на производство (воспроизводство) объектов материальной и духовной культуры, характеризующих способ существования общества в данный исторический период. Для казачества был характерен военно-промысловый хозяйственно-культурный тип (ХКТ) и способ обеспечения жизненными средствами в «вольный период» был связан с войной, охотой и рыбной ловлей. Не случайно социоэтнический стереотип, возникавший в результате восприятия слова «казак», заключался в образе вольного, удалого, отважного человека, добывающего средства существования на войне [*Великая* 2001: 6–7, 106–108].

2.2. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР ФЕНОМЕНА ТЕРСКО-ГРЕБЕНСКОГО КАЗАЧЕСТВА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ И СТАВРОПОЛЬЕ

Старейшей группой восточнославянского населения, ныне проживающего на Тереке, являются гребенцы. В области исследования истории гребенского казачества накоплена значительная научная база, представленная трудами историков дореволюционной России [Абаза 1891; Бентковский 1889; Караулов 1912; Максимов 1890; Попко 1880; Потто 1890; Ржевуский 1888; Савельев 1915, 1916; Ткачев 1911], а также работами современных авторов [Великая 2001; Виноградов 1973; Гадло 1994; Голованова 2001; Гордеев 1991; Григорьев 2012; Заседателяева 1974; Шенников 1987 и др.].

В историографии, посвященной гребенскому казачеству, выделяются три основные группы: дореволюционная, советская и современная. Для первой характерна, прежде всего, описательность. Но при анализе работ дореволюционных авторов мы исходили не из того, что они не осветили, да и не могли осветить, а из того, какой вклад исследователи внесли в решение тех или иных проблем.

Первыми исследователями казачества Терека были ученые-путешественники конца XVIII в. И.А. Гюльденштедт и П.С. Паллас [*Географические...* 1809; *Паллас* 1773], описавшие в основном хозяйственные занятия населения. То же можно сказать и о труде И. Равинского [*Равинский* 1809].

Вышедшая в 1843 г. работа А. Ригельмана (написана в 1778 г.) отразила впечатления автора о пребывании на Тереке [см. *Ригельман* 1992]. Она традиционно считается первым научным сочинением о терско-гребенском казачестве. В ней автор на основе бесед со старожилами и доступных документов попытался проследить историю заселения Терского левобережья гребенскими, терско-семейными и моздокскими казаками. По мнению А. Ригельмана, все они явились выходцами с Дона.

В пореформенный период в роли исследователей выступили военные и гражданские служащие, учителя, хорошо знакомые с жизнью и бытом гребенского казачества. Большую часть работ отличала краеведческая направленность. Они содержали сведения о конкретных населенных пунктах, пище, одежде, жилищах, обычаях, обрядах, проживавших в них казаках. В исторических трудах были сделаны попытки решить вопросы о времени и условиях появления гребенцов в регионе, особенностях управления, хозяйственных занятий, религиозных верований и др.

Наиболее значимой работой по истории гребенского казачества, на которую в дальнейшем ссылались и дореволюционные, и советские исследователи, было сочинение И.Д. Попко, насчитывающее более 500 страниц [*Попко* 1880]. Свою службу на Кавказе автор начинал рядовым казаком, дослужился до командира полка, затем был избран предводителем дворянства Ставропольской губернии, Терской и Кубанской областей.

И.Д. Попко принадлежит концепция происхождения гребенских казаков от червленоярцев, обосновавшихся при впадении Аргуна в Сунжу. Эта т.н. рязанская версия обсуждается и в современной историографии. И.Д. Попко обратил внимание и на роль новгородских ушкуйников в освоении Притеречья.

Автор проследил основные этапы развития Гребенского войска — от казачьей вольницы до подчинения его государством. «Наносами» с гор и других областей России исследователь объяснил особенности нравов, обычаев, обрядов, песен и говора гребенцов. В своей монографии из всех сфер духовной культуры казаков автор выделил религию. Ей он отвел главную роль в сохранении гребенцами «русской народности». По мнению И.Д. Попко, другого связующего начала, кроме вероисповедания, не было, поскольку очень многое казаки заимствовали у горцев. Согласно И.Д. Попко, следует различать такие понятия, как старообрядчество и раскол. Поскольку гребенцы поселились в Притеречье до церковной реформы XVII в., они раскола не знали. В отличие от позднейших авторов, описывающих местное старообрядчество, И.Д. Попко считал, что старообрядчество отрицало всякое движение вперед.

Работа И.Д. Попко ценна тем, что автор впервые попытался воссоздать целостную историческую картину одного из старейших казачьих войск, определить причины особенностей его культуры и развития.

Специальную работу гребенским казакам посвятил И. Бентковский [*Бентковский* 1887]. Он выступил с критикой выдвинутого И.Д. Попко предположения о выходе предков гребенцов из Рязанского княжества и ранней их службе царю. По мнению И. Бентковского, гребенские казаки произошли от донских, под предводительством атамана Андрея в 80-х гг. XVI в. они переселились на Северный Кавказ. Особенности материальной и духовной культуры гребенцов, отличающие их от других групп казачества на Тереке, автор объяснял новой житейской обстановкой (иная природа, иные люди), которая отразилась на их мировоззрении, в их быте. По мнению автора, гребенцы сразу вступили с туземцами не только в мирные, но и в родственные отношения и до начала XVIII в. были враждебны России. Теснимые соседями, гребенцы были вынуждены переселиться на левый берег Терека и стать под руку российского государя.

Е. Максимов, которому принадлежит объемный труд о терских казаках [Максимов 1890], поддержал И.Д. Попко в вопросе о появлении гребенцов на Кавказе. Автор подчеркнул, что велико было число перебежчиков из соседних народов, к тому же жены казаков были горянками, отсюда и проистекали заимствования в укладе жизни, обрядах, costume, жилище и пр. В работе приведены ценные статистические данные о хозяйственных занятиях казаков. По мнению Е. Максимова, развитие хозяйства тормозилось воинской службой, неблагоприятным окружением, косностью казачества, привычкой возлагать надежды на начальство.

Одной из крупных обобщающих работ стала книга Г.А. Ткачева «Гребенские, терские и кизлярские казаки», опубликованная в 1911 г. [Ткачев 1911]. Автор — уроженец гребенской станицы Щедринской, в начале XX в. работал учителем в школе, затем стал членом городской управы Владикавказа, секретарем и библиотекарем «Общества любителей казачьей старины». В своей работе, опираясь на известные документы и предания, автор попытался восстановить историческую картину заселения Терского левобережья казаками. Рубежным для гребенцов автор, как и И.Д. Попко, считал 1819 г., когда выборных атаманов сменяют назначаемые сверху командиры. Г.А. Ткачев опубликовал исторические песни гребенских казаков.

Много внимания Г.А. Ткачев уделил взаимоотношениям старообрядчества с православием. Острый конфликт, начавшийся в 1738 г., автор квалифицировал как «препирательства». По его словам, вышедши из Руси почти за сто лет до никоновского исправления и образования раскола, гребенские казаки сохранили самую горячую любовь к матери — православной церкви, ревностно соблюдали старые отцовские обряды.

Среди обобщающих работ следует отметить и двухтомный труд В.А. Потто — офицера и военного писателя, который с 1899 г. был начальником военно-исторического отдела при штабе Кавказского военного округа [Потто 1912]. Он посвящен истории терского казачества XVI–XVIII вв. По мнению автора, с правления Петра I начинается новая эра в истории гребенского казачества, которое включается в общий состав вооруженных сил России. В.А. Потто также рассматривал как одно из значимых событий конфликт православной церкви с гребенцами-старообрядцами.

В 1912 г. вышла работа М.А. Караулова [Караулов 1912], где есть сведения о хозяйстве казаков Терека. Как отметил автор, быт и характер гребенцов представляют собой сплав русской и азиатской основ. В подтверждение он привел описание внутреннего и внешнего вида жилища, обычая куначества с «иноверцами» и др.

Важнейшей заслугой дореволюционной историографии следует признать создание первых обобщающих трудов и очерков, посвя-

щенных истории гребенского казачества. Но они содержали не так уж много информации о мирных формах труда и быта, обычаях и обрядах казаков.

После Октябрьской революции в изучении казачества региона наступил длительный перерыв, связанный с изучением «титულных» народов Северного Кавказа и последствиями «расказачивания».

Несколько иную (историческую) направленность имели труды Д.С. Васильева [Васильев 1986] и И.Л. Омельченко [Омельченко 1991]. И.Л. Омельченко в основу своей работы положил документальные источники, выявленные в центральных и местных архивах. Автор подробно описал процесс заселения Терского левобережья казаками, сообщил ценные сведения о демографических и экономических процессах в терских станицах. По мнению И.Л. Омельченко, сформировавшись на основе беглых крестьян и холопов, терское казачество затем было превращено в замкнутое военно-служилое сословие, в котором по мере развития товарно-денежных отношений усилилось имущественное и социальное расслоение [Омельченко 1991]. Аналогичные выводы представлены и в работе Д.С. Васильева, посвященной в основном истории ниже-терского казачества и истории г. Кизляра.

В целом, в годы Советской власти историками основное внимание стало уделяться проблемам социально-экономического, классово-сословного порядка и социальным движениям. Негативное отношение к религии и церкви также отразилось на характере произведений советских авторов. В то же время достижением советской историографии следует признать значительное расширение источниковой базы.

Несмотря на то, что история гребенского казачества издавна привлекала ученых, до сих пор вопрос этногенеза терско-гребенского казачества на Северном Кавказе остается областью острых дискуссионных дебатов, что в свою очередь не дает прочной теоретической основы в исследовании культуругенеза гребенского казачества.

Согласно С.Л. Дудареву, истоки феномена казачества следует искать в самой историко-географической зоне евразийских степей, включая Притеречье, где с I тысячелетия до н. э. господствовал кочевой или полукочевой хозяйственно-культурный тип, происходили интенсивные контакты и этнические перемещения. По мнению С.Л. Дударева, интегрирующим фактором в формировании казачества выступила не только конфессия, но и образ жизни [Дударев 1993: 3].

Ряд работ по ранней истории казачества принадлежит С.А. Головановой. В одном из разделов кандидатской диссертации, посвященной русско-северокавказским связям IX — первой половине XVI в., формирование вольных казачьих общин на Тереке относится к

концу XV — середине XVI в. [Голованова 1993]. В отличие от историков, определенно придерживающихся одной из основных версий происхождения гребенского казачества (донской, рязанской, новгородской), С.А. Голованова полагает, что определенное участие в формировании казачества сыграли и новгородские ушкуйники, и выходцы из Червленого яра, и бродники, и беглецы из золотоордынского плена. Структурообразующим элементом в развитии самосознания казачества автор считает религию [Голованова 1994]. С.А. Голованова выделяет три центра формирования ранних казачьих групп (берега Днепра, Дона, Терека, Сунжи) [Голованова 2000], подробно исследует географию расселения гребенских казаков [Голованова 2001].

Версии о времени появления гребенских казаков в бассейне Тереке стали предметом специального анализа Е.И. Нарожного [Нарожный 98; Нарожный 1998а; Нарожный 2000]. Автором выявлены многообразные артефакты, свидетельствующие о пребывании в горах Северного Кавказа русского населения еще в золотоордынскую эпоху.

Военной структуре, боевым качествам Гребенского войска, его постепенному включению в государственную систему России посвящены работы Н.М. Еремина. Автору принадлежат исторические очерки станиц Шелковской и Червленной [Еремин 1990; Еремин 1997].

Работы В.Б. Виноградова, в том числе в соавторстве с Н.Н. Великой, Е.И. Нарожным, Е.М. Белецкой, посвящены истории старожильческих групп Терского левобережья в XVIII–XIX вв., их занятиям и календарным обрядам [Виноградов 1996; Виноградов и др. 1997; Белецкая и др. 1996; Виноградов, Нарожный 1999].

В трудах В.А. Потто, И.Д. Попко, М.А. Караулова и современных ученых мы обнаруживаем различные гипотезы происхождения терско-гребенского казачества. Проблематика поиска этнического ядра гребенцов продолжает оставаться предметом активного научного поиска и современных ученых Э.Я. Бенской, Н.Н. Великой, В.Б. инограда, А.Ф. Григорьева, Л.Б. Заседательевой, Е.И. Нарожного, А.А. Шенникова и др. Обилие источников и исследовательских работ могут создать впечатление «исчерпанности» исторической проблематики зарождения и этногенеза гребенцов. Однако само обилие научных публикаций не решает проблемы, а лишь дает новые импульсы к научному познанию, поскольку прогресс всякой науки состоит в том, что она в своем развитии постоянно ставит проблемы, выдвигает новые аспекты изученных «старых», казалось бы «исхоженных» тем. Отсюда возникает необходимость нового прочтения известных источников, более глубокой их интерпретации. Все это в полной мере относится и к изучению истории терско-гребенского казачества, осмыслению его этногенеза, эволюции и определения его места в истории.

В контексте нашего исследования исторический аспект приобретает особое значение, поскольку вне истории объективно не может исследоваться ни традиционная культура, ни этническая картина мира.

Исследования по истории зарождения казачества носят противоречивый характер, поскольку привлечение все новых источников и кропотливый анализ всей суммы источников, в том числе фольклорных, с мобилизацией историко-этнографического материала и особенно археологических данных позволяет ученым по-новому осмысливать историю казачества. Историки-казаковеды отмечают наличие множества научных теорий, которые подразделяются на три основные группы: миграционного, автохтонного и беглоподданнического происхождения.

На сегодняшний день в исторической науке нет единого мнения о происхождении терско-гребенского казачества, хотя основные концепции сформировались уже в конце XIX века. В миграционной концепции выделяются три версии происхождения гребенских казаков рязанская, донская и новгородская. Согласно автохтонной концепции генетическое ядро гребенцов следует искать в раннем средневековье как результат этнического синтеза северокавказских, тюркских и славянских племен.

Одна из первых и наиболее значимых работ по истории возникновения терско-гребенского казачества «Терские казаки с стародавних времен. Гребенское войско» И.Д. Попко, опубликованная в 1880 году. Автор обосновывает рязанскую версию, считая гребенцов выходцами из Червленого яра.

Другую версию происхождения гребенцов выдвинул И.В. Бентковский, считая их частью донских казаков, переселившихся на Северный Кавказ в последней трети XVI века, автор указывал на некоторые отличия в материальной и культурной жизни гребенцов, которые, по его мнению, объясняются влиянием этнокультурной среды северокавказских народов.

В своем исследовании «Казаки Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв.» Н.Н. Великая аргументировано доказывает новгородскую версию происхождения гребенских казаков. При этом указывая на то, что миграционные (донская, рязанская, новгородская) версии основываются на хотя и скудных, но все же документальных подтверждениях. Опираясь на российские документальные источники XVI–XVII веков, в основе своей концепции автор исходит из положения о том, что этническое ядро терского казачества формировалось из разных этнографических и социальных групп русского населения, и «о том, что оно было русским (а не горским, хазарским, половецким и пр.), свидетельствует, прежде всего, восточнославянский пласт материальной культуры (верований, фольклора) [Великая 2001: 33].

Автохтонная версия происхождения гребенского казачества, представлена в исследованиях Г.З. Байера, Н.Ф. Быкадоровова, А.А. Гордеева, А.Ф. Григорьева и др.

В качестве обоснования автохтонной концепции А.Ф. Григорьев приводит ряд научных положений: «казачество как социальный феномен сформировалось в процессе взаимодействия различных племен на обширных территориях юга страны и было изначально полиэтническим; в процессе взаимодействия различных племен происходило освоение территорий (Северный Кавказ и Предкавказье, Причерноморье, бассейны рек Дон, Урал, Терек), ставших для казаков исторической родиной; в процессе формирования в гребенскую общность были включены многие ираноязычные, тюркские, северокавказские и славянские группы населения, в результате многовековой ассимиляции была утверждена восточнославянская этническая доминанта» [Григорьев 2012: 108].

Данные положения позволили автору очертить эволюцию этногенеза гребенских казаков, начиная с X века, когда, по его мнению, начало формироваться «гребенское ядро» как результат этнического взаимодействия с тюркскими и горскими народами. Последующие этапы связаны со славянскими переселенцами, прибывавшими на Терек из центральных областей России.

Исследователь выделяет миграционные, ассимиляционные, бракородственные, беглоподданические факторы обоснования автохтонной концепции процессы, способствующие формированию этногенетической специфики гребенцов, включая особенности их расселения; хозяйственно-культурного типа деятельности, выработку особых отношений к военной службе и т. д.» [Григорьев 2012: 108].

Одна из фундаментальных работ по изучению историко-этнографического своеобразия казачества региона «Терские казаки» принадлежит Л.Б. Заседателевой, в которой впервые в отечественной науке казачество рассматривается как этнографический и социально-исторический феномен. Основываясь на большом количестве архивных материалов и собственных полевых исследованиях, анализируя специфику культуры, быта, хозяйственной деятельности Л.Б. Заседателева определяет казачество как «сословно-этническую группу». Обращает на себя внимание гипотеза Л.Б. Заседателевой, суть которой в том, что многие явления материальной и духовной, а также социальной жизни кочевников евразийских степей сохраняют поразительное однообразие в течение длительного исторического периода. Она подчеркивает, если относить казачество в период его зарождения по социальным признакам к военно-полукочевым полиэтническим племенным обществам, то социально-бытовой уклад был примерно одинаковый для многих древних полукочевых племен [Заседателева 1974]. Данная гипотеза подтверждается многими научны-

ми источниками. Английский специалист по истории и археологии У. Уотсон, который отмечает, что в «скифский период истории евразийских степей господствовали одна и та же кочевая экономика, типы вооружений, военная техника, тактика и стратегия» [Watson 1971: 168.]. Таким образом, вполне закономерно предположить, что многие явления материальной, духовной и социальной жизни полукочевых племен евразийских степей могли переходить от одного народа к другому, образуя, таким образом, такое феноменальное явление как институт «казачествования».

Е.П. Савельев в историческом исследовании «Древняя история казачества», переизданном в 2002 году, ссылаясь на древних античных авторов и, привлекая в том числе археологические и этнографические материалы, прослеживает историю казачества с глубокой древности и ведет ее отсчет с античных времен [Савельев 2002]. С. Ауский, относясь с явным недоверием к древней истории зарождения казачества, отмечает, что даже самый полный список всех древних народов, участвующих в этногенезе на Северном Кавказе, не может дать нам исчерпывающего объяснения по происхождению казачества [Ауский].

В книге «Тайны древних руссов» Ю.Д. Петухов довольно косвенно, но достаточно определенно говорит о древнем происхождении казачества [Петухов 2001]. Л.Б. Заседателева в своем основательном изыскании «Терские казаки» обнаруживает на Южных территориях «степные изобретения» [Заседателева 1974: 92], пришедшие, — по ее мнению, — к восточным славянам до монгольского периода, а от них — к казачеству. На раннее знакомство восточных славян с таборным способом защиты, ссылаясь на византийских авторов, указывали П.В. Голубовский и Б. А. Рыбаков [Рыбаков 1981]. В. Шамбаров, анализируя эволюционный процесс древнейших племен, ссылается на археологические источники, сохранившие образ древних обитателей на Дону, которых он связывает с кельтским народом, населявшим Северное Причерноморье в XIII–VIII вв. до н. э. [Шамбаров 2007]. А.В. Гадло, исследуя этническую историю Северного Кавказа, также упоминает многочисленные древние племенные образования, прошедшие процесс совместного эволюционного взаимодействия в процессе освоения территорий Предкавказья и Кавказа [Гадло 1994]. Однако научно-историческая литература содержат и многочисленные, порой взаимоисключающие предположения по данной проблеме.

Анализ литературы показывает, что исследователи древней истории Кавказа и Предкавказья, вследствие противоречивости доказательной базы да и самих источников, испытывают определенные сложности в определении этнической принадлежности древних племен, населявших территорию Кавказа и Предкавказья и развивав-

шихся в плотном полиэтническом взаимодействии, сменяя друг друга. Однако анализ этнографических материалов, наличие археологических артефактов убеждают, что Крым и территории Северного Кавказа и южного побережья Черного моря в древности населяли родственные народы, которые, сменяя друг друга в процессе эволюционного развития, входили в этнокультурные контакты с другими этническими группами на протяжении всей истории этого региона.

Исследуя происхождение казачества С. Ауский отмечает: «... даже самый полный список всех народов, сменявших друг друга на этой территории (автор имеет ввиду южные области северокавказского региона. — *Авт.*), начиная с первых письменных упоминаний о греческих поселениях на побережье Черного моря, не дает нам ключа к объяснению происхождения этого военизированного народа (казачков. — *Авт.*)» [Ауский 2002: 14]. Однако при всей синкретичности и переплетенности племен и народов, участвующих в этногенезе казачества на Северном Кавказе, и в связи с этим противоречивости этногенеза казачества, теория древнего происхождения казачества имеет достаточно прочное научное обоснование.

Естественная ассимиляция и активная миграция, сопровождающие эволюционные этногенетические процессы особенно в период зарождения этносов, совершенно справедливо оцениваются учеными как факторы зарождения казачества на южных территориях России. О чем С. Ауский справедливо заметил: «Через территории южной России, по направлению с востока на запад, прошли крупнейшие в истории Европы миграционные волны. Многочисленные переселения народов, а также набеги — все это оставило на юге России свои следы. Именно здесь, на этой мало заселенной территории, и возникло казачество» [Ауский 2002: 13]. Тот же автор, подчеркивая решающее значение активной миграции и полиэтнического взаимодействия древних племен, как одного из факторов зарождения казачества на Кавказе, отметил: «в результате активной миграции и соответственно полиэтнического взаимодействия, как раз и возникали предпосылки для появления смешанного населения, что благоприятствовало возникновению групп независимых вооруженных всадников, не желающих подчиняться никаким авторитетам и отвергающих чуждые им религии» [Ауский 2002: 14].

В середине 1960-х годов Л.Н. Гумилев проводил экспедиционные изыскания вдоль Терека, обследовав территории Наурского, Шелковского и Кизлярского районов. Исследуя проблему установления функциональной связи явлений физической географии и палеоэтнологии на материале истории Центральной Азии и археологии дельты Волги, ученый в своих работах сделал ряд выводов, имеющих основополагающее значение в обосновании антропологической парадигмы автохтонного происхождения гребенцов [Гумилев 1964,

1965, 1974а, 1974]. Это подтверждено и историко-археологическими источниками. В работе В.П. Алексеева «В поисках предков», мы находим подтверждение о том, что «широкая долина Терека по имеющимся историко-археологическим источникам, была населена хазарами, а на берегу Терека располагался богатый город Семендер» [Алексеев 1972: 399], разрушенный позже русским князем Святославом (X век)» [Артамонов 1962: 115].

Л.Н. Гумилев, давая физико-географические характеристики территории Терской Хазарии, указывает на то, что «на очерченной территории после I века н. э. существовали четыре культуры: сармато-аланская, близкая к ней по технике изготовления керамики хазарская, ногайская и русская. Сармато-алано-хазарская культура, датирующаяся I тысячелетием н. э., представлена двумя городищами в степной зоне: одно — выше станицы Шелковской, другое — у пос. Кордоновки, ниже Кизляра» [Гумилев 1974: 77–78]. Анализ археологических находок позволил автору заключить, что хазары являлись потомками хуннских завоевателей и сарматских женщин, живших в стране Барсилии, бок о бок с болгарским племенем барсилов, которые позднее слились с хазарами в один народ. Барсилия располагалась в степях между Терекком и Волгой [Гумилев 1974а]. Кроме того, археологические раскопки Г. С. Федорова, установившие сходство керамики с керамикой дельты Волги, не вызывают сомнений, что хазары жили на северном берегу Терека и на берегу Каспийского моря между устьями Терека и Судака. Л.Н. Гумилев на основе геофизического анализа ландшафной локальной зоны территорий Терека и Каспия указывает, что «хазары как на Волге, так и на Тереке занимали районы, в которых кочевой образ жизни был неприменим. И там и тут основными занятиями их были садоводство, охота и рыболовство. Очевидно, последнее толкнуло хазар к освоению низовий Терека и побережья Каспия» [Гумилев 1964: 83–95].

Исследования Л.Н. Гумилева убедительно доказывают, что долины Терека и побережье Каспия на протяжении веков населялись различными этническими племенами. Автор подчеркивал, что «в то время, когда степные водораздельные пространства захватывались последовательно сарматами (III в. до н. э.), гуннами (IV в. н. э.), болгарями (V в.), аварами (VI в.), мадьярами и печенегами, хазары спокойно жили в густых прибрежных зарослях, недоступных для кочевников, с которыми они всегда были врагами» [Гумилев 1964а]. В черед племен, участвующих в хазарском этногенезе, Гумилев называет древних тюрок — тюркютов [Гумилев 1964].

В работах Л.Н. Гумилева достаточно убедительно и аргументировано описывается эволюция племен хазарского каганата, распавшегося в X веке под ударами дружин русского князя Святослава на две части, одна из которых успела переселиться в горные хребты к

югу от Терека. Тесные связи с южно-русскими княжествами (Тмутаракань), русский язык, ставший обиходным, и православие, принятое еще в IX веке, позволили им войти в русский этнос в качестве одного из его субъектов [Григорьев 2012]. Совершенно очевидно, что на территории Терека и Каспия на протяжении многих веков собиралась весьма пестрая этническая масса — хазары, татары, славяне и др. Важно отметить, что вся жизнь возникавшего на берегах Терека протоказачества с самого начала была пронизана духом и практикой прочного, взаимовыгодного сотрудничества многонационального населения, что можно считать паспортной особенностью Северного Кавказа на всем протяжении его истории [Григорьев 2012]. По мнению Л.Н. Гумилева, в XI веке потомки тюрко-хазар (аборигенов) отказались от своего этнического имени и стали называть себя сначала по-славянски бродниками, а потом по-тюркски казаками [Гумилев 1964, 1974].

В публикации С. А. Плетневой «Хазары» мы находим описание двух городищ в нижнем течении Терека, расположенных у станций Некрасовской и Шелковской [Плетнева 1976]. По описанию С.А. Плетневой оба городища укреплены сложенными из саманного кирпича стенами и глубокими рвами, в древности наполненными водой, а мощь его укреплений, несомненно, являлась свидетельством большого стратегического значения крепости. Автор относит их к остаткам древних хазарских городищ VIII века [Плетнева 1967: 12].

Обобщая и суммируя различные источники А.Ф. Григорьев предполагает, что хазары-христиане, исторически населявшие низовья Волги и Терека, были предшественниками и, возможно, одним из элементов этнического ядра гребенского казачества [Григорьев 2012].

Анализ литературы показывает, что исследователи древней истории Кавказа и Предкавказья, вследствие противоречивости доказательной базы да и самих источников, испытывают определенные сложности в определении этнической принадлежности древних племен, населявших территорию Кавказа и Предкавказья и развивавшихся в плотном полиэтническом взаимодействии, сменяя друг друга. Однако, анализ этногенеза древних племен, исторически населяющих территории Причерноморья, Подонья, Предкавказья и Северного Кавказа на протяжении веков, позволяет заключить, что в процесс эволюции в состав казачества были включены многие полиэтнические племена алано-кавказских, ирано-язычных, тюркских групп со славянской составляющей. В результате многовековой ассимиляции в южнорусском казачьем субэтнотипе была утверждена славянская этническая компонента [Григорьев 2012].

Вполне естественно в процессе этногенеза происходило поглощение побежденных народов, исчезновение и появление множества новых. А.В. Гадло писал, что «совместное существование ... раз-

ноэтнических племен и союзов (явление, характерное не только для Кавказа, но и для Западной Европы периода великого переселения — авт.) создавало основу для их будущей консолидации и культурно-этнического взаимодействия» [Гадло 1994:69]. Исторически подтверждая парадигму полиэтнического эволюционного взаимодействия на Кавказе и Предкавказье, было бы несправедливо отдавать предпочтение каким-то отдельным аборигенным неславянским этническим общностям.

Обобщая различные гипотезы, А.Ф. Григорьев отмечает «миграционный и ассимиляционный процессы, сопровождавшие эволюционные этапы этногенеза различных этносов на территории Кавказа и Предкавказья, стали естественной основой для зарождения и функционирования казачества, что создает научный базис в обосновании его автохтонного зарождения на исконно исторической территории Кавказа» [Григорьев 2012].

А.Ф. Григорьев доказывает, что наиболее убедительной и логичной по своему научному обоснованию и аргументации является антропологическая парадигма автохтонного генезиса гребенцов, основанная на всей сумме современных научных знаний по истории терско-гребенского казачества. Кроме того, в подтверждение антропологической парадигмы автохтонного генезиса гребенцов говорит то, что «появление казачества на Тереке не было связано с вытеснением какого-либо населения Дагестана или Чечни, захватом земель или другими насильственными действиями. Это были территории, которые практически не обживались со времен падения Хазарского каганата, т. е. с X–XI вв.» [Григорьев 2012].

Однако ранняя история казачества изучена недостаточно полно. В литературе до сих пор нет единого мнения о местах первоначального расселения казаков. По письменным источникам казаки стали известны в регионе со второй половины XVI в. (первоначально в За-теречье), а в начале XVIII в. гребенцы пятью станицами (Червлённая, Щедринская, Курдюковская, Старогладковская и Новогладковская — последняя была переименована в Гребенскую в 1906 г.) прочно обосновались на левобережье Терека (в его среднем течении).

В некоторых современных исследованиях ранней старожильческой группе не находится места на этнической карте региона. В них утверждается, что в дореволюционный период «этническая граница (чеченцев — авт.) продвигалась все дальше к северу, переходя на другой (левый — авт.) берег Терека, приближаясь к древним историческим границам, где, согласно устным народным преданиям, проживали чеченцы еще до татарского нашествия» [Хасбулатов 2000: 68]. Другие авторы относят формирование терско-гребенских казаков только к XVII в., а их существование на Тереке связывают с покровительством чеченского владельца Ших-Мурзы Окуцкого [Ис-

тория Чечни... 2006: 159, 172]. Подобные взгляды вызывают справедливые нарекания исследователей [Виноградов 2001:89–93; Голованова 2009:84–88].

В различных материалах описывается, как начиная с X века, в низовьях Терека зарождался разноплеменной конгломерат «вольных людей», осваивающих низовья Терека, промышляя рыболовством, охотой на тюленей, птицу в устье Терека, а также «молодечеством» и морским разбоем на Каспии. Их излюбленным местом был остров Чечень, который давал возможность контролировать зону интенсивных морских трасс. Эти люди не были оседлыми, не вели домашнего хозяйства, более того по началу не имели семей. Они собирались небольшими ватагами, ютились в землянках по лесным предгорьям, в надежных прибрежных местах, на поросших камышом островах. Казаки заселяли, обустроивали, обживали пустые земли, о чем свидетельствуют археологические исследования в этом районе [Гильченко1892; Бентковский 1889; Виноградов, Нарожный1999; Голованова 1993]. Козлов А.И. говорит об исключительно сословной природе его происхождения казаков. Однако история гребенского казачества показывает, что оно как этническая группа возникло задолго до того, как Русское государство сделало взаимодействие с казаками одним из важнейших элементов своей политики.

Время появления гребенских казаков и места их первоначального поселения на Северном Кавказе продолжают оставаться предметом научных споров. Не удалось решить эти вопросы и авторам соответствующих глав обобщающего труда «Истории народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.», в которых дается общая констатация о том, что «место первоначального расселения гребенских казаков окончательно не определено». Причина этого заключается не в анализе документальных источников о казачестве, а в обобщении мнений различных историков, вроде того, что «если учесть все существующие точки зрения..., то можно предположить...» [История народов Северного Кавказа 1988: 329].

В указанных дореволюционных изданиях, довольно подробно указаны места первоначального расселения гребенцев, однако ориентиры, упоминаемые в различных описаниях не могут быть точно локализованы без привлечения дополнительных данных языка, топонимии, фольклора, этнографии и географических карт. Нельзя решать вопрос, основываясь на данных только одной ветви науки (будь то язык или этнография), без учета достижений других родственных наук. Именно эти обстоятельства побудили нас мобилизовать поиск новых источников повышения информативной отдачи известных уже документов.

Пристальное внимание к исторической проблематике, связанной с казаками Терского левобережья, уделяла и уделяет Кавказо-

ведческая Школа профессора В.Б. Виноградова, работавшая сначала в Грозном, а затем, в начале 90-х гг. XX в., вынужденная переехать в г. Армавир Краснодарского края в связи с событиями в Чечне.

Уже в первой половине 70-х гг. появились статьи В.Б. Виноградова и Т.С. Магомадовой, посвященные месту первоначального расселения гребенцов и времени их появления на Терском левобережье [Виноградов, Магомадова 1972; Виноградов, Магомадова 1975]. Эти статьи не утратили своего значения и по сей день, на них ссылались и ссылаются исследователи.

И в дальнейшем интерес Школы вызывали наиболее ранние и спорные этапы становления казачества. Они обсуждались на специальных конференциях, где выступали В.Б. Виноградов, Н.Н. Великая, С.А. Голованова, С.Л. Дударев, Н.М. Еремин, Е.И. Нарожный и другие [см. *Из истории...*], находили отражение в сборниках научных статей, монографиях. В ходе дискуссий вырабатывались общие позиции, определялись новые точки зрения.

Проведенный историографический обзор по истории казачества показывает, что в исследовании терско-гребенской казачьей группы в последние годы наметился определенный прогресс. Однако наряду с достижениями выявился и ряд проблем. Прежде всего, они связаны с изучением духовной культуры терско-гребенского казачества, ее основных особенностей, а понять духовную культуру казачества можно только с учетом его социально-этнической специфики.

2.3. ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ, БЫТА И МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ КАЗАКОВ С ГОРЦАМИ

Одним из древнейших на Северном Кавказе этносов принято считать адыгов. По свидетельству историков и специальной литературы, адыгская общность была открытой по сравнению с другими на Кавказе и отличалась проницаемостью культурно-языковых границ для демографического обмена и межэтнических социальных связей. Благодаря этому в разные периоды истории адыгская среда аккумулировала и растворила в себе представителей самых различных этносов, среди которых были как близкородственные по языку абазины, так и совершенно далекие в лингвистическом плане тюрко-язычные ногайцы и кумыки, армяне и т. д. Источники XVI–XVIII вв. позволяют выделить 18 субэтнических групп адыгов, из которых наиболее значительными были «вольные черкесы» — шапсути, натухай и абадзехи; «аристократические черкесы» — жанеевцы, шефаки (шегаки), бжедуги, темиргоевцы, ха-

кукаевцы, егерукаевцы, адамиевцы, мамхеговцы, махоши, бесленевцы и кабардинцы.

Адыги, живущие на Северном Кавказе, в настоящее время образуют три ветви: собственно адыгейцы — в Республике Адыгея, кабардинцы — в Кабардино-Балкарской Республике, черкесы — в Карачаево-Черкесской Республике. Самоназвание этих народов — адыге. Существует несколько гипотез о происхождении народов адыге. Л.И. Лавров придерживается версии о северном происхождении адыгов, т. е. предками адыгов считают племена киммерийцев (предшественников скифов), издавна заселявшие Нижнюю Кубань и Таманский полуостров. Это была та часть киммерийцев, которые составляли коренное население Северо-Западного Кавказа. Некоторые ученые (например, А. Намиток) связывают этногенез адыгов с фракийцами, сарматами, теми же киммерийцами. Наконец, существует гипотеза (Н.Я. Марр, И. А. Джавахишвили) о так называемом «южном» происхождении адыгов — и скифы, и сарматы принадлежат к древним племенам абхазо-адыго-чеченского круга. Продвинувшись из Малой Азии, скифы и сарматы заселили степи Юго-Восточной Европы и Северного Кавказа. Адыги — остатки древнего населения Предкавказья, что противоречит современным взглядам на скифо-сарматскую проблему. Большинство исследователей придерживается теории автохтонного происхождения адыгских народов. Археологические материалы достаточно убедительно свидетельствуют о местном, автохтонном происхождении современных адыгов: т. е. адыги — исконные жители Северо-Западного Кавказа [Федоров Я.А., 1983].

Протекание социогенетических процессов наиболее ярко отразилось в хозяйственно-культурных типах, религиозных представлениях, особенностях самосознания казаков. Например, адыги, которые частично были язычниками и исповедовали христианство, под влиянием Крымского ханства превратились в мусульман. Ислам начал вытеснять элементы традиционной культуры адыгов: со временем все внутрисемейные отношения у адыгов решались в шариатском суде. Также можно отметить изменения, привнесенные исламом в архитектуру и похоронные обряды. В XVIII веке в Кабарде началось строительство склепов-мавзолеев для захоронения усопших князей. А.Р. Атласкиров, исследуя культуру адыгов, отмечает: «Высокая строительная техника, применявшаяся при строительстве этих усыпальниц, свидетельствует о том, что их сооружали высоко-квалифицированные специалисты....., наряду с полным отсутствием традиции у средневековых кабардинцев использовать камни в качестве строительного материала, при сооружении склепов — мавзолеев камень здесь широко используется, что свидетельствует об участии приглашенных из соседних стран строителей [Атласкиров А.Р., 2013: 81].

Ценным источником в исследовании культуры казаков явились **статистические** данные [*Дебу 1829; Статистические монографии... 1881; Статистические таблицы... 1890*], связанные в основном с хозяйственными занятиями гребенцов. В конце XIX – начале XX в. выходит большое количество **мемуарной литературы**. Ценными материалами являются воспоминания офицера Генерального штаба М.Я. Ольшевского [*Ольшевский 1893: 577–599*] и князя Г.Г. Гагарина [см. *Ткачев 1912: 109–147*], побывавших в гребенских станицах и описавших некоторые обычаи, праздники, верования, особенности быта гребенцов.

В фондах Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА), Российского государственного исторического архива (РГИА), Государственного архива Ставропольского края (ГАСК), Государственного архива Чеченской республики (ГАЧР) были обнаружены **архивные документы**, свидетельствующие о составе, пополнении гребенского казачества, хозяйственных занятиях населения станиц. Интересны данные о старообрядцах и строительстве культовых сооружений. Своеобразны исторические справки о Гребенском полку, которые базировались не только на документах более раннего периода, но и на казачьих преданиях, записанных у старожилов в середине XIX в.

Казачество имело ярко выраженные особенности в системе жизнеобеспечения и хозяйственно-культурного типа, которые на протяжении веков, безусловно, изменялись. 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. Неспроста корабельная тематика пронизывает песенный фольклор гребенцов, а наибольшим почитанием у гребенцов пользовался Николай Чудотворец — покровитель водной стихии, хранитель и помощник на «водах». Нападая на «кораблики», казаки заботились об отличиях судов «орлиных» (царских): однако и тут «иной раз по ночной темени ошибутся» [Потто 1912: 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 [Потто 1912; Заседателева 1974; Великая 2001 и др.]. Экстремальные обстоятельства породили «необычайный сорт людей, для которых тревоги войны, битвы, кровь, опасности делали потребностью, страстью. Это были артисты войны, любившие ее, как искусство, наслаждавшиеся ею, находившие в ней душевное удовлетворение» [Лукаш 2000].

Были у казаков, безусловно, и мирные занятия, к которым традиционно можно отнести охоту и рыболовство. Поскольку культур-

ный ландшафт, как известно, оказывал опосредованное влияние на выбор места жительства через хозяйственную деятельность, то, по-видимому, именно занятия рыболовством и охотой в не малой степени определили особенности расселения казаков по рекам. О роли рыболовства у гребенцов мы находим материалы во многих документах, согласно которым казаки неоднократно выезжали к кабардинцам и кумыкам за хлебом, меняя его на рыбу и икру, для той же мены в станицы прибывали и чеченцы [Потто 1912]. Определяя казачество как сословно-этническую группу Л.Б. Заседателяев прослеживает эволюцию основных хозяйственных занятий казаков в развитии: от скотоводства, рыболовства, собирательства, грабежей до пашенного земледелия на левобережье Терека, а также отмечает влияние соседних народов на многие стороны материальной и духовной культуры казаков [Заседателяев 1974].

Научно-исследовательские материалы позволяют констатировать, что казаки довольно долго сохраняли свои традиционные хозяйственные занятия (виноградарство, виноделие, огородничество, бахчеводство и шелководство). Рыболовство и охота до конца XIX в. продолжали сохранять свою популярность, о чем мы находим сведения у А. Ржевуского и Г.А. Ткачева [Ткачев 1912а; Ржевуский 1888]. Г.А. Ткачев в этнографических записках описывал давние рыболовные традиции гребенских казаков и «возложенная на них повинность пополнять дворцовую межжанерию фазанами, журавлями, оленями, кабанями и козами» [Ткачев 1912а]. И.Л. Омельченко, описывая традиционную кухню гребенцов, отмечал, что она включала многочисленные блюда из рыбы и дичи [Омельченко 1991]. Кроме того, 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 [Юдин 1911].

Л.Н. Толстой в Кавказской повести сделал бесценные этнографические зарисовки. Наблюдая за бытом гребенских казаков он писал: «казак большую часть времени проводит на кордонах, в походах, на охоте или рыбной ловле... 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». И не случайно главными чертами характера гребенцов Л.Н. Толстой считал «любовь к свободе, праздности, грабежу и войне» [Толстой 1961: 177–178].

Я.В. Чеснов, исследуя социально-экономические и природные условия возникновения ХКТ, заметил: «В формировании не земледельческих милитарных казачьих обществ на Юге России сыграли свою роль процессы дивергенции некогда единого славянского массива, что было характерно для феодальной раздробленности и последующих катаклизмов» [Чеснов 1998: 97].

Н.Н. Великая, говоря об «экстремальных условиях», в которых происходил процесс формирования этнического самосознания у гребенских казаков, прежде всего, указывает на «иноэтническое окружение», сужение территории первичного проживания казаков. В XVIII веке в результате переселения казаков на левый берег Терека формируется новая субэтническая группа — терские казаки, в состав которых помимо волжских, гребенских и донских казаков вошли представители тюркских, северокавказских и других народов. Завершившийся в начале XVIII века процесс окончательного переселения гребенцов на левый берег Терека повлек и изменение хозяйственно-культурного типа, а именно закрепление земледельческого хозяйственно-культурного типа. Следствием чего в дальнейшем станет возрождение крупных патриархальных казачьих семей. На протяжении XVIII и особенно XIX века неуклонно идет процесс консолидации, выработки общего «терского» этнического самосознания.

Таким образом, в вольный период у гребенцов сложился особый военно-промысловый хозяйственно-культурный тип. Н.Н. Великая, справедливо считает его основой казачьих социоров, поскольку именно военно-промысловый ХКТ обеспечивал жизнедеятельность казаков в вольный период. Она отмечает, 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» [Великая 2001: 106], «военизация была обусловлена и необходима в силу отсутствия государственности в регионе, во внутри- и внешнеполитической ситуации, в особенностях социального уклада и социальной структуры» [Великая 2001: 99].

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.

О.Б. Емельянов изучал развитие земледелия в станицах Восточного Предкавказья, главным образом у гребенских и терских низовых казаков в первой половине XIX в. В центре внимания автора оказались виноградарство и связанное с ним виноделие, хлебопашество, огородничество, бахчеводство и рисоводство [Емельянов 2007]. Труды Н.П. Гриценко посвящены социально-экономическому развитию Притеречных районов [Гриценко 1961; Гриценко 1972]. Автор ввел в

научный оборот большое количество архивных документов, статистических материалов. При этом Н.П. Гриценко, как и другие советские историки, исходил из постулатов, которые не подвергались сомнению. Во-первых, терско-гребенские казаки рассматривались как потомки беглых крепостных крестьян; во-вторых, они сыграли прогрессивную роль в экономическом освоении окраин, поскольку являлись носителями высокоразвитой земледельческой культуры. Экономика Притеречья изучалась в такой последовательности: земледелие (хлебопашество), животноводство, виноградарство и другие отрасли, хотя приводимые автором документы, касающиеся гребенских казаков, в эту схему явно не вписывались. Большое внимание традиционно уделялось развитию феодальных отношений и классовой борьбе. Социально-экономическому развитию Нижнетерского казачества во второй половине XIX — начале XX в. посвящена работа А.Г. Аскерова [Аскеров 2009].

Среди факторов консолидации этнического самосознания выделяются русский язык как основной язык общения, распространение и укрепление православия, единое социальное управление, тип хозяйственной деятельности и т. д. Тем не менее, Н.Н. Великая отмечает, что «несмотря на воздействие многих факторов, консолидационные процессы не были завершены, субэтническая группа под названием «терское казачество» в дореволюционный период так и не сформировалась» [Великая 2001: 238].

Процессы социальной консолидации, социокультурной адаптации и культурной самоидентификации переходят на новый уровень с началом процесса крестьянской колонизации региона. С появлением славянских переселенцев расширяется этническое поле, постепенно формируется новая «славянская» этническая доминанта, активизируются этнические контакты.

Особый хозяйственно-культурный тип, длительная изоляция гребенцов от «метрополии», тесные контакты с горскими народами привели к появлению массы несхожих культурных черт.

В конце 50 — начале 60-х гг. XX в. вновь зазвучала проблема взаимоотношения горцев и первых русских поселенцев на Тереке [Калоев 61; Кушева 1963; Гриценко 65; Гриценко 1969; Гриценко 1975]. Исследователи обратили внимание на вопросы культуры и быта гребенских казаков, указывающие на межэтнические контакты. Все они рассматривались как результат длительных исторических взаимовлияний еще до революционными авторами. В.А. Потто, И.Попко и другие, отмечая миролюбивый характер межнационального общения казаков и горцев, отмечали, что при наличии **социально-классовой** общности казаки не затрагивали политических и хозяйственных интересов горских народов. В процессе тесного экономического взаимодействия создавались благоприятные условия для разви-

тия 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 [Попко1880; Потто1912 и др.].

Ранней истории казачества на Тереке посвящены работы С.А. Козлова [Козлов 1988; Козлов 1990; Козлов 1990а; Козлов 1996]. Ученый охарактеризовал взаимоотношения казаков с соседними народами, при этом, в отличие от советской историографии, эти отношения не идеализировались. Автор указал на конфликты, военные столкновения. По мнению С.А. Козлова, полное военно-административное подчинение Гребенского войска государству происходит с 60-х гг. XVIII в., с чем трудно согласиться, поскольку и в этот период войско сохраняло значительную автономию (существовал круг, выбиравший должностных лиц).

В дореформенный период, несмотря на боевые действия, часть казаков сохраняла в горах кунаков и родственников, знала их язык, 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, стадийный 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 известны случаи 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 [Попко 1888]. М.О. Косвен назвал все эти случаи звеньями одной цепи [Косвен 1961: 258], с чем нельзя не согласиться. Г.А. Ткачев называл побег в горы обычным явлением местной жизни [Ткачев 1911: 80–82], 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, межрасовых браков. Н.Н. Великая показывает, что глубокое проникновение в другую культуру могло происходить не только в результате межэтни-

ческих браков, но и различных форм искусственного родства и дружественных отношений, развития билингвизма, который позволял воспринимать «чужую» культуру, как «свою» [Великая 2001].

Немаловажным фактором, влияющим на формирование этно-сознания гребенцов — являются бракородственные связи гребенцов и горцев и браки вольного периода носили межэтнический характер. Г.А.Ткачев в сборнике СОЛКСа писал, что даже в XIX веке, когда взаимоотношения с горцами серьезно обострились, у казаков-гребенцов были жены из числа дагестанских народов, кабардинцев, чеченцев [Ткачев 1912а: 80–85]. 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 и северокавказских, тюркских культурных компонентов способствовало выработке социокультурных инноваций. О родстве гребенцов, например, с чеченцами указывают многие исследователи, что подтверждается и генеалогией многих казачьих фамилий, в числе которых Гуноевы, Гулаевы, Закаевы, Молаевы, Харсеевы и др. [Ткачев 1912а: 80–85; Заседателева 1974; Великая 2001 и др.]

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 [Кабардино-русские... 1957: 71]. Отмеченные межэтнические контакты не могли не оказать своего влияния на образ жизни и ритуально-обрядовые традиции казаков.

По мнению Л.Б.Заседателевой, 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 [Заседателева 1984: 58; Заседателева 1985: 32]. Калым, избегание, особенности одариваний, свадебного поезда и др. были характерны и многих горских народов. Как и у тюрков, 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, «идеология» их оставалась славяно-русской [Великая, Даутова, Хасиев 1992: 61–76].

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

В вышедших монографических трудах [Голованова 2001а; Великая 2001; Великая 2001а] также освещаются проблемы истории и культуры гребенского казачества. Н.П. Гриценко посвятил объемную статью по старообрядчеству на Тереке [Гриценко 1977]. Она была построена на неизвестных ранее архивных источниках, газетном материале, включала впервые систематизированные краткие сообщения дореволюционных исследователей. По мнению Н.П. Гриценко, старообрядчество выступило орудием борьбы с крепостничеством и самодержавием. Однако в настоящее время такая трактовка вызывает возражения. Исследуя религиозную систему терцев, Н.Н. Великая определяет ее как один из вариантов «народного христианства». Гребенские старообрядцы считали себя хранителями древнерусских обычаев и порядков, верными сынами древнехристианской церкви. Это, по мнению дореволюционных исследователей, придавало им нравственную силу и гордость [Статистические... 1881: 252]. 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 рождались с православными, не брили бороды. П.А.Востриков, Н.П.Гриценко отмечают много особенностей в обычаях гребенцов-старообрядцев, данных им расколом: «отвращение от трубки, поклонение иконам старой живописи, благоговение к книгам до никоновского издания и равнодушие к обрядам православной церкви» [Востриков 1904; Гриценко 1977: 75–76]. В верованиях гребенских казаков так же, как у донских казаков, помимо прямых наименований мифологического персонажа, обнаруживаются косвенные, генетически восходящие к язычеству и христианству [Архипенко 2003]. 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 [Материалы ФЭЭ 1976–1979]. При

восприятию 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 [Материалы ФЭЭ 1976–1979]. 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, облить тоскующую женщину святой водой [Архипенко 2003].

Изучению религиозно-мифологических верований и представлений посвящена монография А.Ф. Григорьева [Григорьев 2012]. Автор аргументировано обосновывает тезис о том, что этнические константы и ценностные доминанты гребенских казаков, наиболее целостно запечатлены в ритуально-обрядовых традициях и традиционном песенном фольклоре.

Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Виноградов В.Б., изучая особенности религиозного календаря, отмечают, что «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» [Белецкая, Великая, Виноградов 1996: 25–29]. М.А. Караулов отмечал у гребенцов-старообрядцев 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» [Караулов 1912: 111]. Н.Н. Великая называет старообрядчество казаков фундаментальной основой в формировании этнического самосознания старожильческого населения на Тереке и отмечает «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» [Великая 2001].

Длительное сохранение ядра материальной и духовной культуры гребенцов связано не только со старообрядчеством и его опорой на традиции, но и с наличием иноэтничного и иноконфессионального окружения. Гребенцы так характеризовали Л.Н. Толстому свое местоположение: «Живем мы в стороне азиатской, по леву сторону степи, ногайцы; по праву Чечня, так мы как на острове живем» [см. Виноградов 1961: 87]. Не менее чем 500-летнее пребывание гребенцов на Северном Кавказе наложило определенный отпечаток на

их культуру. Влияние северокавказских (кабардинских, чеченских и др.) традиций выразилось в заимствовании многих элементов жилища, пищи, одежды, вооружения, конского снаряжения, спортивно-развлекательных игр и др. [Абдулвахабова 2009; Гриценко 1969; Заседателева 1984; Калоев 1961].

Влияние на культуру гребенского казачества других соседей — тюркоязычных народов (ногайцев, кумыков и др.) также было весьма заметным. В их речи наличествовал заметный пласт тюркских слов, большей частью связанных со скотоводством [Караулов 1902; Караулов 1907]. Многие казаки и в XIX в. хорошо знали «татарский» язык и даже использовали его в разговоре между собой. Сходными были мифические представления, амулеты от болезней, тематика некоторых песен и др. [Великая 2001б: 126–127]. Кроме бытующих у казаков музыкальных инструментов, таких как гармоники, барабаны, дудки (или «пищалки», «писчики» из камыша), музыкальный инструментарий казаков включал горские музыкальные инструменты — зурну, бубен и др. Скрипки были распространены среди казаков, вышедших из Украины.

Природная среда, безусловно, влияет на формирование внутреннего духовного мира и ментальные стороны человека. Исследуя особенности традиционной культуры казаков и горцев А.Ф. Григорьев отмечает наличие культурных взаимопроникновений казаков и горцев, обусловленных общей природно-климатической средой, поскольку «нравственность и духовность казаков и горцев формировалось в тесной связи с окружающей его экологической системой» [Григорьев 2015б: 103]. Продолжая размышлять и обосновывать данный тезис, автор отмечает: «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» [Григорьев 2015б: 104].

В исследовании «Культура и быт русского и украинского населения Северного Кавказа в конце XVI–XIX в.» Л.Б. Заседателева указывает на тесные этнические и социокультурные контакты. Так, в укрепленном городке Терки, пишет автор, удивительным образом сочетались этнические и культурные особенности кавказцев и русских. Представители кавказских народов (ингуши, чеченцы, кабардинцы,

кумыки и др.) по численности превосходили русское население, что способствовало возникновению Татарской, Ногайской, Кумыкской и других городских слобод, причем многие жители этих слобод находились на «государевой службе» в качестве послов, проводников, переводчиков, так тесные межэтнические контакты сформировали особую социальную и культурную среду.

Материалы фольклора и этнографии с ясной определенностью свидетельствуют о том, что в этносознании казаков и горцев наблюдается много сходства. У тех и у других — отождествление Земли с женщиной-матерью, а Неба — с отцом-мужчиной, что 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. Культ языческих богов являлся пантеистическим культом обоженной природы, которая опосредованным образом оказывалась основным объектом почитания для казаков и горцев [Григорьев 2015б].

2.4. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПО КУЛЬТУРЕ И ЭТНОГРАФИИ ТЕРСКО- ГРЕБЕНСКОГО КАЗАЧЕСТВА

Характеризуя процессы развития российской этнографии как научного направления, нельзя не упомянуть о тех трудностях, с которыми ей пришлось столкнуться. Прежде всего, в связи с отсутствием первоначальных текстов, главным стал метод реконструкции сведений на базе вторичных источников. Основными источниками сведений для реконструкции славянской мифологии В.Н. Топоров называет: средневековые хроники, написанные на латинском, немецком языках, славянскими авторами, и древнерусские летописи (например, «Повесть временных лет»), в которых зафиксированы элементы славянских мифов; сочинения раннехристианской эпохи полемического характера (проповеди, обличия, «слова» против язычества), созданные представителями православия; этнографические и языковые данные; сочинения византийских писателей и т. д. [Топоров 1996].

Не будет преувеличением сказать, что древнерусская мифология — это на 90 % реконструкция, то есть восстановление, сделанное на основе поздних верований русских, украинских и белорусских крестьян, и лишь на 10 % — оригинальные сведения, почерпнутые у древних книжников. Российская мифология в большей степени шла по пути реконструкции за счет сопоставлений с мифологией других народов, определенная часть древней славянской мифологии стерлась из культурно-исторической памяти после введения на Руси христианства, поскольку новые верования вступили в суровое противоречие со старыми языческими представлениями о мире, и в этой борьбе значительная часть из старого была потеряна навсегда. Вполне естественно, что многие научные проблемы приходилось решать путем тщательного изучения летописей, средневековых хроник на латинском и немецком языках и даже сохранившихся поучений о борьбе с язычеством. Важную роль сыграли сочинения византийских авторов и географические описания средневековых арабских и европейских путешественников.

В России к разработке проблем культурогенеза, и в частности происхождения славянской и русской мифологии, обратились еще в XVIII веке. Славянская мифология оказалась для исследователей непростым объектом изучения в силу не достаточности своей систематизированности, расплывчатости и многовариантности. Как отмечает Н.В. Кондаков, все «представители так называемой высшей мифологии славян (верховные божества, олицетворяющие важнейшие природные, космические стихии) находятся между собой в совершенно неопределенных отношениях: практически неизвестны никакие мифологические сюжеты с участием славянских языческих божеств, и о многих из них исследователям приходится лишь догадываться, апеллируя к археологическим, лингвистическим данным или к данным мифологической компаративистики» [Кондаков 1999: 77–78].

В области традиционной культуры, ритуально-обрядовых традиций гребенского казачества особую ценность представляют публикации Э.Я. Бенской, Ф.С. Гребенца, М.А. Караулова, Г. Малявкина, Г.А. Ткачева [Бенская 1954; Гребенец 1909, 1915; Караулов 1907; Малявкин 1891; Рогожин 1893], включая и материалы фольклорных исследований. Большой вклад в изучение духовной культуры казаков внесли современные ученые: фольклористы, культурологи и литературоведы [см.: *Виноградов Б.С.* 1950; *Виноградов Б.С.* 1957; Григорьев А.Ф. 2011, *Путилов* 1957 и др.].

В ряду этнографических научных исследований огромную ценность представляет, безусловно, исследования М.О. Косвена и Л.Б. Заседателевой, в которых осуществлен глубокий системный анализ традиционной культуры, ритуально-обрядовых традиций гребенских и терских казаков [Заседателева 1974; Косвен 1961].

Классические труды по этнографии терского казачества принадлежат Л.Б. Заседателевой [Заседателева 1974; Заседателева 1984; Заседателева 1984а; Заседателева 1985; Заседателева 1988; Заседателева 1989; Заседателева 1990; Заседателева 1996]. В монографии «Терские казаки» впервые осуществлен глубокий системный анализ истории, культуры и ритуально-обрядовых традиций терского казачества, исследовано терское казачество как социально-историческое и этнографическое явление, изучена история его формирования, охарактеризованы общинные и семейные отношения, многие стороны материальной культуры, главным образом в пореформенный период [Заседателева 1974]. Специальный раздел работы посвящен свадебной обрядности, в которой автор впервые выделила особенности, присущие староверам и православным, элементы, заимствованные у северокавказцев. Новые данные были представлены по обрядам детского цикла и похоронно-поминальным. Объясняя происхождение этих и других обрядов и обычаев, автор обращается в поисках аналогий к восточнославянскому и северокавказскому этнографическому материалу, выявляет следы дохристианских и христианских верований. В труде были обобщены архивные данные, сведения дореволюционных авторов, а также собственные полевые материалы.

В последующих статьях автор развивает и дополняет указанные сюжеты. Причины возникновения субэтнических групп на Северном Кавказе автор видит в антифеодальном протесте, расколе, миграциях и других социальных факторах. Казачество определяется Л.Б. Заседателевой как сословно-этническая группа. Автор показывает основные хозяйственные занятия казаков в развитии: от скотоводства, рыболовства, собирательства, грабежей до пашенного земледелия на левобережье Терека, прослеживает влияние соседних народов на многие стороны материальной и духовной культуры казаков.

Несомненно, что труды Л.Б. Заседателевой обогатили современное казачеведение не только новым этнографическим материалом, но и подходами к решению проблем, обобщениями.

В исследовании ритуально-обрядовых традиций терско-гребенского казачества особую ценность представляют работы этнографов Д. Борисова, П.А. Вострикова, Н.В. Гильченко, Ф.С. Гребенец, М.А. Караулова, М. Карпинского, Г. Малявкина, Г.А. Ткачева, В. Швецова, Г.Ф. Чурсина [Борисов 1885; Бороздин 1893: 66; Гильченко 1892; Гребенец 1909, 1915; Востриков 1904, 1904а; Караулов 1907; Малявкин 1891], опубликованные еще в дореволюционных выпусках СМОМПКа. Из описаний Г. Малявкина следует, что 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 пред-

метов 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» [Малявкин 1891: 1–2]. Аналогичные суеверия, по замечанию Л.Б. Заседателевой, были распространены среди верховых донских казаков, западносибирских татар, таджиков и узбеков Средней Азии [Заседателева 1974: 346]. 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.

Описания поверий, примет суеверных обычаев, по которым можно было сложить какие-нибудь представления, мы находим у Ф.С. Гребенца, П.А. Вострикова, у Г. Малявкина [Гребенец 1909, 1915; Востриков 1904; Малявкин 1891], некоторые представления описаны в материалах и статьях этнографов В. Швецова, Е.Д. Вейденбаума, Г.Ф. Чурсина, изучавших жизнь и бытовые традиции народов Кавказа. Данные этнографические изыскания имеют, безусловно, огромную научную значимость в силу своей первозданности. Магические заклинания и заговоры занимают у казаков особое место в жизни. Базовой основой в данном аспекте явились изыскания Н. Виноградова, А. Ветухова, П.А. Вострикова, Е. Н. Елеонской, А.Ф. Журавлева, Л. Майкова и др. [Виноградов 1907; Ветухов 1901 — 1907; Востриков 1907; Елеонская 1917; Журавлев 1994; Майков 1869; Малявкин 1891; Мансикка 1909; Познанский 1917; Щапов 1906.]. Очень важно отметить, что среди заговоров как таковых у казаков совершенно нет заклинаний, связанных с земледелием. Аграрная магия широко проявлялась в новогоднем и весенне-летнем циклах обрядовых песен и обычно носила коллективный характер, тогда как заговоры, как правило, индивидуальны. Жанр заговоров создавался, судя по всему, до утверждения господства земледелия.

Чичеров В.И. выделяет в календарной обрядности и фольклоре казаков как русские, так и украинские традиции. В этом отношении терское казачество не отличалось от крестьянства южной России, а также от донского и кубанского казачества. Как писал один из известнейших исследователей русского фольклора и обрядности В.И. Чичеров, в этих районах сосуществовали «русские и украинские колядки, среднерусский овсень и украинские щедривки» [В.И. Чичеров, 1957]. Это в полной мере можно отнести и к календарной обрядности, и фольклору терских казаков. Примером русского обрядового фольклора может служить колядка, записанная несколько лет назад в станице Екатериноградской: «Коляда, коляда! / Пришла коляда накануне Рождества...» [И.Х. Тхамокова, 2013]. Она почти дословно повторяет первую часть песни, которая была опубликована

еще в 1838 г. и являлась, по мнению В. И Чичерова, характерным типом русской величальной колядки [В.И. Чичеров, 1957]. Другая, не менее характерная, русская обрядовая песня была отмечена в начале XX в. в станице Наурской, где во время святок ряженые пели «под окнами разные стишки языческого происхождения» и получали от хозяев вознаграждение. За ними бегали дети, «немилосердно крича: «Ой, Овсенька! / Скакал, скакал козлик...»» [И.Х. Тхамокова, 2013]. Похожая по содержанию детская колядка была записана во Владимирской губернии [В.И. Жекулина, А.Н. Розов, 1987]. Подобные песни имели распространение и в других губерниях, но только в Центральной России и в Поволжье. «Овсень» не был известен ни на севере России, ни на Украине [В.И. Чичеров, 1957], но являлся наиболее известной среднерусской рождественской или новогодней песней.

К русскому фольклору, видимо, можно отнести и некоторые колядки-просьбы с требованием вознаграждения и колядки-угрозы, хотя песни такого типа имели распространение и на Украине. Многие обряды, совершавшиеся на Троицу, также очень близки к обрядности русского крестьянства. Например, в станице Екатериноградской существовал обычай завивать и развивать венки [И.Х. Тхамокова, 2013]. Во многих терских станицах девушки плели венки и бросали их в реку, гадали по этим венкам. Это также скорее русская традиция, у украинцев подобные обычаи обычно были связаны с днем Ивана Купалы. И бесспорно русской, хотя едва ли очень древней, является песня, сопровождавшая этот обряд во многих станицах: «... Мой веночек потонул, тонул, тонул, / Верно, милый обманул» [И.Х. Тхамокова, 2013]. Она была известна также во многих русских селах далеко от Кавказа [В.К. Соколова, 1979]. Большим своеобразием отличалась обрядность старейших групп терского казачества — гребенских и терско-семейных казаков. Некоторые календарные обряды существовали только в этих станицах и не были известны другим группам терского казачества. Это относится к обрядовой масленичной игре в «города». Девушки с палками в руках становились на длинную скамейку — это был «город». На них нападали молодые казаки верхом на лошадях, девушки отбивались палками (И.Х. Тхамокова, 2013). Кому из казаков удавалось дотронуться до девушек, тот мог их поцеловать. Этот обычай немного напоминает «взятие снежного городка» — игру, известную разным группам казачества [И.В. Власова, В.А. Тишков, 2008] (но неизвестную в большинстве терских станиц). И в том, и в другом случае название игры связано с городом. Но только у гребенских и терско-семейных казаков этот «город» не был построен из снега, что связано, видимо, с природными условиями Кавказа. Похожая обрядовая игра была известна и некоторым народам Кавказа, например адыгам, но у них она была приурочена не к календарным праздникам, а к свадьбе. Впрочем, едва ли это является

следствием заимствования, скорее можно предполагать их независимое появление у разных народов. Не исключено, что и на Кавказ эта игра была занесена из городов Поволжья. Календарная обрядность, таким образом, отражает особенности происхождения той или иной группы казачества.

Еще один оригинальный гребенской обряд совершался на Троицу. В этот день во всех или почти во всех терских станицах девушки плели венки из цветов, бросали их в воду, гадали по этим венкам. Но только в нескольких самых старых станицах вместе с венками вниз по Тереку пускали «корабли». В станице Курдюковской это была лодка красного цвета, в Червленной — маленькая модель корабля с мачтами и снастями, в Гребенской — просто доска. Корабль украшали венком, на него помещали кукол в казачьих костюмах. Когда корабль спускали на воду, в него стреляли, стараясь утопить. Как отмечают в своей статье Е.М. Белецкая, Н.Н. Великая и В.Б. Виноградов, «в общерусской Троице ничего подобного нет», однако подобно бычая не существовало и в большинстве терских станиц.

Проблематикой ритуально-обрядовых традиций и культурой терско-гребенского казачества занимаются также современные ученые Е. М. Белецкая, А.Ф. Григорьев, Н.Н. Великая, В.Б. Виноградов и др. [Белецкая 2004; Григорьев 2012; Великая 2001 и др.]. А.Ф. Григорьев видит огромные научные перспективы в изучении ритуально-обрядовых традиций гребенских казаков, анализ которых позволил обнаружить мифологические представления, восходящие глубокими корнями не только к древне-языческим общеславянским представлениям, но и к мифологии индоевропейских и тюркских народов. В монографии А.Ф. Григорьева основательно изучены ритуально-обрядовые традиции гребенских казаков. Автор отметил «в ритуально-обрядовых традиции гребенских казаков нашли отражение религиозно-мифологические представления, которые унаследовали древне-славянские языческие корни, и вместе с тем заимствовали определенные черты народов Азии и Северного Кавказа [Григорьев, 2012]. А.Ф. Григорьев прослеживает в родильных, свадебных, похоронно-поминальных ритуально-обрядовых традициях казаков, обычаях и верованиях, связанных с болезнями и смертью следы древних дохристианских религиозно-мифологических верований и представлений, восходящих к далеким языческим воззрениям восточных славян, а также заимствованные представления горских, тюркоязычных народов Кавказа и Азии. Так, 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... В заговорах наиболее полно и рельефно воплотился первобытный анимизм, отра-

жая тем самым чрезвычайно раннее анимистическое миропонимание гребенцов [Григорьев, 2012].

Обобщая, А.Ф. Григорьев сделал вывод о том, 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.

Публикации Н.А. Архипенко, посвященные народной демонологии и мифологии донских казаков на примере этнографических материалов станицы Раздорской (Ростовская область) [Архипенко 1999, 2003, 2004], приобретают принципиально важное значение, поскольку позволяют на основе сопоставления и анализа с этнографическими данными из станиц гребенских казаков выявить общность черт с донскими и специфичность мифологических верований гребенских казаков.

Огромное значение приобретают исследования устного фольклора как средство познания специфики традиционной культуры, поэтому необходима была систематизация всей имеющейся базы научных знаний и полевых исследований в области фольклористики. И здесь мы подразделяем историографию на научные исследования и материалы фольклорных экспедиций.

Своеобразным этнографическим источником, содержащим сведения о гребенских казаках, являются дневники великого писателя Л.Н. Толстого, которые он вел в станице Старогладковской в 1851–1854 гг. [Толстой... 1961]. Здесь впервые дается описание обрядов, предшествующих установлению куначества, характеризуются знахарские приемы лечения и др.

Дневники и личные наблюдения Л.Н. Толстого легли в основу повести «Казачья жизнь». В подзаголовке к ней автор указывает: «Кавказская повесть 1852 года», то есть ставит дату своего пребывания на Тереке. В повести нашли отражение, прежде всего, мирная жизнь гребенских казаков, их быт и нравы. Многие из сообщенного Л.Н. Толстым являются единственным в своем роде. К этнографическим данным, приведенным в повести, можно относиться с полным доверием. Тем более что последующие работы подтвердили верность описания Л.Н. Толстым положения гребенских казачек, особого говора гребенцов, обычая куначества, масленичных празднеств и прочего.

Хрестоматийным стало и предание гребенцов в изложении Л.Н. Толстого: «Очень, очень давно предки их, староверы, бежали из России и поселились за Терекком, между чеченцами на Гребне, первом хребте лесистых гор Большой Чечни. Живя между чеченцами, казаки перероднились с ними и усвоили себе обычаи, образ жизни и нравы горцев; но удержали и там во всей прежней чистоте русский

язык и старую веру. Предание, еще до сих пор свежее между казаками, говорит, что царь Иван Грозный приезжал на Терек, вызывал с Гребня к своему лицу стариков, дарил им землю по сю сторону реки, увещевал жить в дружбе и обещал не принуждать их ни к подданству, ни к перемене веры. Еще до сих пор казацкие роды считаются родством с чеченскими...» [Толстой 1961:176].

Этнографический материал из повести Л.Н.Толстого «Казаки» впервые был проанализирован Б.С. Виноградовым [Виноградов 1957: 33–43; Виноградов 1959: 157–172]. Исследователь сравнил некоторые сведения из повести с высказываниями официальных казачьих историков, а также окончательный и черновой варианты «Казаков». Это позволило Б.С. Виноградову сделать вывод о том, что в своем понимании гребенского казачества Л.Н. Толстой сделал шаг вперед по сравнению с официальной историографией, для которой термин «по-азиатски» применительно к гребенцам был естественен. Л.Н. Толстой в окончательной редакции повести ввел новое понятие «по-казачьи» (применительно к убранству жилища, говору, некоторым обычаям). Это свидетельствует о том, что бытовым уклад гребенцов великий писатель понимал не как механическое соединение разнородных элементов, и тем более, голое заимствование, а как оригинальное явление. Произведение Л.Н. Толстого открыло ранее неизвестные стороны жизни гребенского казачества. И уже в дореволюционный период многие авторы ссылались на «Казаков» как на первоисточник.

Не только Л.Н. Толстой, но и многие другие офицеры, служившие на Терек, не могли пройти мимо особенностей жизни и быта гребенцов, пытались отразить и сохранить их для следующих поколений исследователей. Ценную информацию содержала работа А. Ржевуского [Ржевуский 1888], где было дано описание жилищ и хозяйства гребенцов, их свадебных и поминальных обрядов, масляничных празднеств, приведены тексты некоторых казачьих песен.

Лингвистические материалы [Караулов 1907: 102–109] позволяют охарактеризовать особенности говора гребенцов. Определенный интерес представляют слова, заимствованные из языков других народов, термины, которые в прошлом обозначали те или иные стороны религиозных верований и быта.

Накопление историко-этнографического материала по терско-гребенскому казачеству резко возросло в 80-е гг. XIX в., когда в Тифлисе стал выходить «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (СМОМПК) — выдающееся дореволюционное издание. Цель его — восстановить историю отдельных сел, показать особенности жизни и быта населения. Авторами нового сборника стали преимущественно сельские учителя-краеведы, собравшие ценный материал по материальной и духовной культуре гребенского казачества.

В 1893 г. в СМОМПК появилась статья учителя Червленского станичного училища Т. Рогожина [*Рогожин* 1893: 57–67]. Она была посвящена описанию религиозных верований гребенских казаков, в основном многочисленным языческим представлениям, которые сохранились в их религиозной системе. Так, Т. Рогожин описал веру гребенцов в домового, лобасту, привел поверья, связанные с крестами, ладаном, свечами, иконами и т.п.

В начале XX в. в СМОМПК вышли очерки Ф.С. Гребенца. Один из них содержит сведения о свадебных обрядах казаков станицы Новогладковской [*Гребенец* 1909: 9–47]. По мнению автора, гребенцы — это «новый смешанный тип населения» на Тереке. Они заимствовали костюмы, оружие, игры, военное воспитание и прочее у своих соседей горцев, а также грузин, армян, кабардинцев, калмыков, ногайцев. И только старая вера и семейный быт сохранились от предков.

Второй очерк Ф.С. Гребенца посвящен истории станицы Новогладковской [*Гребенец* 1915: 77–116]. В ней автор характеризует хозяйственные занятия казаков, их пищу, одежду, жилища. Небольшой раздел касается религиозных верований новогладковцев. Ф.С. Гребенец дал описание старообрядческого скита, располагавшегося у станицы.

Издание СМОМПК активизировало историко-краеведческие поиски на Тереке, выявило интересных авторов, сделало достоянием общественности не только и не столько военно-политическую историю гребенских казаков, сколько их мирную жизнь (хозяйственные занятия, обычаи и обряды). Была восстановлена история ряда станиц, впервые записаны многие фольклорные произведения.

Три очерка о станице Червленной увидели свет в «Этнографическом обозрении» [*Малявкин* 1891: №№1–3]. В них Г. Малявкин впервые подробно описал обряд «пускания кораблей» по Тереку, много внимания уделил молодежному досугу, семейным отношениям, этикету.

Серьезный вклад в изучение гребенского казачества внесли авторы дореволюционного издания начала XX в. — «Записки Терского общества любителей казачьей старины» (ЗТОЛКС), где публиковались документы и предания, относящиеся к Гребенскому войску [*Исторические сведения...1912: 29–52; Гребенская...1914: 24; Кулебякин* 1915: 43–74; *Юдин* 1915: 5–33 и др.].

В Сборнике общества был опубликован очерк Г.А. Ткачева о станице Червленной, где воссоздана история заселения станицы, генеалогия некоторых фамилий гребенцов-червленцев, особенности быта, дано краткое описание некоторых празднеств [*Ткачев* 1912].

Ценные материалы о гребенцах появились и в **периодической печати**, в частности, в газете «Терские ведомости». Здесь пуб-

ликовались сведения о казачьих верованиях, воспоминания старожилов, образцы фольклора, велись жаркие споры о происхождении гребенцов [К. 1885: №83, 86,87, 89, 92, 96, 100; Г.М. 1891: №4, 8, 13, 26, 29, 50; *Малявкин* 1892: №1; *Волков* 1896; *Ткачев* 1909: №№109–112; *Ткачев* 1910: №№ 67,69, 76, 78, 90, 110, 111, 114].

Таким образом, в дореволюционный период был собран значительный историко-этнографический материал по некоторым гребенским станицам.

В послереволюционный период этнографические работы в терско-гребенских станицах не проводились. Лишь в 1961 г. начала сбор материалов Терская этнографическая экспедиция МГУ им. М.В. Ломоносова под руководством Л.Б. Заседателевой. Полученные данные касались многих сторон материальной и духовной культуры казачества, они и легли в основу ее работ, названных выше.

Среди этнографических источников, опубликованных в советский период, назовем «Описание гребенских казаков» середины XVIII в., введенное в научный оборот М.О. Косвеню [Косвен 1961: 245–247]. Этот документ представляет несомненный интерес, поскольку содержит описания жилищ гребенцов, сведения о религиозной обстановке в станицах, указания легенд на места их раннего проживания.

Особый интерес представляют **фольклорные** источники (легенды, песни, пословицы), в которых отразились этногенетические сюжеты, домонотеистические и иные верования.

**ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА И СТАВРОПОЛЬЯ**

**3.1. ИСТОРИОГРАФИЯ УСТНОГО НАРОДНОГО
ТВОРЧЕСТВА ГОРСКИХ НАРОДОВ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

Устное народное творчество во второй половине XIX в. продолжает играть важную роль в общественно-культурной жизни и повседневном быту горских народов. Фольклор горцев чутко реагировал на возникновение новых социально-экономических условий жизни. Заметные изменения претерпевали все жанры развитого горского фольклора. Рост недовольства и протеста трудового и беднейшего крестьянства против старых, а в еще большей степени против новых форм социального и национального угнетения вызвал к жизни новые идейно-тематические произведения устного творчества горцев. Более высокое развитие национального и классового самосознания ведет к консолидации фольклорных тем, образов и идейно-художественных принципов; завершается формирование тех черт народного творчества, которые знаменуют утверждение «фольклорного реализма», некоторые поэтические и прозаические творения горцев сближаются с литературой.

В горском фольклоре, который неотступно следовал за событиями истории, в это же время намечается общая универсализация жанров и стилей, художественных примеров и манеры изложения. Горцы преемственно воспринимали и продолжали сохранять более ранние фольклорные произведения, содержавшие художественное обобщение бесправного положения крепостных и полукрепостных крестьян, их ненависти к угнетателям. Новой и важной темой фольклора горцев становится освещение событий, связанных с освобождением крестьян на Северном Кавказе.

Устное творчество горцев продолжало развиваться в формах эпических жанров (исторические легенды, волшебные и социаль-

но-бытовые сказки, сказки о животных). Большое хождение в народе имели анекдоты, пословицы и поговорки. События пореформенной эпохи обогатили многие жанры фольклора горцев. Однако наметилась тенденция «угасания» эпических циклов сказаний, а в сказочном жанре усиливались социально-бытовые темы.

Многонациональный Дагестан поражает великолепием природных богатств и являет собой настоящую сокровищницу культурных ценностей. А каждый из народов, проживающих на территории этой Республики, по-своему уникален и неповторим. Историография устного народного творчества народов Дагестана представлена довольно внушительным списком научной и этнографической литературы.

Одним из первых этнографических изданий, посвященных устному народному творчеству народов Дагестана, является маленькая брошюра, изданная в 1927 году издательством Дагестанского научно-исследовательского института [Дагестанские сказки 1927]. В сборник вошло девять сказок и два анекдота, переведенных с аварского языка. Впервые изданные в литературной обработке в те годы, когда богатый сказочный эпос был почти неизвестен читателю, сказки, представляли значительный интерес.

В 1940 и 1941 годах Дагестанский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы выпустил два сборника «От всего сердца: Фольклор» под редакцией А. Назаревича [От всего сердца 1940, 1941]. В обзоре вошли лучшие образцы народного творчества, созданные певцами, ашугами и сказочниками Дагестана. Материал в книгах представлен на восьми языках. Каждая песня, пословица, сказка, загадка печатаются на родном языке и в переводе на русский язык. В конце приводятся комментарии. Сборники незначительно отличаются друг от друга по содержанию.

В 1941 году Дагестанским научно-исследовательским институтом истории, языка и литературы был опубликован сборник [Лезгинский фольклор 1941], в котором представлены исторические легенды, предания, обрядовые, детские, лирические песни, сказки, анекдоты, пословицы, поговорки, загадки, а также фольклор советского периода. Это первое издание лезгинского фольклора на лезгинском и русском языке. Сборник включал приложение «Описание материалов и фольклорные параллели» А. Ф. Назаревича на русском языке.

В 1950 году выходит книга А. Назаревич «Эпос, творимый в наши дни» [Назаревич 1950], изданная Институтом истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Как известно в советский период огромное внимание уделялось развитию национальной культуры. Популяризации и сохранению устного народного творчества горских народов Северного Кавказа посвящены репринтные издания, переиздания, составленные на основе этнографических изыс-

каний прошлых лет. В советский период активно издаются сборники аварских, кумыкских, даргинских татских сказок, пословиц поговорок и т. д.

В 1959 году Дагестанским филиалом АН СССР, Институтом истории, языка и литературы им. Г. Цадасы было издано три сборника сказок: даргинских [Даргинские народные сказки... 1959], лезгинских [Лезгинские сказки 1959] и лакских [Лакские народные сказки 1959]. Все сборники были изданы на родных языках сопровождалась иллюстрациями, комментариями и паспортизацией произведений. В сборники были включены сказки о животных, волшебные, бытовые, антирелигиозные, а также предания, легенды и даже анекдоты. Составителями использовались материалы, опубликованные в дореволюционное и советское время.

В 1972 году вышла книга аварских народных сказок репринтного издания с добавлением 10 новых сказок [Аварские народные сказки 1972]. Книга сопровождается предисловием и типологией анализа сюжетов И. Левина, послесловием Х. М. Халилова и примечаниями составителя книги Д. М. Атаева.

В 1977 году был издан сборник кумыкских народных сказок [Кумыкские народные сказки 1977] с иллюстрациями на родном языке, а 1980 А. Ганиевой был составлен и издан сборник лезгинских народных сказок на родном языке [Лезгинские народные сказки 1980].

В 1982 году издается сборник [Дагестанская народная проза 1982], в котором освещаются проблемы генезиса жанровой природы, образной системы, сюжетосложения, формы бытования народной прозы. В содержание сборника включены интересные по проблематике статьи А.М. Аджиева «Нартский прозаический фольклор кумыков и его место в кавказской нартиаде»; М. Р. Халидовой «Образ покровителя охоты, зверей в преданиях и легендах народов Дагестана»; А.М. Ганиевой «Предания и легенды о богатыре Шарвили»; Ф.О. Абакаровой «Предания и их источники о борьбе горцев против Надир-шаха (на материале даргинского фольклора)»; Х.М. Халилова «Дагестанские предания о происхождении мелодий»; Ф.А. Алиевой «Семейно-бытовые юмористические сказки»; Ф.З. Абакаровой «Об особенностях дагестанской детской сказки»; А.М.-Х. Абдурахманова «Сравнительно-типологическая характеристика прозаических басенных сюжетов Дагестана и Северного Кавказа»; В. С. Кирюхина «Сказы и предания о гражданской войне русского населения Северного Кавказа».

А.М. Аджиев исследует кумыкское устное поэтическое творчество с точки зрения его типологической общности и связей с фольклором других народов, чему и была посвящена его монография «Кумыкская народная поэзия: (Вопросы типологии связей в историческом освещении)» [Аджиев 1983].

В книге Ф. А. Алиевой [Алиева 1983] анализируются некоторые типы сюжетов дагестанских народных бытовых и юмористических сказок. Раскрывается не только их художественное многообразие, но и идейная глубина, острая социальная направленность.

В 1984 году Дагестанским филиалом АН СССР, институтом истории, языка и литературы им. Г. Цадасы издается фундаментальный научный труд «Мифология народов Дагестана» [Мифология народов Дагестана 1984]. Издание является первым опытом разностороннего исследования проблем дагестанской мифологии, которые рассматриваются на основе комплексных данных фольклора, лингвистики и археологии, этнографии и искусствоведения. Содержание научного сборника включает статьи, посвященные изучению: следов тотемических верований в древних изобразительных памятниках Дагестана (В. М. Котович); семантики сюжета борьбы двух коней на зооморфных пряжках Дагестана VIII–X вв. (М. М. Маммаев); языческого святилища на вершине горы Бахарган (М. А. Агларов); ритуально-мифологических истоков баллады (А. М. Аджиев); отражения языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев (Х. М. Халилов); идеологических представлений аварцев, нашедших отражение в празднике первой борозды (А. Г. Булатова); мифологических образов в устной прозе народов Дагестана (М. Р. Халидова); отражений мифологических воззрений в детском фольклоре народов Дагестана (Ф. З. Абакарова); структуры и генезиса кумыкских мифологических элементов палеотюркского происхождения (К. С. Кадыраджиев); двух древнебулгарских магических терминов (Н.-И. С. Джидалаев). Издание включает приложение, фольклорные тексты и примечания.

Первым опытом исследования связей дагестанского фольклора с азербайджанским, грузинским и с фольклором народов Северного Кавказа можно считать сборник статей «Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором» [Дагестанский фольклор во взаимосвязях... 1985], изданный в 1985 Дагестанским филиалом АН СССР, институтом истории, языка и литературы им. Г. Цадасы. Статьи сборника охватывают разные аспекты фольклорных связей, посвященных исследованию: исторической общности и национальному своеобразию обрядовой поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа (Х. М. Халилов); общего и особенного в нартских сюжетах народов Дагестана и Северного Кавказа (М.Р. Халидова); кумыкско-осетинских связей в фольклоре (К.С. Кадыраджиев); типологической общности и связи сказок о животных народов Дагестана и Северного Кавказа (А. Ганиева). Б. Г. Тлехас изучает отражение социального протеста в бытовых сказках народов Северного Кавказа и Дагестана; Ф.З. Абакарова — соотношение национальных и общих элементов в дагестанских и северо-кавказских колыбельных песнях с трудовой тематикой; Ф.О. Абакарова — Дагестанско-

грузинские фольклорные связи и параллели; А. Магомедов- грузинскую тему в аварском фольклоре. А.М. Аджиев размышляет об истории азербайджанско-кумыкских фольклорных взаимосвязей «Китаби дедем Коркут»; М.М. Курбанов о табасаранско-азербайджанских фольклорных связях; Ф. Алиева об общности и многообразии сюжетики бытовых сказок в дагестанском и русском фольклоре»; В.С. Кирюхино типологии и связях русского фольклора с творчеством народов Северного Кавказа; А.А. Алиханова выявляет мотив тюркского эпоса «Кер-оглы» в фольклоре сел. Мекеги».

В 1986 выходит в свет сборник статей «Взаимосвязи фольклора и литературы народов Дагестана» [Взаимосвязи фольклора и литературы...1986]. В сборнике изучается широчайший спектр научной проблематики: взаимодействие литературы и фольклора (Г.Г. Гамзатов); роль фольклора в зарождении дагестанской прозы (С.Х. Ахмедов); традиции устного народного творчества в сатирико-юмористических рассказах народов Дагестана и Северного Кавказа (А.М. Абдурахманов); народные истоки дагестанской советской сатиры (З.З. Алиева); дагестанские детские стихотворные сказки по народным мотивам (Ф.Х. Мухамедова); жанровая система фольклора и поэзия Расула Гамзатова (С.М. Хайбуллаев); принципы освоения фольклорных сюжетов в творчестве Р. Гамзатова (Ч.С. Юсупова); фольклорная основа жанра элегии плача в дореволюционной аварской лирике (на материале элегии плача Чанки «На смерть сына Шапилава» (З.З. Гаджиева); фольклоризм в поэме С. Рабаданова «Дочь мельника» (З.М. Османова); Фольклорные мотивы в повестях А. Абу-Бакара (Т.Ю. Султанова); народные плачи и причитания в кумыкских поэмах (Р.А. Ахмедова).

А. Ганиева исследует жанровую специфику и идейно-художественное богатство произведений лезгинского фольклора о народном герое Шарвили [Ганиева 1986].

Подлинно народным жанром продолжали оставаться горские сказки. Героями новых сказок все чаще выступали искатели народной правды и счастья, борцы за социальную справедливость. Более того, в новых сказках усиливается звучание темы борьбы за социальную справедливость, темы товарищества, дружбы народов (сказки «Черный Иса и чеченец Иса», «О дженгутаевце и чеченце», абадзинская «Мужество Хаджи Копа» и многие другие). Возникают новые бытовые сказки о богатых и бедных, о торговцах, царских чиновниках, такие, как ингушская сказка «Хамбар и пристав», ногайские «День — месяцу родня». Создатели новых сказок находили новые краски, идеи и сюжеты для осмеяния жадного богача, торговца-скряги, представителей духовенства. Значительная часть горских сказок изображает борьбу добра и зла, которая заканчивается торжеством доброго начала. Подвергшиеся определенному идейному

переосмыслению в духе новых социальных явлений, сказки продолжали выражать глубокую веру горцев в светлое будущее.

В сборнике статей 1987 года исследуется жанр сказки в фольклоре народов Дагестана [Жанр сказки в фольклоре... 1987]. В нем представлены статьи, посвященные исследованию: тотемистических истоков сказочных образов народов Дагестана (М.Р. Халидова); мотива превращения в камень в дагестанской волшебной сказке и его ритуально-мифологической семантике (А.М. Черчиев). А. М. Аджиев размышляет об общности и отличительных особенностях сюжетики сказки и героического эпоса; Г.Г. Гамзатов об истоках художественного сознания в дагестанской народной сказке. А.М. Абдурахманов исследует типологическую общность и жанровую специфику в сказке о животных и фольклорной басне; Ф.З. Абакарова — жанровую специфику аварских детских сказок. А.М. Ганиева представляет типологию волшебных сказок народов Дагестана и Северного Кавказа; Ф.А. Алиева выявляет эстетические особенности дагестанских сказок; Х. М. Халилов говорит о социальных мотивах в волшебных сказках народов Дагестана. Ф.О. Абакарова изучает некоторые вопросы общности и своеобразия в дагестанской и грузинской сказке; Б.Г. Тлехас — отражение социальных отношений в сказках о животных народов Дагестана и Северного Кавказа; В.С. Кирюхин — этнические группы и отражение их особенностей в русской сказочной прозе на Тереке.

В 1988 году Дагестанским филиалом АН СССР, институтом истории, языка и литературы им. Г. Цадасы под редакцией А.М. Аджиева издается фундаментальный научный труд «Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа» [Календарно-обрядовая поэзия народов... 1988]. Содержание научных статей посвящено исследованию специфики календарно-обрядовой поэзии народов Северного Кавказа. А.М. Ганиева рассматривает общность и национальное многообразие дагестанских календарно-обрядовых песен (зимне-весенний цикл); Х.М. Халилов выявляет общее и специфическое в календарной поэзии летне-осенней обрядности народов Дагестана; А.Х. Танкиев размышляет о календарной обрядовой поэзии вайнахов; З.А. Мадаева исследует обрядовый фольклор вайнахов в народном календаре; Т.А. Хамицаева — весенние календарные песни и обряды осетин (на материале Дигорского ущелья). Авторским коллективом подготовлены и размещены в приложении аварские, даргинские, кумыкские, лакские, татские тексты дагестанских календарно-обрядовых песен.

В 1989 году А.М. Аджиевым был подготовлен и издан сборник кумыкских народных сказок [Кумыкские народные сказки 1989] на родном кумыкском языке. В сборнике представлены различные жанры кумыкских народных сказок: волшебные, сказки о животных, детские сказки.

В этом же году составителями З. Магомедовым, Ф. Алиевым был издан сборник даргинских народных сказок [Даргинские народные сказки 1989], в который вошли различные жанры даргинских народных сказок: сказки о животных, волшебные, сатирические, бытовые, анекдоты.

В 1989 году издаются сборник лакских народных сказок [Лакские народные сказки 1989] — сост. Х. М. Халилов, С. Г. Хайдаков и лезгинских народных сказок [Лезгинские народные сказки 1989] — сост. А. М. Ганиева на родных языках. В сборниках представлены различные жанры народных сказок: волшебные, сатирические, бытовые, сказки о животных.

Коллективом авторов Дагестанского филиала АН СССР, Институтом истории, языка и литературы им. Г. Цадасы издается сборник научных статей «Магическая поэзия народов Северного Кавказа» [Магическая поэзия народов... 1989] под редакцией А.М. Аджиева. В сборник вошли статьи в соответствии с научной проблематикой: «Магические функции в обрядовых жанрах адыгского фольклора» (М. И. Мижаев); «Роль магических функций в обрядовой поэзии лезгин» (А.М. Ганиева); «Магия в календарно-обрядовой поэзии табасаранцев» (М. М. Курбанов); «Реликты магического обрядового фольклора у ингушей» (А.Х. Танкиев); «О магических рудиментах в некоторых заклинаниях народов Дагестана и Северного Кавказа» (Ф. З. Абакарова); «Магическая поэзия ногайцев» (А.И.-М. Сикалиев); «Вербальная магия в поэзии лакцев» (Х.М. Халилов); «Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев» (Х.Х. Малкондуев); «Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции» (М. Р. Халидова); «Функции магических элементов дагестанской волшебной сказки» (Ф.А. Алиева); «Благопожелания (йорелы) — жанр калмыцкого фольклора (Вопросы систематизации и публикации)» (Э.Б. Овалов); «Благопожелания и проклятия в фольклоре даргинцев» (Ф.О. Абакарова); «О поздней трансформации кумыкских проклятий и благопожеланий» А. М. Аджиев.

В книге А. М. Аджиева «У золотых родников: Вопросы этнокультурных взаимосвязей в кумыкском фольклоре» [Аджиев 1991] дан анализ лучших образцов кумыкского устно-поэтического творчества, начиная с древнейших жанров (обрядовая поэзия, нартский эпос и т. д.), вплоть до произведений XIX века. На конкретных фольклорных примерах исследуются процессы этнокультурных взаимосвязей кумыков с самыми различными племенами и народами.

В 1991 году составителем Н. Х. Авшалумовой издан сборник татских народных сказок на родном языке, в котором представлены сказки различных жанровых разновидностей: волшебные, бытовые, сказки о животных [Народная сокровищница 1991].

В книге «Эпические жанры табасаранского фольклора» М.М. Курбанова [Курбанов 1995] исследуются эпические жанры табасаранского фольклора — сказки, предания, легенды — в их исторической эволюции.

Год спустя М. М. Курбанов публикует монографию «Душа и память народа...», в которой исследуется жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция [Курбанов 1996]. Книга посвящена изучению лирических и эпических жанров табасаранского фольклора в их исторической эволюции.

Н.Х. Авшалумова в своей монографии «В зеркале татской народной сказки» [Авшалумова 1996] обращается к татскому фольклору. На примере сказки автор знакомит читателей с татским фольклором, его национальным своеобразием, определяет место и значение устного творчества татов в системе дагестанского фольклора.

В 1999 году издается «Даргинский фольклор: из серии «Фольклор народов Кавказа» [Даргинский фольклор 1999] с подстрочным переводом с даргинского на русский язык (Ф.О. Абакарова), филологический перевод на грузинский язык (Л. Члаидзе). В сборник включены различные жанры даргинского фольклора в переводе на грузинский язык.

В работе В.С. Кирюхина [Кирюхин 2000] рассматривается отражение исторического процесса советского периода в фольклорных образах в русском прозаическом фольклоре на Северном Кавказе, Дону и в других регионах в виде циклов, что свидетельствует об интенсивном развитии народной прозы в советский период.

Изучению аварского фольклора посвящено издание авторов-составителей С.М. Хайбуллаева, М. Р. Халидовой [Аварский фольклор 2001]. В сборник включены поэтические и прозаические жанры аварского фольклора.

Издание составителей Х.М. Халилова, М.В. Мугадовой [Календарные и семейные обряды... 2003] является кратким репертуарно-методическим пособием для фольклорных коллективов республики. В сборник вошли описания более 40 старинных народных обрядов, имеющих как общие, так и специфические черты.

В 2004 издается сборник аварских пословиц и поговорок [Аварские пословицы и поговорки 2004], составленный на основе сборника «Пословицы и поговорки аварцев», изданного З. Алихановым в 1973 году (около 3 тысяч пословиц и поговорок). Новое издание включает более 10 тысяч пословиц и поговорок, расположенных в алфавитном порядке.

В монографии А. М. Ганиевой «Очерки устно-поэтического творчества лезгин» [Ганиева 2004] рассматривается художественная природа жанров лезгинского фольклора, прослеживаются пути развития устно-поэтического творчества. Исследование строится на

богатом фактическом материале, большая часть которого вводится в научный оборот впервые. Фольклорные произведения лезгин рассматриваются в сравнении с творчеством других народов Дагестана, что позволяет выявить в них как общие, так и национально-своеобразные черты.

В 2004 году издается сборник кумыкского фольклора автором-составителем А. М. Аджиевым [Кумыкский фольклор 2004], в который включены лучшие образцы всех основных жанров кумыкского фольклора: эпические и лирические песни, сказки, легенды, предания, притчи, анекдоты, пословицы, поговорки, загадки и др.

Широко распространенными и любимыми устными произведениями продолжали оставаться эпические сказания и песни о нартах, стоящие в ряду выдающихся памятников мировой духовной культуры. Бытующие почти у всех народов Северного Кавказа нартские сказания во второй половине XIX в. выступали как общегорское культурное явление. Однако степень распространения их по-разному представлена среди горских народов Кавказа. В то время как среди осетин и адыгов сказания о нартах продолжали активную жизнь, у ингушей, чеченцев и др. усилилось происходившее с XVIII в. забвение нартских сказаний.

Жизнь главных героев нартских сказаний, их изречения и моральные нормы оставались для горцев второй половины XIX в. образцом мужества, смелости, верности в дружбе, любви к родине, примером честности и благородства. У чеченцев и ингушей продолжал бытовать нарт-орстхойский эпос, у кумыков — эпос «Къзакъырлар» («Песни вольности»), у ногайцев сохранялся былинный эпос о Кабланды-батыре, Ер-Тарчыне, Эдиге, Чингисхане, Батые, Тохтамыше. Как культурное наследие у осетин сохранялся заимствованный от грузин эпос об Амиране Дареджанти, у кабардинцев — героический эпос об Айдемиркане. У многих народов бытовали эпические сказания о горском Прометее (Уашха-Махо — у кабардинцев).

Горцы высоко ценили народных острословов — мастеров смеха и шуток, меткого слова. «Хорошее слово стоит скакуна» — гласила горская поговорка. Повсюду были популярны анекдоты и притчи о веселых похождениях почитаемого на Востоке Ходжи Насреддина. Активно продолжали жить и создаваться заново анекдоты и притчи, связанные с именами горских двойников (Насреддин — чечено-ингушский Чор, ингушский Цаген, осетинский (днгорский) Цуккити Данел, лакский Акул Али, его дагестанские братья-острословы Касбуба, Курбанил, Лабазан, адыгский Жабаги Казаноко и др.). Органически вплетались в фольклор горцев крылатые поговорки и пословицы, рожденные талантом, умом и фантазией горцев-тружеников.

Проникнутые трудовыми идеалами, крылатые слова горцев были полны дидактических поучений. Многие пословицы и поговорки

по-прежнему имели социально острую и антиклерикальную направленность, особенно в адрес мулл, в образе которых горцы подметили низменные свойства их натуры. Горцы говорили: «Мулла себе проводит санную дорогу, а другим показывает мышинный след», «Подав мулле руку, проверь кольца — цел ли камень», Глухому не слышно, мулле не стыдно».

В устной поэзии горцев усиливаются мотивы протеста против произвола царских властей и призывы на борьбу с угнетателями.

Нартский эпос как общекавказский монументальный героический эпос одно из бесценных богатств, созданных человеческим разумом наряду с мировыми эпосами других народов. Издревле эпос рассказывался, а точнее исполнялся сказителем под сопровождение струнного инструмента. Сказители русского народа использовали гусли, а сказители осетинского фольклора — хъисын фандыр, напоминающий современную скрипку. Форма подачи напрямую зависела от красноречия сказителя, т. к. в эпосе объединялись мифы, легенды, история народа, его обычаи, нравы и др. Нарты — герои древних эпических сказаний многих народов Кавказа. Сказания о нартах в своеобразных национальных формах распространены как среди народов, именующих себя адыгами (т. е. у адыгейцев, кабардинцев, черкесов), так и среди осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей. Они упоминаются в фольклоре некоторых народов Дагестана (напр., у тюркоязычных кумыков).

В своем исследовании Карпов Ю.Ю. выделяет, что самым главным элементом жизненного уклада осетин занимало устное народное творчество, которое включает в себя многочисленные сказки, эпические сказания, предания, легенды, песни, притчи, пословицы, поговорки и загадки. Созданные на протяжении веков, они передавались из поколения в поколение. Для каждого осетина, независимо от его положения в обществе и благосостояния, возможность присутствовать при исполнении эпических сказаний и других произведений фольклора была радостным, волнующим событием. Один из путешественников, попавший когда-то в бедный крестьянский дом, написал с удивлением: «Часто целые длинные зимние вечера в темной сакле, вокруг чадающего очага проводят они в безмолвном наслаждении, слушая старого сказочника или песенника» [Карпов 2001: 42].

Нартовские сказания осетин и адыгов стали записываться с середины 19 в., другие национальные варианты — позднее. Пионерами этого дела были в Осетии — В. Цораев, братья Шанаевы, в Кабарде — Шора Ногмов, Кази Атажукин. Другие нац. варианты стали записываться позднее. Очень долго у различных народов существовали профессионалы памяти — черкесы их называют «гегуако», т. е. «играющие». Им-то и принадлежит заслуга сохранения этих драгоценных преданий. В Осетии эти сказания были записаны преимущественно

но в прозаической форме, которые исполнялись под сопровождение музыкального инструмента — «хъисын фандыр». У черкесов некоторые из них стали длинными традиционными поэтическими плачами, довольно устойчивыми по тексту, несмотря на разницу в диалектах. В советское время впервые изданы сводные тексты в оригинале и в рус. пер. Сказания переводились на немецкий, французский, английский языки.

Прошло немногим более столетия с тех пор, как собирателями были записаны первые сказания. В Осетии, благодаря Всеволоду Миллеру, основателю осетинской филологии, работа давно была поставлена на научную основу; филология других народов, к сожалению, не старше Октябрьской революции. Научная документация начала расти с 1880 г., благодаря тифлисским этнографическим публикациям.

Первые публикации о существовании у осетин национального эпоса мы находим у известного ученого Юлиуса Клапрота. В своем «Путешествии на Кавказ и в Грузию» вышедшем в свет в 1812 году он упоминал о реке Уруп, замечает, что крепость Уарп Фидар была удивительным образом завоевана героем Батерасом, сыном Хамыца.

С 60-х годов XIX в. после выхода в свет «Осетинских текстов», эпические сказания, исторические легенды, предания, сказки, песни и пословицы стали центром внимания ученых и любителей старины. Огромная заслуга в сборе, публикации и научном истолковании некоторых сюжетов сказаний о нартах принадлежит В.Ф. Миллеру. Широко известны также имена неутомимых собирателей осетинского фольклора в дореволюционной Осетии братьев Шанаевых, Александра Кайтмазова, Цоцко Амбалова, Михаила Гарданова и др.

Главное место в устном народном творчестве осетин занимают нартские сказания. Действительно, особая роль в сохранении и развитии осетинского фольклора принадлежала сказителю. «Кадагтанæг» — так осетины называли исполнителя эпических сказаний. Это мужское занятие было сродни функциям священнослужителя. Ученые сравнивают сказывание эпических песен с культовым действием, введившим слушателей в мифологическое время и пространство, мир предков и героев. Коста Хетагуров писал: «Игра на двух и двенадцатиструнном фандыре (род скрипки и арфы) и длинные повествования под их аккомпанемент были исключительной привилегией наиболее даровитых мужчин».

Сказители не только сохраняли и передавали эпическую традицию следующим поколениям, они творчески перерабатывали ее, создавали новые произведения. В обществе сказители пользовались высоким уважением. Они исполняли свои произведения на народных собраниях, семейных и общественных праздниках. Между сказителями устраивались состязания на лучшее исполнение нартовс-

ких сказаний. Осетинские сказители обычно были не только знатоками эпоса, но и талантливыми певцами, рассказчиками сказок и преданий. Имена таких выдающихся певцов и сказителей, как Бибо Дзугутов, Иналдыко Каллагов, Дзарах Саулаев, Кертиби Кертибиев, Сабе Медоев, Гаха Сланов, Леуан Бегизов, Дрис Таутиев и др., навсегда останутся в памяти народа.

Нерсесова Г.А. выделяет феноменальную широту и многомерность сюжетов осетинского эпоса объясняется длительностью его истории. Нартовские сказания в художественной форме отразили огромный исторический период: от родового строя эпохи индоиранского (арийского) единства до феодального средневековья. Поэтому в осетинском эпосе есть все и мифология с небожителями и культурными героями, и архаические сюжеты борьбы с фантастическими великанами-уаигами, и поединки благородных защитников народа с чужеземными захватчиками [Нерсесова, 1960, С. 320].

Осетинские народные сказки — это еще один пласт народной художественной культуры, который как и сказки других народов мира, принято делить на волшебные, бытовые и сказки о животных.

Значительную роль в формировании волшебных сказок сыграли древние мифологические сказания. Чудесные приключения, добывание героями волшебных сказок различных диковинок и волшебных предметов восходят к деятельности культурных героев.

Бытовые сказки обращены к обыденной жизни. Героями их являются простые люди. В этих сказках осмеиваются такие человеческие недостатки, как глупость, болтливость, жадность. В сказках о животных, имеющих комическое или моралистическое начало, речь идет о проделках животных-хитрецов. В них сильный, но глупый всегда делается жертвой же-стокой проделки более слабого пройдохи.

Как и сказки других народов мира, осетинская народная сказка имеет свои особенности, которые проявляются не только в языке, бытовых подробностях, в характере пейзажа, в изображении социальных отношений и уклада осетинской жизни, но также в образе положительного героя, воплощающего лучшие черты осетинского народа [Нерсесова, 1960, с. 322].

Помимо развлекательной и поучительной функций, сказка выполняла важную воспитательную роль, вводила ребенка в мир идей и образов традиционной культуры, естественно и ненавязчиво знакомила с мифопоэтической моделью мира.

Проблема сохранения национальной культуры отмечалась неоднократно на правительственном уровне, различных форумах, конференциях. Можно вспомнить слова известного ученого, истинного патриота народного искусства и национальной культуры России Марии Александровны Некрасовой: «Без этноса нет национальной

культуры, культуры и общечеловеческой. Спасение, защита народного искусства, сохранение основ традиционной культуры — это значит сохранение нравственных сил народа, нации». Смысловая нагрузка этой мысли должна стать вектором для тех, от кого неминуемо зависит сегодня сохранность национальной культуры» [Булатова 2012: 18].

Исследованию мифологии тюркоязычных народов посвящена работа Х.П. Потапова [Потапов 1982], в котором осуществляется обоснование идентичности мировосприятия многих народов первичной антропоморфной категоризации мира. Для многих народов мира первичная антропоморфная категоризация мира приобретала функциональный характер. В тюркской мифологической традиции человек был сделан из природных материалов. Например, 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 [Потапов 1982].

И. И. Маремшаова, изучая основы этнического сознания карачаево-балкарского народа, отмечает «Единство всего в окружающем мире для этнического сознания балкарцев и карачаевцев было неоспоримым фактом» [Маремшаова 2000:13–41]. Изучая культурно-исторические аспекты этносознания карачаевцев и балкарцев в эволюционной перспективе, она выявляет специфичности религиозно-мифологических воззрений и отмечает, что вслед за богиней-матерей в карачаево-балкарской языческой религии появляется культ богов-отцов..., земная и небесная части мироздания наделяются народом высшими сакральными свойствами. [Маремшаова 2003].

А.Ф. Григорьев, проводя параллели традиций казаков и горцев, подчеркивает: «Мифоэкологическая, мифоритуальная и мифопоэтическая традиции фольклора горцев и казаков во многом созвучны с аналогичными традициями древних тюрков. Первичная категоризация мира для предков казаков и горцев имела функциональный, антропоморфный характер» [Григорьев 2015б: 115].

А.З. Холаев, исследуя карачаево-балкарский нартский эпос, говорит, что поверье о похищении женщины каким-либо зверем и о ее сожительстве с ним 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 [Холаев 1974: 66]. Традиционно это поверье превращается в фольклорный мотив о похищении женщины каким-либо зверем, о ее сожительстве с ним и прочее. Так, встречаются сюжеты о связи женщины с каким-либо животным, в частности, волком, от которого она производит потомство.

В 1991 году была издана монография М. Ч. Джуртубаева, посвященная исследованиям древних верований балкарцев и карачаевцев. Описывая древние верования балкарцев и карачаевцев, автор говорит, что для фольклора тюркских народов характерна идея тотемистической инкарнации, которая приобретает религиозный характер [Джуртубаева 1991].

Связи тотемистического характера с конем, оленем, медведем, соколом отражены и в фамильных преданиях и связаны с генеалогией многих народов. Х.Ч. Джуртубаев, исследуя генеалогию балкарских и карачаевских фамилий, подчеркивает прямую связь происхождения многих карачаево-балкарских родов от зверей и птиц, что подтверждается многочисленными апеллятивами в основе их фамилий (Айыу «медведь» — Агоевы; Бёрюкай «волк» — Борукаевы; Боташ «верблюжонок» — Боташевы; Жанатый «енот» и т.д. [Джуртубаев 1999]). Подобные апеллятивы обнаруживаются и в русских фамилиях, происходящих от зверей и птиц: медведь — Медведев, волк — Волков, сокол — Соколов, орел — Орлов и т.д.

И. И. Маремшаова, исследуя специфику этносознания карачаевцев и балкарцев, отмечает культприроды в различных его проявлениях, который фиксируется на всех стадиях развития культурогенеза горцев и во всем комплексе традиционной культуры [Маремшаова 2003], что было характерно и для гребенских казаков.

Л.Х. Малкондуев, исследуя общинные обряды балкарцев и карачаевцев, подчеркивает «традиционное мировоззрение 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» [Малкондуев 1986: 106]. 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 культурами находится культ дерева, связавшей собой два предыдущих. Благодаря этому «многоверию» была обеспечена преемственность дохристианских и домусульманских представлений, фрагменты которых вошли в традиционную народную культуру народов Северного Кавказа [Маремшаова 2003] и не были утрачены в процессе многовековой трансформации.

3.2. ИСТОРИОГРАФИЯ ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА ТЕРСКО- ГРЕБЕНСКОГО КАЗАЧЕСТВА

В историю песенного фольклора несомненный вклад внесли дореволюционные собиратели. С середины XIX в. в печать попадают отдельные записи песен из гребенских станиц [*Старинные исторические песни* 1852: 266]. Однако планомерная собирательская работа связана с изданием СМОМПК. В его первом выпуске была опубликована «Программа собирания сведений о разных местностях Кавказа и племенах населяющих оныя». Она ориентировала краеведов на изучение национальных особенностей, образа жизни мужчин и женщин, обычаев, обрядов и др. [*Сборник материалов* 1881]. В очерки быта казачьих станиц включались не только описания обрядов, гуляний и праздников, но и сопровождавшие их песни. В выпусках сборника были напечатаны материалы М. Карпинского [*Карпинский* 1897; 1898; 1900], Ф.С. Гребенца [*Гребенец* 1909], В.П. Пожидаева [*Пожидаев* 1915] с приведенными текстами старинных песен и былин гребенских казаков.

В «Записках Терского общества любителей казачьей старины» также публиковались тексты гребенских песен с указанием собирателей [*Записки...* 1914 №2: 24–42; *Записки...* 1914 №3: 72–77].

Первый сборник гребенских казачьих песен увидел свет благодаря собирательской деятельности подхорунжего 1-го Кизляро-Гребенского полка Ф.С. Панкратова, печатавшегося под псевдонимом Ф.С. Гребенец [*Белецкая* 1991: 41]. В сборник вошли 249 «исторических (старинных)», «военно-бытовых», «любовных и обрядовых», «скоморошных» песен. В предисловии к своему труду Панкратов сообщал, почему он стал собирать песенный фольклор казаков: «Еще на школьной скамье, в гимназии, видя, как с каждым годом все более и более, благодаря проникновению цивилизации забываются свои родные песни, я задался мыслью воскресить забываемую народную литературу первых колонизаторов Кавказа. Шесть лет работал я над сбором песен по гребенским станицам, ходил во «беседы», и наконец труды мои увенчались успехом, хотя и неполным. Еще тысячи песен сохраняются в устах гребенцов, которые я в будущем постараюсь передать». По замечанию автора, в песнях, как в родниковой воде, отражаются история, обряды, обычаи, верования и помышления гребенского казачества, и «каждый читающий может составить вполне ясное понятие о его быте, духе, мировоззрении, характере», т. е. о самобытности гребенцов [*Гребенцы в песнях* 1895: V].

Собиратель отметил, что при записывании песен он старался строго держаться того языка, на котором они пелись, и поэтому в текстах встречается много слов и выражений, понятных одним гре-

бенцам; пояснение к ним он прилагал в постраничных и затекстовых примечаниях.

Паспортизация как таковая в сборнике отсутствовала, однако Панкратов перечислял своих добровольных помощников, под которыми подразумевал в первую очередь информантов. Это есаул Щедринской И. Д. Скороходов, урядник той же станицы Ф. П. Пономарев; казак станицы Червленной Гавриил Рогожин («он же Чупчук») и «бабука Акимовна» Багдашкина, а также «бабука Верка» Курносова и А. М. Филиппова (все из Червленной), «тетка Леонтьевна» Гаурова (ст. Щедринская) и молодой казак станицы Новогладковской Трофим Иванов. Перечисленные имена дают исследователю редкую возможность: узнать, как казаки называли друг друга в быту. В примечаниях к некоторым песням содержались сведения о том, в какой момент обряда песня обычно исполнялась.

Сборник Ф.С. Панкратова послужил основой для дальнейших экспедиций и публикаций, источником перепечаток при издании сводов исторических песен и былин. Благодаря этому песенное наследие гребенских казаков стало достоянием не только Кавказа, но и России, что также способствовало лучшей сохранности своеобразной культуры казачества.

Систематическое соби́рание гребенского фольклора было продолжено лишь после Великой Отечественной войны, когда кафедра литературы Грозненского пединститута и редакция газеты «Грозненский рабочий» организовали фольклорную экспедицию в гребенские станицы (Старощедринскую, Червленную и Старогладковскую). Результатом стал выход в 1946 г. сборника «Песни гребенских казаков» [Путилов 1946]. В него вошли 233 песенных текста, с комментариями и указанием вариантов к большей части песен (к 153 из 233).

Экспедиция под руководством Б.Н. Путилова доказала, что в обследованных станицах ведущее место занимали три жанра: «историческая песня в её последовательных модификациях, баллада и необрядовая лирика с многообразными жанровыми видами». Календарная обрядовая поэзия, тесно связанная с земледельческой практикой, «в своей значительной части была чужда казачеству», основными занятиями которого были виноградарство, скотоводство и рыбная ловля; «сравнительно слабую разработку получала и свадебная обрядовая поэзия». Примечательно, что «на казачьих свадьбах обрядовую функцию зачастую выполняли обыкновенные лирические песни, не связанные с обрядом ни по содержанию, ни генетически». По поводу «популярнейшего поэтического жанра — частушки» Б.Н. Путилов заметил, что казачий фольклор ее не воспринял [Путилов 1946: 16–17, 35].

Сборник, в который вошли записи экспедиции Б. Н. Путилова, является уникальным, и не только потому, что его своевременность

определялась мотивами, обозначенными в предисловии, а именно: 1) недоступностью дореволюционных изданий, как широкому кругу читателей, так и специалистам; 2) существенными недостатками прежних публикаций (литературная обработка текстов, их несоответствие живому исполнению, языковым особенностям песни, несоблюдением правил паспортизации и т. д.); 3) необходимостью дать представление о современном состоянии старого поэтического фольклора в одном из казачьих районов Терека. Уникальность сборника — в попытке передать структуру песенного текста в соответствии с музыкальным настроением песни; в расположении текстов по исполнителям и по станицам, что дает возможность анализа репертуара отдельных певцов, одной станицы, гребенских станиц в целом; в исчерпывающей жанровой характеристике местного репертуара в сравнении в песенными традициями гребенского казачества с традициями других групп казаков, а также с общерусской традицией в целом.

Безусловно, приоритет в разработке методологии сравнительно-исторического изучения гребенского песенного фольклора, безусловно, принадлежит Б.Н. Путилову, который впервые осуществил системный анализ песенного фольклора гребенцов и внес, таким образом, бесценный вклад в фольклористику как науку о песенном фольклоре гребенцов [Путилов 1976, 1999]. Как результат его систематически организованных фольклорно-этнографических экспедиций по станицам на Терек (1945–1947 гг), стали изданные сборники, в которых впервые был осуществлен анализ поэтического содержания в контексте жанровых особенностей гребенского песенного фольклора, обобщен экспедиционный материал по гребенским станицам, дан глубокий анализ проблемы эволюции песенного жанра, а также представлена разработка специфики различных жанров, бытовавших на Терек. Данные работы по праву можно считать основой методологии фольклористики [Путилов 1948; Исторические песни... 1960; Песни Терек...1974;Путилов 1953]. Особую разработку и дискуссии получила тематика развития эпоса в казачьем фольклоре. Так, например, А.М. Листопадов называл былины «былинными песнями» и выдвинул тезис об особой песенной форме донского эпоса, преобразованный из жанра былины [Листопадов 1949: 339]. А.М. Астахова говорила о наличии в донском фольклоре двух форм эпических текстов — былин и былинных песен и отстаивала тезис о лиризации донского эпоса на уровне поэтического текста и напева [Астахова 1963: 50–69]. В целом учеными рассматривалась песенная форма казачьего эпоса как вторичная по отношению к сказительской.

В сентябре 1965 г. под руководством преподавателей Чечено-Ингушского педагогического института В.Г. Чеботаревой и Ю.Г. Агаджанова была организована фольклорная экспедиция «По следам Б. Н. Путилова». Она подтвердила целесообразность повторных

записей для выявления изменений локального песенного репертуара. Состоянию традиционного казачьего фольклора в советский период [Чеботарева 1968] и календарной обрядовой поэзии на Тереке [Чеботарева 1972] были посвящены статьи В.Г. Чеботаревой.

Продолжение собирания песенного фольклора гребенских казаков было обусловлено реорганизацией ЧИГПИ в Чечено-Ингушский государственный университет и введением в учебный план фольклорной практики, начиная с 1972 г. (руководители А.А. Мальсагов и Е.М. Белецкая). Базовыми станицами стали Старый Щедрин и Старогладковская. За 20 лет фольклорной практики был накоплен значительный песенный архив, большая часть которого осталась в Грозном и сгорела во время военных событий в Чечне в 90-е гг. XX в. Часть экспедиционных материалов 1965–1967 гг. была опубликована в сборнике Ю.Г. Агаджанова «Песни Терека» (1974), а также вместе с более поздними записями — в иллюстрированном издании (художник С.В. Наймушина) сборника «Терек вспышный» (1991–2007).

Проблемы формирования местных особенностей в музыкальном фольклоре, специфика регионального традиционного песенного фольклора исследовались в трудах В.М. Щурова и В.А. Лапина [Лапин 1985; Щуров 1987]. Поиску и формулировке специфических для музыкального фольклора проблем исторического изучения посвящены исследования В.А. Лапина. Его работы содержат разработку метода исторического анализа музыкального фольклора во взаимоотношенности социальных и этнических процессов на материале традиций Северо-Запада. Использование последних достижений в области межотраслевого синтеза позволило осуществить опыт создания исторической концепции русского музыкального фольклора.

В 90-е гг. XX в. наступает новый этап в изучении казачества. Он связан с процессами возрождения, которые охватили не только «титульные» этносы Северного Кавказа, но и этнические старожильческие группы, в том числе терско-гребенское казачество. Именно эти процессы дали мощный толчок историческим и этнографическим исследованиям. Административное нахождение гребенцов в составе Чеченской республики, пережившей две антитеррористические кампании и связанные с этим бедствия, исход населения с исконных земель, до сих пор сказываются на его изучении.

В последние десятилетия возросло количество научных конференций и публикуемых трудов, связанных с историей и культурой терско-гребенского казачества, расширился круг проблем, начался пересмотр устаревших точек зрения и концепций. Больше внимания стало уделяться вопросам взаимоотношения казаков с горскими народами; материальной и духовной культуре. Однако специальных работ, посвященных исследованию традиционной культуры гребенских казаков, крайне не достаточно.

В этой связи назрела потребность в воссоздании целостной картины основных элементов духовной культуры гребенцов.

Значительным вкладом в исследование фольклора терских и гребенских казаков следует признать многочисленные исследования Е.М. Белецкой, посвященные истории собирательской работы и бытованию фольклора в гребенских станицах. В них обобщаются многолетние наблюдения собирателей, начиная с экспедиционных записей 1965 г. [Белецкая 1985; 2000; 2004; 2004а; 2008; 2010 и др.]. В своих публикациях автор исследует поэтический аспект песенного фольклора гребенцов [Белецкая 2004]. В них рассматривается жанровая система фольклора гребенских казаков, художественные особенности казачьих песен.

Представления о социально-этническом идеале казаков отразилось в различных жанрах устного народного творчества — поговорах и поговорках, былинах, исторических и военно-бытовых песнях, в любовной лирике.

Анализу традиционного песенного фольклора казаков на Терек, как средства познания картины мира, посвящен труд А.Ф. Григорьева [Григорьев 2012], в котором значительно расширенное понятие «традиционный песенный фольклор», позволяющее существенно раздвинуть рамки его интерпретации и наполнить новым содержанием культурологические знания, рассматривая его как модель действительности, уровень бытийности, область социокультурного освоения через этнически-самобытное преломление, сферу становления внутримызыкальной смысловыразительности и конструктивности. В монографии А.Ф. Григорьева впервые основательно исследованы пространственно-временные и религиозно-мифологические представления гребенских казаков, системы архетипов и символов, мономифов и ментальных ценностей, что позволило автору реконструировать этническую картину мира гребенцов. Автору удалось осуществить анализ текстов песенного фольклора гребенских казаков, запечатлевших архетипические образы через символизацию окружающего мира и осмысление исторических событий, что позволило выявить систему архетипов и символов, образующих схему этнических констант этнической картины мира.

В ходе анализа жанровой ретроспективы песенного фольклора в монографии 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. В качестве этнических констант были 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.

В 2017 году издана монография А.Ф. Григорьева «Историософия гребенских казаков в этнической картине мира», которая является последовательным развитием основных идей и теоретических положений, сформулированных автором в обоснование концепции этнической картины гребенских казаков. В ходе анализа и обобщения содержания песенного фольклора гребенских казаков выявлена система образной символики, воплощающей символично-метафорическое мировосприятие гребенских казаков и подчеркивающей космогонический уровень их представлений. Интересно и глубоко исследуются птичья, змеиная символика, концепты культурного ландшафта 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 Терек 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.

А.В. Костина в рецензии на монографию А.Ф. Григорьева отмечает «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. Все это, безусловно, дает основание автору назвать мышление казаков принципиально мифологизированным и метафоричным. Через систему символов и архетипов в песенном фольклоре наиболее целостно и концентриро-

ванно нашли отражение религиозно-мифологические и пространственно-временные представления» [см. вступ. ст. Костиной к монографии Григорьева 2017].

По А.Ф. Григорьеву, 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.

Изучение песенных текстов гребенского песенного фольклора было основано на анализе широкой источниковой базы, включая, прежде всего, работу по обработке материалов фольклорных экспедиций по станицам Червленной, Наурской, Калиновской, Шелковской (ЧИАССР), а также станицам Ставропольского края (Зольская, Государственная, Старопавловская, Галюгаевская и др.) [Материалы ФЭЭ 1987].

Масштабные изменения в культуре казаков произошли в пореформенный период. Это было связано с окончанием военных действий на Северном Кавказе, реформами, миграционной политикой правительства. Масса нововведений была принесена на Терек иногородними — орудия труда, образцы фольклора и пр. «Обрусению» казаков способствовало и укрепление на Тереке позиций православной церкви. Традиционные празднества и обряды подвергались всё большему упрощению и уходили в прошлое. Во всех станицах были открыты светские школы. Они способствовали распространению не только знаний, но и новых ценностей, норм поведения. Процесс секуляризации культуры набирал силу. Русский литературный язык постепенно вытеснял местный диалект. Под влиянием т.н. городской культуры изменился материал и конструкция жилищ, их внутреннее убранство, блюда и напитки, казачки стали одеваться «по-русски», «по-городскому» и др. Менялись формы досуга. Нивелировка казачьей культуры по общероссийским (затем советским) стандартам в XX в. привела к утрате многих прежних этнокультурных черт.

Проблема исторической памяти, не только письменной (историография), но и устной («историоговорение») [Матвеев 2007: 47], обусловленная многими факторами, находит отражение в материалах научных конференций и «круглых столов», в публикуемых исследованиях, статьях и монографиях. Взгляд на историю как на способ самопознания и самоидентификации общества, осознанную память о прошлом, передающуюся по различным каналам ретрансляции [Репина и др. 2004: 276; Репина 2006: 734], дает возможность но-

вого обращения к традиционному народному творчеству. Фольклорные произведения служат в качестве важного источника для историков, так как место и роль устной истории в последние десятилетия стали более значимыми. Не случайно важными составляющими в изучении исторической картины мира казачества являются опыт и наследие таких научных дисциплин и направлений второй половины XX столетия, как: 1) историческая антропология; 2) литературоведение, фольклористика и этнография; 3) устная история [Матвеев 2005: 39].

Сегодня на Ставрополье продолжается активная работа по сохранению не материального фонда культурного наследия терского казачества. В последнее десятилетие организована фольклорно-этнографическая работа по сохранению песенного фольклора терского казачества на базе Государственного казачьего ансамбля песни и танца «Ставрополье», при котором создан методический отдел по фольклору и этнографии. Ежегодно методист по фольклору и этнографии Е.В. Толстокорова выезжает в фольклорно-этнографические экспедиции по Ставропольскому краю. По результатам фольклорно-этнографической работы издаются нотные сборники с нотной расшифровкой аудиоприложением аутентичных записей в живом исполнении носителей. В 2014 году был издан сборник песен терских казаков станицы Лысогорской, в который вошли 57 песен. Фольклорный материал записан, расшифрован и подготовлен к изданию методистом по фольклору и этнографии Государственного казачьего ансамбля песни и танца «Ставрополье», автором-составителем Е.В. Толстокоровой [Толстокорова 2014]. В предисловии предлагается небольшой исторический экскурс формирования казачьей культуры станицы Лысогорской, знакомство с исполнителями песен. Сборник систематизирован по жанрам и включает лироэпические, духовный стих, воинские, свадебные, лирические, бытовые, песни Великой Отечественной войны, снабжен фотографиями станичников и современных исполнителей песен. Песенные тексты передают специфичность местного диалекта.

Определенная работа осуществляется и Ставропольским Краевым Домом народного художественного творчества по систематизации аудиофондов и изданию песенных сборников.

Работа по сохранению песенного фольклора осуществляется Региональным Фондом традиционной казачьей и славянской культуры Ставрополья «Возрождение», зарегистрированный в 2007 году как НКО по проекту А.Ф. Григорьева. В 2015 году при поддержке РФТ-КиСКС «Возрождение» был издан сборник «Песни терских казаков» [Григорьев 2015в], который включал различных по жанру 50 песен, записанных автором в станице Калиновской Чеченской Республике еще в 1979 году.

В 2018 году издается 2 выпуск сборника песен терских казаков [Григорьев 2018a], который включает песни, записанные в станице Червленной Чеченской Республики собирателем песенного фольклора этнографом А. Кобановым у казаков-червленцев Трифона Романовича Миронова, Константина Липатовича Морозова. По заданию руководителя Регионального Фонда традиционной казачьей и славянской культуры Ставрополя «Возрождение» А.Ф. Григорьева ставропольским фольклористом Е.В. Толстокоровой выполнена нотная расшифровка аудиозаписей. Сборник сопровождается аудиоприложением с аутентичной записью исполнителей песен по материалам этнографической экспедиции (1967 г.). Данный сборник является продолжением монографии А.Ф. Григорьева «Песни терских казаков. Выпуск 1. Станица Калиновская» и предназначен для исследователей песенного фольклора терских казаков, руководителей творческих коллективов, преподавателей и студентов музыкальных учебных заведений.

Данный проект осуществляется в рамках ВНИКа «Антропологический потенциал традиционной культуры народов Ставрополя в гармоничном развитии личности в поликультурном регионе» при научной лаборатории Ставропольского государственного педагогического института. Издается при поддержке Регионального Фонда традиционной казачьей и славянской культуры Ставрополя «Возрождение» и издательства «Ставролит».

Огромное значение в сохранении песенного фольклора приобретают фольклорные фонды по материалам фольклорно-этнографических экспедиций А.Ф. Григорьева, А.С. Кобанова, Ю. Е. Чиркова, Л.А. Якоби, а также изданные аудиодиски терско-гребенского песенного фольклора Ю.Е. Чиркова в исполнении ансамбля «Братина» [Чирков 2003–2009].

Несмотря на многочисленность собранных фольклорных материалов песенного фольклора, сохраняется проблема разрозненности аудиофондов по частным фондам, отсутствие системности в изучении феномена песенного фольклора, его сохранности и доступности. Доктор культурологии, профессор А.Ф. Григорьев на самом высоком уровне говорит о необходимости создания Единого сохранного фонда, обеспечивающего сохранность нематериального Фонда и его доступность с целью возможности его воспроизводства и научного изучения. В научном журнале *Kant* 2017. — № 4 (25) автором опубликована научная статья о необходимости создания Национального электронного депозитария ценностей этнокультуры народов Ставрополя «Возрождение» как средства и механизма сохранения традиционной культуры народов многонационального Ставрополя [Григорьев 2017в].

Огромное внимание уделяется проблемам сохранения песенного фольклора терско-гребенского казачества, который интерпрети-

руется средством духовно-нравственного воспитания, общероссийской гражданской консолидации, формирования культуры межнационального общения [Григорьев 2014, 2014а, 2014б, 2015, 2015а, 2016, 2017а].

Сохраняет актуальность и научно-практическую значимость проблематика традиционной культуры казачества в различных аспектах, а именно: роль и значение традиционной песенной культуры в сохранении этноса; антропологическая сущность песенного фольклора в формировании национального самосознания, мировоззрения личности, ее духовно-нравственных личностных ценностей, общероссийской гражданской консолидации в контексте поликультурного взаимодействия с народами многонационального Ставрополья и Северного Кавказа.

3.3. ИСТОРИОГРАФИЯ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Народы Северного Кавказа продолжали сохранять и развивать богатые традиции своей музыкальной культуры. Развитию песен и музыки трудящихся горцев активно противодействовали феодалы, кулаки, муллы, налагавшие запреты и штрафы на песни, но любовь горцев к социальной откровенности была очень велика.

Песенное творчество горцев продолжало развиваться в формах эпических жанров (исторические песни, баллады, сказания) и лирических произведений (любовные песни, обрядовые-колыбельные, свадебные, песни-оплакивания). Несмотря на языковые различия, усиливаются взаимные культурные контакты, народы обмениваются песнями, танцами. «Хорошую песню и на пашню не променяешь», — гласила горская пословица.

Творческая натура горцев и горянок не всегда мирилась с мусульманскими запретами, и все сильнее звучали народные песни, особенно о любви. Усиление межнационального общения горских народов рост обмена культурными достижениями, взаимовлияние и взаимообогащение культур способствовали дальнейшему развитию ранее сложившейся общности их духовной жизни. В песенно-музыкальной культуре итатцах горцев усиливается распространение общих мелодий, сюжетов, тем.

Продолжая развивать лучшие идейно-художественные традиции фольклора дореформенного времени, горцы слагают новые песни об инонациональных героях, о дружбе народов.

Горцы развивали искусство, имеющее общекавказский характер, в котором новые произведения исходили из прочной основы старой культуры. Народная музыка горцев продолжала развиваться в трех жанрах — песенные мелодии, инструментальные произведения («музыка для слушания») и танцевальная музыка. Роль песни в жизни горцев оставалась громадной, и ее сила нередко равнялась естественному приговору. Не было для горца большей чести, чем быть ославленным и воспетым в песне, и большего позора, чем быть осмеянным в песне. Это было общегорским явлением. Песни и их мелодии были средством художественного и мировоззренческого воспитания детей и взрослых. Популярными оставались в народе песни о нартах, обрядовые, охотничьи, трудовые, историко-героические, песни-пожелания, лирические, плясовые, шуточные, песни социального протеста, песни-проклятья, плачи, детские, колыбельные.

Музыка является основой танцевальной культуры осетинского народа, которая тесно обуславливается с осмысленным началом, мелодией, как известно, есть, прежде всего, последовательный ряд звуков различной высоты, организованный посредством ритма и лада.

Национальный характер мелодии в той или иной степени определяется тем, что метроритмическая структура ее тесно связана с метроритмической и интонационной природой народной речи. Но не это единственное определяет ее национальный облик. Объединяя в себе веками сложившиеся и отработанные национально-специфические звуковысотные (звуковая последовательность, лад), временные (ритм, метр, темп) и относящиеся к характеру самого звучания фонические (тембр, динамика) закономерности, мелодия является ярким и стойким хранителем национально-самобытных музыкальных особенностей и колорита. Это позволяет предполагать, что она, таким образом, таит в себе важную информацию о становлении и отдельных этапах развития музыкально-образного мышления народа [Б.А. Галаев, 1964, с. 30].

Мелодии осетинских народных песен, как и песен других народов, представляет собой явление сложное и многообразное. Она может быть классифицирована по различным признакам — жанровым, стилевым, структурным и даже историческим.

Помимо важнейшего в музыке интонационного начала, в мелодии объединяются и такие важные музыкально-выразительные элементы как лад, ритм и структура (форма) [Б.А. Галаев, 1964, с. 31].

Прежде всего, следует отметить, что мелодический склад осетинских народных песен довольно разнообразен. К числу исконно осетинских, относящихся к основному фонду национально-специфических музыкально-выразительных средств, относится набатно-призывный мелодический оборот. Еще в глубокой древности, превратившись в устойчивую музыкально-осмысленную мелодическую формулу, оборот

этот дошел до нас в разных семантико-интонационных преломлениях со множеством мелодий, часто далеких друг от друга по жанровым, музыкально-тематическим и интонационным признакам.

Народная музыка исполнялась у горцев на разнообразных инструментах, которые были распространены по всему Кавказу, либо были известны одному или нескольким горским народам. Музыкальный инструментарий горцев включал духовые, смычковые, щипковые ударные инструменты. Широкой известностью пользовалась горская скрипка. У осетин самым распространенным инструментом была скрипка. А у адыгов скрипка была столь популярна, что считалась обязательной принадлежностью кунацкой. По свидетельству Ш. Ногмова, в Кабарде бытовал двенадцатиструнный инструмент «рода цимбалов». О струнном инструменте горцев, арфе с 12 струнами из конских волос, сообщают композитор С.П. Танеев, а также К. Хетагуров. Однако во второй половине XIX в. игра на этом инструменте у горцев становилась уже редким явлением. В пользовании исполнителей продолжали быть горские свирели, зурна, бубен, струнные: пандур, чагана, кеманга, тар и др.

Народы Северного Кавказа знали и такие инструменты, как балалайка и домбра — уногайцев, бжамей — у черкесов и абазинцев. Во второй половине XIX в. в музыкальный быт горцев начинают проникать русские фабричные музыкальные инструменты. К этому времени относится появление русской гармошки, которая вскоре получила общесеверокавказское распространение и постепенно оттеснила другие музыкальные инструменты. Богатство и своеобразие горской музыки привлекало внимание русских композиторов.

Многое сделал для изучения песенно-музыкальной культуры горских народов выдающийся русский композитор С.И. Танеев. Его статьи, написанные по собственным наблюдениям, и записи песен, сделанные во время пребывания в Кабарде. Балкарии и Карачае в 1885 г., являются первым научным исследованием. Другой выдающийся русский композитор М.А. Балакирев в 1863 и 1868 гг. на Северном Кавказе записал произведения горского музыкального фольклора, а затем и опубликовал 9 кабардинских, карачаево-черкесских и две чеченские мелодии под названием «Записки кавказской народной музыки». На основе знакомства с музыкой горцев М.А. Балакирев в 1869 г. создал знаменитую симфоническую фантазию «Исламей». Музыкальные инструменты казаков. Музыкальные инструменты казаков во второй половине XIX в. большей частью включали инструменты фабричного изготовления. В некоторых станицах имелись казенные оркестры «со скрипкой и фисгармонией», что сказывалось на составе казачьих музыкальных инструментов.

Исследованием песенного фольклора народов Северного Кавказа занимались ученые Дагестанского филиала института исто-

рии, языка и литературы им. Г. Цадасы при АН СССР, этнографы, фольклористы Ф. О. Абакарова, А. М. Аджиев, С. М. Алиев, А.А. Ахлаков, А. М. Ганиева, А.Г. Гусейнаев, Л. И. Жирков, З. А. Магомедов, Х.Халилов.

Одним из первых изданий, посвященных песенному творчеству можно считать небольшую брошюру «Старая и новая аварская песня» Л. И. Жиркова [Жирков 1927], изданной Дагестанским научно-исследовательским институтом еще в 1927 году. Работа посвящена вопросам изучения аварской народной песни.

Последующее издание песенных сборников народов Дагестана осуществлялось на базе Дагестанского филиала института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы при АН СССР. Издавались сборники из серии «Песни народов Дагестана» начиная с 1968 года.

В работе А. А. Ахлакова «Героико-исторические песни аварцев» [Ахлаков 1968] сделана попытка научного анализа основных циклов историко-песенного фольклора аварцев XVII–XIX вв. На большом материале, добытом автором во время экспедиционных поездок в 1962–1964 гг. по нагорному Дагестану, исследуются проблемы определения степени народности песен и характера их историзма. Исследована также поэтическая специфика героико-исторических песен аварцев. Кроме песенных текстов в работе использованы также исторические предания и легенды. Для сравнения автор приводит тексты исторических песен даргинцев, кумыков, лакцев, чеченцев и других народов, близких по тематике к аварским.

Первый опыт издания лакских народных песен был осуществлен Х.Халиловым в 1969 году [Лакские эпические песни 1969]. Сборник издан на лакском и русском языках. Его содержание составили героические, исторические песни и баллады, записанные отдельными фольклористами в 30-е годы и в фольклорных экспедициях послевоенного времени. В 1970 году А.Г. Гусейнаевым был издан второй сборник лакских народных песен, в котором были использованы записи лакских дореволюционных и советских собирателей фольклора, а также материал, собранный в экспедициях. В него были включены обрядовые, любовные, семейно-бытовые, шуточные, тюремные, песни отходников, песни-проклятия, детские, советские песни, четверостишия.

В 1970 году состоялось первое издание текстов лирических песен даргинцев [Даргинские народные песни 1970]. В книгу включены обрядовые, любовные, сатирические, шуточные, песни-раздумья, песни отходников и о храбрецах. Имеются комментарии.

В этом же году издается сборник лезгинских народных песен [Лезгинские народные песни 1970] из той же серии «Песни народов Дагестана». Он включает тексты песен, предисловие, комментарии А. Ганиевой и паспортизацию. В содержание сборника включены

трудовые, обрядовые, свадебные, любовные, семейно-бытовые, отходников, хоровые, сольные песни, о Шарвили, плачи.

В сборник «Героические песни и баллады аварцев» [Героические песни и баллады... 2003], составленный в 1971 году безвременно ушедшим из жизни известным фольклористом А. А. Ахлаковым, включены героические песни и лиро-эпические баллады аварцев, их переводы на русский язык и научные комментарии к ним. В сборник под общей ред. акад. Г.Г. Гамзатова включены тексты, переводы, комментарии. Важной составляющей настоящего издания является ряд дополнений в первоначальный вариант сборника: даны переводы на русский язык ранее не переведенных текстов аварских песен; представлена статья А. А. Ахлакова «Песни аварцев шамилевского времени»; сборник завершает «Послесловие к изданию», в котором публикуются статьи акад. Г.Г. Гамзатова, проф. Б.Н. Путилова, проф. А. М. Аджиева о сборнике и его составителе.

В 1971 году издается сборник А.Аджиева «Героико-исторические песни кумыков» [Аджиев 1971], в котором показаны некоторые жанровые признаки героико-исторических песен, определено их место на фоне развития кумыкской эпической поэзии, проанализированы основные идейно-художественные особенности наиболее значительных произведений исследуемого жанра.

В 1977 году выходит в свет работа А. М. Аджиева [Аджиев 1977], в которой выявляются фольклорные взаимосвязи кумыкского героического эпоса с народами Северного Кавказа и Закавказья, Византии и Древней Месопотамии.

В монографии А.Ганиевой «Народная лирическая поэзия лезгин» [Ганиева 1976] дан идейно-художественный анализ традиционных народных лирических песен лезгин (календарно-обрядовых, свадебных, плачей и причитаний, лирических четверостиший «маньяр»).

К числу первых сборников научных статей, посвященных дагестанской фольклористике можно отнести [Жанры фольклора народов... 1979] под редакцией С. М. Хайбуллаева, изданный в 1979 году. Он включал широкий аспект научной проблематики: Х. М. Халилов «Песенные жанры фольклора народов Дагестана»; А. М. Аджиев «Жанр кумыкских четверостиший — частушек «сарын» и «такмак»; А.А. Алиханова «Песенное творчество даргинцев (Хабкуб. Парный хабкуб)»; Ф. О. Абакарова «Новые исторические песни даргинцев»; Ф.З. Абакарова «Дагестанская детская игровая поэзия»; В.С. Кирюхин «Жанровое своеобразие русской народной лирики Каспия»; Л.С. Киреева «Поэтические жанры народного творчества терских казаков. Прозаические жанры»; А.М. Ганиева «Образ Шарвили в богатых сказках»; Ф.А. Алиева «Идейно-художественные особенности дагестанской социально-бытовой сказки-загадки»; М.Р. Халидова «Отражение мифологических воззрений в легендах и преданиях на-

родов Дагестана»; А.М.-Х. Абдурахманов «Жанр басни в прозаическом фольклоре Дагестана».

В 1989–1990 годах были изданы сборники кумыкских [Кумыкские народные песни 1989] на кумыкском языке, даргинских [Даргинские народные песни 1990], лакских [Лакские народные песни 1990] и лезгинских песен [Лезгинские народные песни 1990].

Среди монографических изданий, посвященных песенному фольклору народов Дагестана, монографии А.А. Ахлакова и З.А. Магомедова приобретают особую научную значимость. В монографии «Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа» А.А. Ахлакова [Ахлаков 1981] на большом фольклорном и историко-этнографическом материале выявляются генетические истоки героико-исторических песен, закономерности их эволюции, общее и особенное в творчестве многочисленных народов региона. Значительное внимание уделено также историзму эпических песен, их народности, отражению в них социального протеста.

В монографии «Композиция песенной лирики народов Дагестана» З. А. Магомедова [Магомедов 2002] впервые в дагестанской фольклористике на общedaгестанском материале дается жанровая характеристика песенной лирики и анализ ее композиции. Рассматриваются особенности таких композиционных форм и приемов, как монолог, диалог, психологический, синтаксический, лексический параллелизмы, ступенчатое сужение образа, а также сюжетные особенности лирических песен, что позволяет выявить общее и национально-специфическое в народных песнях.

Первые попытки собирания и записи осетинского фольклора, а в частности «Сказаний о нартах» относят к 50–60-м годам XIX века. В то время среди горских народов выдвинулись первые энтузиасты, проявившие живой интерес к национальной культуре. Первыми собирателями принято считать братьев Шанаевых Гацыра и Дзантемира и Цораева Ельдзарико (Василия). Бескорыстный и плодотворный труд этих энтузиастов заслуживает благодарной памяти потомков. Быть может, не оценивая в полной мере значение проводимой ими работы, руководимые не столько научными соображениями, сколько инстинктивной фиксацией того, что творит, создает и хранит народ. Именно они дали науке наиболее ранние записи ряда популярнейших сюжетов народного эпоса.

Васо Цораев вместе с грузинским писателем Даниилом Чонкадзе записали значительное количество фольклорных текстов на осетинском языке. Академик А.Шифнер снабдил их русским переводом и примечаниями и опубликовал их в 1868 году в С-Петербурге в «Записках Академии Наук» (из нартского эпоса туда вошли материалы о Батразе и Урузмаге. К сожалению, осетинские оригиналы текстов, собранных братьями Шанаевыми не дошли до нас. Мы располагаем толь-

ко русскими переводами, сделанными самими Шанаевыми и опубликованных в «Сборнике сведений о кавказских горцах» (вып. V — 1871 г. С. 2–37. вып. VII — 1873 г. С. 1–21. вып. IX — 1876 г. С. 1–64.).

Первым после А. Шифнера, обратившим свое внимание на нартский эпос и опубликовавшим содержание сказаний стал доктор Пфафф, известный своими «Материалами по древней истории осетин». Дилетант в области этнографии, фольклора, чуждый кокого-либо строгого научного метода, склонный увлекаться малообоснованными теориями собственного изготовления, он привлекает живым интересом и любовью к изучаемому предмету, хотя и пришлось преодолеть немалые в то время трудности.

Одним из самых весомых заслуг в собирании, толковании и анализа текстов принадлежит Всеволоду Миллеру — лингвисту, фольклористу, крупнейшему ученому, большому знатоку и ценителю осетинского фольклора. Его «Осетинские этюды», опубликованные в 1881 году, заложили прочную основу изучению языка, этнографии и истории осетин. Именно Всеволоду Миллеру принадлежит заслуга первого опыта научного истолкования некоторых сюжетов и мотивов нартского эпоса в свете сравнительной фольклористики. Он первым провел параллели между нартскими мотивами и скифо-сарматским миром. Например: а) обычай скальпирования у скифов и Нартов; б) Чаша героев у скифов и Уацамонга у Нартов; в) способы гадания у скифов, Нартов и осетин и др.

Совместно со Штакельбергом Миллер опубликовал несколько дигорских текстов с немецким переводом. Работы Вс. Миллера в большей степени стимулировали интерес к родному языку и фольклору среди интеллигентных осетин, среди которых можно назвать А. Кайтмазова, И. Собиева, С. Туккаева, М. Гарданова, Г. Гуриева, М. Туганова и др.

После Октябрьской революции собирание и публикация нартского эпоса получили новый размах. В 1925–1930-х г.г. Северо-Осетинский научно-исследовательский институт совместно с Юго-Осетинским НИИ издают «Памятники народного творчества осетин».

В 1932 году Б. Мункачи (венгерский ученый) издает осетинские тексты с немецким переводом и примечаниями, записанные от военнопленных осетин в первую мировую войну.

В 1939 году В. Абаев заканчивает работу над многолетним трудом «История осетинского эпоса» и издает его.

В 1941 году, в канун ВОВ, во Владикавказе создан «Нартский комитет», главной задачей которого было издание объединенного текста, который вышел в свет только в 1946 году, т. к. известные военные события не позволили более скорейшему выполнению поставленной цели. Над ним работали Васо Абаев и Дзанайты Иван, в литературных кругах известный под псевдонимом Нигер.

Жорж Дюмезиль перевел в 1930 году на французский язык и прокомментировал тексты. Работа очень объемна и значима, а материал систематизирован и проведены параллели:

1. Роль лошади у скифов, нартов и у алан.
2. Лошади, набитые соломой.
3. Отсечение правой руки у врагов.
4. Отношение к старикам по АММИАНУ МАРЦЕЛЛИНУ.

Становление и развитие нартского эпоса охватывает не одно столетие. Его формирование началось на самой ранней стадии развития человечества — первобытно-общинного строя и продолжилось вплоть до феодализма. Каждая историческая эпоха накладывала определенный отпечаток на нартские сказания. Из их содержания четко видно, при каких социальных условиях происходит то или иное событие, которое описывается в сказаниях нартов.

В генезисе Н. э. не всё ещё ясно. Несомненно, что ядром послужил древний аланский эпический цикл, восходящий к скифской эпохе 7–4 вв. до н. э. Национальные варианты эпопеи обогащались за счёт местного фольклора. Возникнув в условиях родового строя с пережитками матриархата, Н. э. вбирал в себя элементы последующих общественных формаций. Он сохраняет свою жизненность по сей день. В Осетии, Кабарде, Адыгее и др. живут десятки сказителей, исполняющих песни о нартах. Исследователи полагают, что эпос начал создаваться в VIII–VII веках до нашей эры, а в XIII–XIV веках разрозненные сказания стали объединяться в циклы, группируясь вокруг какого-либо героя или события.

В своем развитии (по В.И. Абаеву) эпос проходит три фазы:

1. Бывает отдельным произведением, об отдельных героях.
2. Вокруг главных героев начинает развиваться сюжет и из этих произведений получаются отдельные циклы.
3. Эти циклы тоже объединяются, между главными героями появляются родственные отношения, их подвиги происходят в одно и то же время и тогда из сказаний образуется эпопея.

По мнению В.И. Абаева Нартские сказания прошли первые две фазы и находятся в центральной стадии третьей фазы.

Из-за отсутствия письменных источников невозможно восстановить полную картину того, как происходило развитие и формирование эпоса. Лишь отрывочные данные, содержащиеся в трудах Геродота и Марцеллина, а также в хрониках Армении и Грузии, позво-

ляют судить об историко-культурной среде, в которой зарождались сказания о нартах.

В эпосе воспеты мощь и красота природы, жизнь и подвиги славного народа нартов, мужественных и отважных нартских воинов-героев, отстаивающих свое содружество, высокие нравственные идеалы, борющихся с великанами, олицетворяющими слепые разрушительные силы, грозные и враждебные людям, всему живому.

Вопрос о происхождении нартского эпоса сложен. Языковед-иранист В. И. Абаев и французский историк-филолог Жорж Дюмезиль утверждают, что народом-создателем эпоса являются осетины.

1. Термин «нарт» включает осетинский показатель множественности «т» и образован по типу осетинских фамильных имён: стало быть, к другим народам Кавказа он вошёл в осетинском оформлении.
2. Некоторые нартские сюжеты, как показали Вс. Миллер и Ж. Дюмезиль, имеют полную аналогию в быте и обычаях отдалённых предков осетин, скифо-сарматских племён.
3. Имена Уархаг, Ахсар, Ахсартаг, Урузмаг, женское имя Ацдырухс, название чудесной чаши Уацамонга — бесспорно иранского происхождения.
4. Имя главной героини Сатаны (Шатана), хотя и не вполне ясное по происхождению, неотделимо от имени аланской принцессы Сатеник, которое нам сохранили армянские распыды в связи с событиями II века (походы аланов в Закавказье), а также житие святых Армянской Апостольской Церкви о святых мучениках сукиасянцев, во главе с Сукиасом, алан по происхождению, которые сопровождали принцессу Сатеник в Армению.
5. Имя Сослан, будучи, по всей видимости, тюркского (ногайского) происхождения, свидетельствует на осетинской почве с XII века н. э. (муж царицы Тамары Давид-Сослан был осетинским владельцем); имя Сосруко представляет «адыгизацию» имени Сослан с закономерным перебоем л-р.
6. Имя Батрадз образовано из Батыр-ас и означает «асский (аланский) богатырь».
7. Имя Кусаг, означающее «чаша» (см.: Нартамонга), принадлежит герою, который основал род Кусагонта, являющегося родоначальником древних аристократических фамилий Осетии: Гассиевых, Саракаевых, Ботоевых и др.

Всё это не оставляет сомнения, что материальным ядром эпоса послужил древний аланский цикл, восходящий некоторыми элементами ещё к скифской эпохе и непрерывно обогащавшийся за счёт контактов с другими народами, в том числе народами Кавказа.

Согласно нартоведу Ахмету Мальсагову, имена большей части нартов имеют выраженное иранское происхождение, а многочисленные сказы о нартах группируются вокруг имён основных персонажей эпоса, образуя, тем самым, своеобразные циклы. В каждой национальной версии эпоса те или иные циклы занимают сравнительно большее или меньшее место, а национальные варианты эпопеи все время обогащались и дополнялись за счет местного фольклора.

Характеризуя особенность древнего фольклора осетин, адыгов, балкарцев, карачаевцев, и других народов, стоявших на ступени патриархально-родовых отношений, важно отметить, что он также синкретичен. Ритуальные и художественные формы народных зрелищ, календарных трудовых празднеств и религиозных церемоний у всех адыгов одинаковы. В адыгском (черкесском) фольклоре сохранилось много обрядовых и календарных песен, хохов, напевов символично-магического значения и стимуляционных речитативов. Особое место в фольклоре занимают древнейшие песни и хохи, посвященные различным родам трудовой деятельности людей.

Характеризуя значимость музыкального творчества и тенденции развития народного творчества горцев в целом важно заметить, что они имели общероссийскую направленность. Роль народных певцов в развитии музыкально-поэтического и прозаического фольклора горцев со временем ослабевает. Во второй половине XIX в. происходило дальнейшее развитие и распространение исторических песен, посвященных героическим событиям того времени. В этих песнях усиливается изображение социальных протестов горского крестьянства. Патриотизму, свободолюбию и мужеству трудящихся и эксплуатируемых горцев в песнях противопоставляется трусливая жестокость угнетателей. Горцами создаются циклы песен, посвященных политическими социальным событиям того времени. Например, о переселении части горских народов в Турцию, составивших так называемый мухаджирский фольклор. Среди этих песен адыгские — «Песня о выселении абадзехов в 1864 г.», «Песня о переселении в Стамбул», «Гонят нас в Стамбул» и др., чеченская — «Птицы крылаты, летите вы в Гехпчу» (т. е. в крепость Воздвиженскую), карачаевская — «Стампулчула или Мухаджиры», осетинская — «Вчера члены мои потребовали сна» и др. Песни свидетельствуют о том, что в сознании многих горцев эмиграция носила насильственный характер. Особенностью мухаджирских песен является их достоверность.

В цикле песен о русско-турецкой войне 1877–1878 гг. отражена братская помощь народов Северного Кавказа славянским народам

Балканского полуострова (осетинские «Песня о Дунайской войне», «Смерть Татаркана», дагестанская «Об ушедших в Каре»). Много песен было сложено в Дагестане и Чечне о восстании горцев в 1877 г., среди них лакская — «Что за пыль там, на дороге?», чеченская — «К птице» и др.

Среди горцев широкое хождение по-прежнему имели веселые шуточные песни, проникнутые добродушным отношением к простым людям труда, но едкие и бичующие в отношении представителей эксплуататоров и вообще праздных людей.

Героями песен становятся отверженные и оскорбленные выходцы из горских низов, большинство которых выступало в роли защитников народа. Поэтический фольклор не всегда отличал образы борцов против притеснения богачей и властей от заурядных грабителей. Заблуждение это со временем изживалось, и горцы сложили много прекрасных песен в честь героев из крестьян, погибших в схватках с абреками. У горских народов, переживших крах ошибочного и бесперспективного мюридистского учения, песни о любви стали выражением стремления к свободе человеческих чувств. У большинства горцев лирика занимала следующее за героическими песнями место.

У некоторых народов Северного Кавказа лирические песни были ведущим жанром, например у аварцев. Ломка патриархального уклада жизни горцев создавала отдушину для проявления женской свободы. Поэтому в лирике активно разрабатывается тема раскрепощения женской личности. Но пока исламисты одерживали верх в преследовании ими песен о счастливой любви, тон большинства песен о любви был грустный. И все же в лирических песнях горцы воспевали верность в любви, чистоту чувств влюбленных, силу любви. Таковы осетинская «Дзанзирин», лакская «О юноше из Кумуха», аварская «Камалул Башир», балкарская «Таукан», ингушская «Передай, что я звала его». Во второй половине XIX в. в связи с развитием отходничества зарождается лирическая поэзия, связанная с уходом любимого на заработки в другие края. Создается образ грустящей, но стойкой и верной женщины. Тема нелегкой женской доли горянки была одной из ведущих в горской лирике «.

У всех народов Северного Кавказа вопреки преследованию клерикалов дальнейшее развитие получила лирическая песенная культура. Лирические песни создавались и исполнялись горской молодежью, и в них обычно рассказывалось о неразделенной и погубленной любви. В лирических песнях горцев осуждаются сословные различия и междоусобица.



ФЕНОМЕН НАРОДНОЙ ХОРЕОГРАФИИ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ

4.1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СТАНОВЛЕНИЯ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ТЕРСКОГО КАЗАЧЕСТВА И НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Народные танцы, будучи частью духовной культуры любого народа, его видимой историей, занимают особое положение, что обусловлено способностью танца оказывать сильнейшее воздействие на человека, на его нравственное и эстетическое развитие, но и той важной ролью, какую играет народная хореография в жизни подрастающего поколения. По мнению Д.И. Умерова, «исследования в области народной хореографии помогают сохранять национальный облик любого народа» [Д.И. Умеров, 2012].

С песенным и музыкальным творчеством неразрывно было связано искусство танца. Музыкальное и танцевальное творчество народов Северного Кавказа отличалось не только многообразием, оригинальностью и самобытностью, но и сходными общими чертами. В хореографию горцев входило большое число танцев, то стремительно-бурных и мужественных, то плавных и грациозных в сопровождении разнообразных национальных гармоник и музыкальных инструментов. Исполнялись сольные и массовые танцы, женские, мужские и смешанные. Наиболее распространенным танцем у горцев была «лезгинка», имевшая множество вариаций. Танец «сандрак» исполняли в Северной Осетии, Балкарии, Карачае. В Северной Осетии обязательными танцами на торжествах были кабардинский танец («кагон кафт») и ингушский танец («махъалон кафт»). Продолжали жить и культовые танцы. Так, у осетин с религиозными верованиями были связаны «цопиай», «устыты кафт» (танец женщин), у лакцев «сапа» и «гиргичу» — они были остатками старинных ритуальных танцев.

Вторая половина XIX в. была временем интенсивного взаимопроникновения хореографического искусства народов Северного

го Кавказа. При всем разнообразии и наличии отличительных особенностей произведении хореографии, музыкально-песенных жанров и мелодий, музицирования и употребляемых музыкальных инструментов музыкальное и хореографическое творчество народов Северного Кавказа характеризовалось некоторым единством музыкальной и хореографической культуры. Мелодика и гармония горцев развивались во взаимодействии и взаимообогащении, что вело к распространению единых выразительных средств, свойственных музыке всех горских народов. Многие музыкальные мелодии входили в художественную традицию различных народов Северного Кавказа. Родственность богатейшего многообразия ритмических фигур танцевальной музыки, присущая танцам горцев, совпадающие или близкие друг другу танцевальные движения, повсеместное распространение среди горских народов вариационных форм единого в своей основе танца «лезгинка» отражали меру общности хореографической культуры народов.

Много своеобразия имели танцы казаков. Казачий танец включал старинные, русские и украинские танцы, популярные европейские танцы XIX в. и ряд горских танцев, ставших неотъемлемой частью танцевально-музыкальной культуры казаков. Из русских и украинских танцев знали и исполняли «русскую», казачка, журавля, круговую, метлицу, трепак. Из европейских танцев, казаки переняли кадрили, польку. Европейские танцы получили слабое распространение. Но зато во многих станицах почти все от мала до велика танцевали танец горцев «лезгинку». Исполнялась «лезгинка» с разнообразными мелодиями, быстрыми движениями и жестами, иногда с обнаженными кинжалами. Сопровождение мелодии «лезгинки» под бубен также было перенято у горцев. Во второй половине XIX в. «лезгинка») была перенята рядовыми почти всех полков, расположенных на Северном Кавказе.

В исследовании Е.М. Белецкой, Н.Н. Великой и В.Б. Виноградова танцевальная культура казаков делится на «кавказские» и славянские. «Горская» культура находит свое отражение в формировании казачьего танца, в нем преобладают соответствующие элементы: владение оружием, особая «кавказская» поза, костюм, музыка. В состав терского казачества вошло несколько различных социальных и этнических групп: волжские и донские казаки, русские и украинские крестьяне, однодворцы, отставные солдаты, а также осетины, кабардинцы, грузины. Обрядность и фольклор терского казачества складывались на основе нескольких этнокультурных традиций (даже если не принимать во внимание казаков кавказского происхождения). Календарная обрядность терского казачества до настоящего времени остается недостаточно изученной, хотя несколько небольших работ на эту тему было опубликовано. Она основана главным образом на полевых материалах, собранных авторами в гребенских станицах.

Танцевальная культура терских казаков включала в себя старинные русские и украинские танцы, ряд горских танцев.

Соколова А.Н. в своем исследовании «Казачьи танцы как культурный феномен» подчеркивает, что у истоков своего формирования казачий танец не считался частью празднеств, а демонстрировался на отдельных мероприятиях, как состязание по воинскому искусству, ловкости и силе. Такие его элементы, как фланкировка шашкой, перепрыгивание через держащую в руке острую саблю и другие гимнастические трюки, выполнялись под музыку. Даже в бой казаки шли с плясками и песнями, а наиболее сложные приемы танца нередко использовались в боевом искусстве. Воинская практика с низким приседанием, падениями и перекатом, очень похожа на казачий танец вприсядку.

Горские танцы естественно вошли в жизнь терских казаков. В своем исследовании Прохоренко О.А. акцентирует внимание на популярности лезгинки и наурской, причем танцы эти могли исполняться и на «горский», и на казачий манер. «Круговой и темпераментный танец «Наурская лезгинка» стал характерным танцем терских казаков. Отличие движений Наурской казачьей лезгинки заключается в том, что наряду с основными движениями традиционной лезгинки: гасма, чаквра, сванури, падения на колени и ход на скрещенных ногах, в казачьем танце появляется дробный ход у девушек и хлопущки, присядки — у юношей, которые характерны для русского танца [Прохоренко, СПб, 2016].

В казачьей лезгинке женский танец отличался большей свободой, чем у горских народов. Так, женщина-казачка наравне с мужчинами могла танцевать в центре круга, а также ей было позволено смотреть на партнера» [Д.А. Гренц, Л.Я. Николаева, 2017]. Важное место в танцевальном творчестве казаков занимали мужские пляски — боевой танец, являвшийся своеобразной подготовкой казаков к рукопашному бою. Кроме этого казаки исполняли «Круговую», «Казачка», «Журавля», «Метелицу» и другие танцы. На рубеже XIX–XX веков в танцевальную культуру казаков стали активно внедряться городские танца (краковяк, вальсы, танго, фокстроты). Наиболее популярными в репертуаре всех групп казаков становятся кадрили и польки [Д.А. Гренц, Л.Я. Николаева, 2017].

Таким образом, результатом многовекового поликультурного взаимодействия казаков и горцев явилась терская лезгинка, которая во многом заимствовала элементы кавказской лезгинки. Казаки и горцы также состязались в танцевальном искусстве, в котором не редко казаки оказывались победителями. Казаки демонстрировали свое танцевальное искусство на различных праздничных событиях и гордились виртуозным владением шашкой, где требовался тщательный контроль над сложными боевыми переходами. При этом,

недопустимым считалось не только коснуться ударом партнёрши, но даже напугать её опасным движением. Характерными особенностями казачьего танца являются статность, горделивость движений головы, корпуса мужчины и женщины, темпераментность, подвижность, слаженность движений рук и ног, активные вращения по кругу. Именно в танцах наиболее ярко самовыражается дух казаков, их характер и натура, выраженная свободолобием, смелостью, гордостью, что и отражает их темперамент и менталитет.

4.2. СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ ЧЕЧЕНСКОЙ И ИНГУШСКОЙ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Танцевальная культура ингушского и чеченского народов бездонна, многообразна и уходит корнями в глубокую древность. Танцевальная культура свидетельствует о глубоких связях народа с окружающей природой, традиционными занятиями и наложила свой отпечаток на образ жизни, и на характер народа. Исторические события, происходившие в далеком прошлом, представление об окружающем мире, которые имелись у чеченцев и ингушей, сохранились в народной памяти в виде преданий, легенд, мифов и сказок. Так, центральное место в фольклоре Ингушей занимает нартский эпос, который до сих пор как следует, не изучен. Ингушский фольклор явился как бы фундаментом, на основе которого в дальнейшем стало развиваться национальная хореография.

Большой вклад в изучение чеченской и ингушской танцевальной культуры внесли исследования В.Т. Аталикова, И.Ю. Алирова, А.П. Зиссерман, Зязиков М.М., С.-Х. М. Нунуева, Е. Шиллинга

Чеченская танцевальная культура восходит к глубокой архаике. Культовые бронзовые статуэтки III тысячелетия до нашей эры, найденные на территории Чечни, так же, как и изображения стилизованных человеческих фигур на камнях древних построек, могут дать представление о некоторых элементах ритуальных танцев чеченцев. Металлические изваяния мужских фигур, стоящих на носках (чеченский мужской танец на носках), обнаружены в материалах кобанской археологической культуры.

По всей видимости, стилистика ковровых узоров также может содержать в себе информацию о рисунке чеченского танца, и женского, и мужского. Самая ранняя письменная информация о характере чеченского танца содержится в материалах европейских путешественников XVIII века. По описанию графа Я. Потоцкого, «...Когда все жители деревни соберутся вместе, они садятся в большой круг, поют

и вызывают молодых танцоров звуками гобоев, волынок и флейты, чтобы они показали свою ловкость в честь этого дня. Танцы сопровождаются атлетическими упражнениями — «они один за другим совершают различные опасные прыжки и бросают друг друга». Потом танцоры подают друг другу руки, поют и танцуют в длинных рядах. Они часто ловко развертывают круг, открывают, закрывают его и заканчивают плясать теми же прыжками, какими начинали танцы». Вайнахи в XVIII веке по известиям европейских авторов.

Таким образом, вопреки общепринятому мнению об отсутствии групповых или коллективных танцев у чеченцев до появления ансамбля народного танца и песни, эта информация свидетельствует не только об их существовании в более древние времена, но также и об акробатическом и гимнастическом его компонентах.

Осмаев М.К. в своем исследовании «Чеченские народные музыкальные инструменты» акцентирует внимание на значимость использования ритма барабана и музыки, которые перестраивают сознание, пробуждают интуицию, снимают напряжение и укрепляют дух.

Об архаичности и связях народного танца с охотничьим ритуалом говорят и названия его элементов или вариантов: «ча болар — поступь медведя», «ка болар — поступь барана», «сай болар — поступь оленя». И медведь, и баран, и олень считались священными у чеченцев, и, по всей видимости, в более древнее время были тотемными животными. Каменное изваяние головы барана встречается на фасаде жилой башни в Химой на востоке Чечни, на стене боевой башни на горе Бекхайла у селения Кокадой в Аргунском ущелье, на фасаде склепа-святилища в Тертие на западе. Медведь в чеченской мифологии выступает как существо, наделенное не только огромной физической силой, но и человеческим разумом. Стилизованное изображение оленя часто встречается на камнях архитектурных построек в различных районах Чечни, где оно выполняло функцию оберега. Все это подтверждает глубокую архаичность чеченского народного танца, его связь с охотничьими и магическими ритуальными танцами.

Рисунок и пластика коллективных и парных танцев чеченцев указывают на их былую связь с культом солнца. Магия круга, которая наблюдается в символике декора кобанской, а позже аланской керамики и средневековых петроглифов, довольно ясно прослеживается в чеченском танце.

По количеству участников чеченские танцы делятся на коллективные, парные и индивидуальные. Коллективные и индивидуальные танцы могут быть женскими и мужскими. Коллективные народные танцы исполнялись четверьмя, шестью, восемью парами, то есть четным количеством пар и их построение напоминало классическую свастику. Они были связаны с культом солнца и различными земледельческими культами.

Кроме того чеченский народный танец делится на различные жанры, специфика которых связана с их истоками, особенностями среды, в которой они возникают, их смысловой наполненностью. Это обрядовые танцы (свадебные, танец, исполняемый во время обряда вызывания дождя и т. д.), профессиональные (воинские, пастушеские и т. д.), праздничные, ритуальные (религиозные).

Парный танец (танец мужчины и женщины) имеет ритуальный характер, и, по мнению исследователей, связан с космогоническими представлениями чеченцев, прежде всего с культом солнца. В чеченском мифе «Как возникли солнце, луна и звезды» рассказывается о том, что «один искусный кузнец послал к прекрасной девушке сватов, не зная, что она его сестра. После ее отказа, он взял золотую головешку и отправился к ней. Увидев его, девушка бросилась бежать. Он бежал за ней до тех пор, пока оба они не погибли. Искры от головешки превратились в звезды, от сестры осталось сияние, от брата — головешка. Они превратились в луну и солнце. И до сегодняшнего дня солнце не может догнать луну». И движение мужчины за женщиной по кругу — это движение солнца (мужчины) и луны (женщины). При этом элементы чеченского танца отражены в солярной символике, изображенной на поясных пряжках VI–V веков до нашей эры. Изломанная линия — земная твердь (море), крылатые диски по сторонам — солнце при восходе и закате, центральный диск имеет крылья, максимально поднятые вверх — солнце в зените. Положение рук мужчины, разведенных в стороны в виде креста, означало солнце на восходе и закате. Положение рук мужчины, когда он сгибает руку, держа кисть у груди, а другую отставляет в сторону, соответствует изображению свастики, означающему солнце в движении. Став на носки ног, и вскинув руки над головой, мужчина изображает солнце в зените. Элемент танца с обхватом талии партнерши без прикосновения к ее телу — затмение луны.

Чеченский парный танец — «хелхар» изначально был ритуальным и имеет мифологические истоки [Алироев И.Ю., 1990]. Как ритуальное действие хелхар имеет свой жестко оформленный рисунок, который напоминает лабиринт. Ряды девушек и юношей, сидящих лицом друг к другу, образуют квадрат или прямоугольник, при этом, тамада девушек и юношей сидят в противоположных его углах. Девушка и юноша начинают танец от «своего» тамады и поэтому им приходится придерживаться прямой диагонали, постепенно ссужая круг, пока не встретятся в центре. В этот прямоугольник и вписан лабиринт. Танец делится на сюжетные составляющие: а) вступление или разыгрывание мифологемы лабиринта и нити Ариадны; б) «хелхар» и в) завершение.

Вступление — вход древнегреческого мифического героя Тесея в лабиринт. До встречи в центре лабиринта ни парень, ни девушка не

поднимают рук. Причем, встречаются они не лицом к лицу, а левыми плечами друг к другу. Юноша поворачивается на 180 градусов левым плечом вперед, встает на носки и вытягивает правую руку по туловищу вертикально вверх. По сути дела, он в этот момент перестает быть человеком и становится «богом». Девушка в это время делает полукруг правым плечом вперед вокруг юноши, который стоя на носках с вытянутой вверх рукой поворачивается за ней на 180 градусов. С этого момента и начинается разворачивание лабиринта, только в обратную сторону. Лабиринт является одним из самых распространенных символов у чеченцев, он встречается на изделиях кобанской керамики, на камнях средневековых построек. Один из основных смыслов этого древнего символа — это очищение через обряд инициации. Возможно, что парный танец, рисунок которого напоминает лабиринт, исполнялся юношами и девушками во время инициации — посвящения во взрослую жизнь.

С.-Х. М. Нунуев в книге «Чеченцы» отмечает, что не менее известным и популярным символом у чеченцев является и классическая свастика. Она встречается и на изделиях кобанской археологической культуры, аланских амулетах, на камнях средневековых построек во всех районах горной Чечни. Изначально она связана с земледельческими культурами и является символом вечности, универсальным оберегом. И ее отражение в рисунке чеченского народного танца является вполне закономерным.

Довольно интересными и своеобразными были обрядовые танцы чеченцев — по сути дела, это были не просто танцы, а костюмированное и театрализованное представление. Прежде всего, это относится к свадебным танцам. Еще в недавнем прошлом свадебные танцы чеченцев были очень разнообразными: обязательным был танец отца и матери жениха, друга жениха, тамады свадебного застолья, на свадьбе также исполнялись различные шуточные танцы, которые развлекали гостей [С.-Х. М. Нунуев, 2008: 53].

Воинские танцы исполнялись еще в средневековье перед боем, а позднее, во время военно-спортивных игр, которые проводились в Чечне ежегодно во время языческих праздников. Воинские танцы исполнялись в полном военном снаряжении, с обнаженным оружием. Согласно фольклорным источникам, в доисламское время у чеченцев существовал воинский танец «чагаран хелхар — танец кольца», который исполнялся воинами перед вступлением в бой. Воины с обнаженным оружием становились в круг и пели воинственные песни, затем начинали движение по кругу, постепенно ускоряя его и входя в иступленное состояние и экстаз. Вдохновленные единством духа и ритмом танца они, не ощущая ни страха, ни боли, вступали в бой. Но помимо этого, целью исполнения воинских танцев совершенствование навыков владения холодным оружием, координации

рования совместных действий в бою, военно-спортивная подготовка. При этом они содержали множество акробатических и гимнастических элементов.

Пастушеские танцы были достаточно демократичными и исполнялись в более свободной манере, чем другие. Непременными атрибутами их были мохнатая шапка из овечьей шкуры, бурка и пастушеский посох. Они также включали в себя акробатические элементы, которые исполнялись с посохом. Свадебные танцы должны были исполняться в торжественной, сдержанной и аристократической манере, хотя могли содержать и комические элементы.

Для чеченской танцевальной культуры была характерна и танцевальная пародия — так называемые шуточные танцы. Наиболее известным является «Шуточный танец старика», который начинается в очень медленном темпе. В начале танца мы видим старого, согбенного человека с палкой, который еле передвигает ноги, но темп музыки постепенно ускоряется, старик забывает о своем возрасте и болезнях и, бросив свою палку, пускается в стремительный пляс. Но внезапно почувствовав острую боль в пояснице, он останавливается, и танец завершается в том же темпе, в каком начинался.

Такого же типа характерный танец встречается и в женском варианте. Шуточные танцы представляли на различных праздниках, свадьбах, для того, чтобы развлечь гостей. Они исполнялись в довольно свободной манере, и движения танцора ограничивались только правилами приличия.

Чеченскому народному танцу вообще была присуща торжественность, аристократизм, отточенность движений, а танцору — чувство собственного достоинства, уважение и подчеркнутое внимание к партнерше.

Как отмечает С.-Х. М. Нунуеву чеченцев существовал особый танцевальный этикет, нарушение которого могло иметь не только моральные последствия. Танец начинал мужчина, завершала его женщина. Мужчина в парном танце не имел права первым покидать танцевальный круг потому, что это могло быть оценено как неуважение к женщине. Мужчина не имел права в танце прикоснуться к женщине, даже если это была его родственница. Движения мужчины и женщины в народном танце были достаточно жестко регламентированы, за исключением танцевальных пародий. Они оба должны были ровно и прямо держать стан. И если пластика женского танца выражалась в движении рук, плеч, то экспрессия мужского танца должна была быть сдержанной, чувствоваться, но не проявляться прямо. Мужчина мог дать волю своим эмоциям лишь на короткий миг, в апогее, который приходился на середину танца и назывался у чеченцев «бухь богар». Это был момент, когда танцор вставал на носки.

Парный танец является древнейшим танцем мужчины и жен-

щины, и как было сказано выше, связан с космогоническими представлениями чеченцев, культом солнца и плодородия.

Согласно фольклорным источникам археолога Крупнова Е.И., в прежние времена на различных праздниках и игрищах, при состязании танцоров, им на пояс вешали мальчиков на определенном расстоянии друг от друга. Выигравшим считался тот танцор, у которого мальчики во время танца не соприкоснулись друг с другом. Какие бы па ни выделял танцор ногами, стан он должен был держать прямо.

Индивидуальный мужской танец у чеченцев был также очень развит. Он содержал большое количество акробатических и гимнастических элементов, и, по сути дела, был состязанием не только в пластике, но и в силе, ловкости, мужестве. Древние танцевальные традиции рождали танцоров, имена которых передавались в течение веков из уст в уста [Крупнов Е.И., 1995, С.98].

Воинские танцы исполнялись еще в Средневековье перед боем, а позднее во время военно-спортивных игрищ, которые проводились в Чечне ежегодно во время языческих праздников. В различных районах горной Чечни сохранилось множество топонимов, связанных с местами, где проводились военно-спортивные игры: «Нах ловзача», «Нах ловша». Воинские танцы исполнялись в полном военном снаряжении, с обнаженным оружием. Пастушеские танцы были достаточно демократичными и исполнялись в более свободной манере. Непременными атрибутами их были мохнатая шапка из овечьей шкуры, бурка и пастушеский посох. Они включали в себя акробатические элементы, которые исполнялись с посохом.

Чеченский танец явился основным источником кавказской «лезгинки». Сегодня вряд ли найдется какой-нибудь из кавказских народов, который не использовал бы в своем народном танце чеченскую национальную мелодию и ряд наиболее характерных элементов чеченского рисунка. Чеченский народный танец до сих пор оказывает значительное влияние на развитие и совершенствование хореографии народов Кавказа.

Зиссерман А.П. в своей книге «Двадцать пять лет на Кавказе» отмечает, что танцевальная культура ингушского и чеченского народов бездонна, многообразна и уходит корнями в глубокую древность. Танцевальная культура свидетельствует о глубоких связях народа с окружающей природой, традиционными занятиями и наложила свой отпечаток на образ жизни, и на характер народа. Исторические события, происходившие в далеком прошлом, представление об окружающем мире, которые имелись у чеченцев и ингушей, сохранились в народной памяти в виде преданий, легенд, мифов и сказок.

Так, центральное место в фольклоре Ингушей занимает нартский эпос, который до сих пор как следует, не изучен. Ингушский фольклор явился как бы фундаментом, на основе которого в даль-

нейшем стало развиваться национальная хореография. Очень интересный танец девушек описывает исследователь XIX в. А.П. Зиссерман, который побывал в горной Ингушетии. Он пишет: «Несколько прихорошенных девушек, одетых в длинные красные или желтые сорочки, ахалуки, подпоясанные решенными кушаками, по горскому обычаю, импровизировали в честь мою песню, превознося мою храбрость, отвагу, меткость в стрельбе, ловкость в верховой езде и тому подобное. После под звуки балалайки и другого инструмента, по волоченным струнам коего играют смычком, как на виолончели, три девушки показали мне образец своей живой грациозной пляски, выделявая с необыкновенной быстротой мелкие, частые па и становясь на кончики больших пальцев, как наши балетные танцовки» [Зиссерман А.П., 1879].

Герои Ингушского нартского эпоса несли караул, охраняя покой Ингушетии. Эти герои-воины прекрасно были подготовлены физически. В древности у Ингушей существовала целая система боевых танцев, где воины готовились в одиночку или группами с использованием разных видов традиционного оружия. Ингушские воины владели искусством фехтования, стрельбы из лука, метания различных предметов, верховой езды (джигитовка), борьбой, искусством кулачного боя. В обучении искусством кулачного боя они использовали барабан. Барабан и музыка ритмизируют и гармонируют тренировочный процесс. Ингушский танец был прекрасной основой для подготовки воинов. Военные танцы были в двух разновидностях: одни исполнялись с оружием (с двумя кинжалами), другие — без оружия. Ингушский горский танец является трансформацией древнейшей системы боевого и физического тренинга воинов, а также комплекса различных приёмов и упражнений. Танцевальный элемент, тесно переплетаясь с элементами техники, помогают выработке естественности, пластической красоте движения.

У Ингушей существует традиция сложение героических песен — «илли» посвященных тем или иным славным людям их прошлого.

В одной из Ингушских героических «илли» повествуется жизнь абрека Саламбека из Сагопши. «Генерал обещал расстрелять Саламбека. Когда даже генерал смерть обещает — через суд обещает он её», «Смерти как таковой Саламбек не боялся, но одно дело смерть в бою, другое — на виселице. Тем временем судья подчеркнул слова «повесить его и только», и после этого Саламбек в зале суда, под надменными взглядами судей и этих (дикарей) начал своеобразный эмоциональный танец, с характерными жестами и мимикой. Этим он выражал ненависть к судьям и презрение к смерти. Горы Казбек, Мятлоам и Цейлоам были священными горами Ингушей, на которых, согласно мифологии, обитали их боги. Ингуши — гвиедцы ежегодно приносили жертвы своим языческим богам близ Казбека.

По верованию гвиеццев, вершина горы служила местом пребывания матери вьюг — «Дарза — нанилг». Именно на празднике в честь богини вьюг исполнялся гвиецкий танец. Е. Шиллинг писал: «В Девдорокском ущелье в честь Дарзанянаг Ингушами жителями с. Гвелети, был устроен жертвенник, где летом устраивался праздник с жертвами, пением и плясками. По названию горы Казбек, грузины и ингуши называли танец горцев этой местности «Казбекским» [Шиллинг Е.М., 1949].

Немного позже М. Крашенинников в своих заметках описывает танец мальчика в долине Амалишки. «Где-то вблизи, около меня, оказался человек, который решил громко петь и танцевать перед лицом гор, в торжественной тишине утра, но его голос был чист и молод, а песен дышала такой открытой и светлой радостью, что ничуть не нарушала счастливого торжества природы.

Наоборот она вливалась в неё, новой бурлящей струёй человеческого счастья. Я посмотрел вниз, передо мной на луговой площадке подросток-горец танцевал лезгинку, он был один среди своих овец и сам напевал себе мотив. Свой посох он воткнул в землю и носился, притопывая и изгибаясь вокруг него. То, замедляя, то, ускоряя ход, он точно летал над головами альпийских цветов. То, вдруг выхватывая свой кинжал, он пригибался вперёд и гнался за своей воображенной красавицей. То с силою вонзал кинжал в землю и перебирая ногами замирал над ним, как трепещущий крыльями ястреб, то вскрывал свой кинжал и делал круги точно преследовал снова и снова замирал под невидимой красавицей, раскрывая объятия и умоляя её о любви, с лицом полным самозабвения и восторга. Юноша танцевал, вёл отдавшись чувству пляски, рождённому в нем светом утра и силою кипевшей жизни. Лицо его было радостно и в тоже время строго. Сам он был красив и строен и усиливал собой разлитое в утро ликование жизни. Любуясь картиной я застыл на месте, а извечное движение солнца по-прежнему торжественно свершалось и подросток — горец в самозабвении вел без усталости перед его лицом свой вольный танец.

4.3. ОСОБЕННОСТИ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ АДЫГОВ

Адыгейские танцы — часть культуры народов Кавказа, оставшаяся практически нетронутой и дошедшая до наших дней в своем неизменном виде. Появление и развитие адыгских танцев имеют многовековую глубокую историю, предшествующую созданию самобытной хореографии адыгов [Бешкок М.М., 2000: 8]. Заслуги в научно-исследовательском обоснова-

нии истории адыгской культуры принадлежат к таким ученым как Шу Ш.С., Бешкоку М.М. Нагайцевой Т., Чунтыжевой Т., Унароковой Р., Бгажнокову Б. и др.

В своем исследовании Бешкок М.М. «Танцевальная культура адыгов с древних времен до наших дней» подчеркивает, что основой танцевальной культуры адыгов лежит религиозно-культовые пляски. В седую древность пляски с участием больших масс людей являлись магическими актами, которые должны были обеспечить удачу в борьбе с силами природы, принести успех в труде, на охоте, в бою с врагами и т. д. Танцы, музыка, играли и играют важную роль в жизни адыгов. Дети с раннего возраста начинали танцевать и делали свои первые шаги под музыку. Без танцев не обходился ни один праздник. В хореографии средствами пластики и музыки создаются образы и передается особый смысл. Для мужчин образ орла, воспроизводимый танцором, является основным, а для женщин основным является образ лебедя. В танце мужчина, в первую очередь, выражает уважение женщине, предельное внимание и учтивость, демонстрирует покровительство и защиту, а женщина уважение, скромность и покорность.

Народная культура причерноморских адыгов — формировалась в геокультурном пространстве исторической Черкесии, но после Кавказской войны развивалась в условиях трансформации системы и возникновения нескольких устойчивых конфигураций. А.Н. Соколова предполагает, что в исторической Черкесии народная танцевальная культура представляла собой структуру-аттрактор. Более того, всю традиционную танцевальную культуру исторической Черкесии можно представить как систему-аттрактор [Соколова А.Н., 2011: 97].

Как известно, под аттрактором в синергетике понимают относительно устойчивое состояние системы, которое как бы притягивает к себе все множество траекторий, определяемых разными начальными условиями. Что касается народной танцевальной культуры адыгов, то, во-первых, нет сомнения, что к XIX веку сложился и устойчиво функционировал общезтнический музыкальный инструментарий — аэрофон камыль и струнный хордофон шы-чепщын. В систему входили также пхачич — трещотки, пщынэтарко (угловая арфа, инструмент аристократии), бжэмый (пастуший рог) и другие музыкальные орудия, имеющие, скорее всего, субэтническое, социально дифференцированное или локально-территориальное распространение. Во-вторых, очевидно, что к XIX веку в инструментальной культуре адыгов существовали десятки танцев и их разновидностей, одни из которых имели общеадыгское распространение (например, удж — массовый круговой танец), другие — локально-территориальное (например, тлепэрыш). В-третьих, в указанный период устойчиво функционирует танцевальный круг, имеющий общеадыгское рас-

пространение, а внутри круга и за его пределами все формы деятельности обусловлены строгим адыгским этикетом и этическими нормами адыгагъэ (адыгства) [Соколова А.Н., 2011: 189].

Под общеадыгским понимается сходное или типологически сходное в номенклатуре танцев, танцевальном сюжете, рисунке и пластике, обрядово-ритуальной ситуации, структуре и содержании танцевального действия. Под локальным понимаются специфические характеристики, типичные для субареала или субэтноса. Общеадыгскими в XX-XXI веках признаются танцевальный круг как традиционное обрядово-ритуальное пространство, небольшой корпус общих танцевальных мелодий, связанных в основном с массовыми танцами. К общим константным элементам культуры относятся специальная терминология, обслуживающая данный культурный пласт, тип инструментария, номенклатура танцевальных жанров, семантика конкретных танцев, структурно-композиционные нормы развития танцевальных наигрышей и др. Однако «фазовый портрет» культуры каждого ареала неповторим, ибо образован устойчивой для данного ареала конфигурацией системных элементов, наследуемой и одновременно транслируемой новому поколению.

Локальное выражается в конкретном типе инструментария, жанровых танцевальных доминантах, особенностях драматургии танцевального действия [Соколова А.Н., 2011, с. 201]. В западной и восточной традициях не только лидируют разные типы гармоник, но и по-разному представлены инструментальные ансамбли. Жъыу (вокальный подголосок) и пхачичи (трещотки) характерны для западно-адыгской традиции, а в традиции восточных адыгов отсутствует жъыу, и в ритмической функции доминирует доол. Существование локального есть важный источник будущих «обновлений» культуры. Идентифицированный как элемент субэтноса или субареала, локальный субстрат имеет притягательную силу как родственный «ген». Например, в современной Адыгее интересно исполнять танец тлепэрыш не просто сам по себе, а именно как танец турецких адыгов, как приобщение к культуре соотечественников, живущих на чужбине, как знак общего родства. Практически с тех же позиций восточные кабардинцы играют на пхачичах — они это делают, исполняя наигрыши западных адыгов, подражая их исполнительской манере. Локальное обогащает другое локальное и одновременно формирует общеэтническое [Соколова А.Н., 2014: 298].

Лезгинку можно рассматривать как коммуникативный и социальный акт. Если танцуют парень и девушка, их лезгинка является танцем знакомства и ухаживания, в определенной степени завоеванием сердца девушки через демонстрацию мужских достоинств. Если танцуют два парня или группа молодых людей, то это, как правило, соревнование, состязание в ловкости, прыти и выносливости. В

сольной мужской лезгинке происходит диалог со зрителями, особенно с друзьями и ровесниками, которые выкриками, хлопанием в ладоши, междометиями, свистом и выстрелами подзадоривают танцора. Немаловажную роль в лезгинке выполняет демонстрация воинского духа, собственного достоинства, ловкости, желаний выделиться, продемонстрировать тренированное тело, в определенной мере «устрашить» потенциального или воображаемого противника.

В наше время в аутентичном варианте встречаются сольная, парная и групповая лезгинка, а на сцене к этим трем вариантам добавляется и массовая версия танца. Парная лезгинка может быть в исполнении двух парней или парня и девушки.

По условиям бытования выделяют приуроченную (свадебную, спортивную) и неприуроченную лезгинку; по темпу исполнения — быструю и умеренную; с точки зрения содержания (сюжета) — спортивно-состязательные, соревновательно-игровые, шуточные и «любовные» варианты танца. В свадебных лезгинках нередко совершаются особые трюки перед женихом и невестой в знак их особого уважения (впрыгивание на стол, акробатические перевороты, сальто, стремительные кружения, высокие прыжки, поднятие платка с пола зубами в шпагате и т.п.). Спортивные лезгинки в традиционной культуре адыгов устраиваются перед началом поединка и длятся 1–2 минуты.

Танец дает блестящую возможность оценить природные качества и характер исполнителей. Как правил, тот, кто выигрывает в танцевальном состязании, выигрывает и бой (поединок).

Национальный вид адыгской лезгинки выделяется по пластике, музыкальному инструментарию и музыкальному содержанию. При этом, безусловно, есть более универсальные и, наоборот, специфические мелодии. Для адыгов показательны быстрые и разнообразные движения ног.

Важно признать, что адыги, проживающие в циркумпонтийской зоне, причисляются к диурническим этносам. Для них доминирующими ментальными характеристиками являются гордыня, соревновательность, активность, деятельность, желание быть первым, лучшим и т.п. Именно эти характеристики составляют содержательную часть лезгинки. Она всегда направлена на демонстрацию ловкости, удали, сноровки, желаний показать воинственность, мужественность, выделиться среди других столь же достойных мужчин [Соколова А.Н., 2014: 300].

Даже тогда, когда лезгинка исполняется в паре, девушка танцует плавно и скромно, а мужчина демонстрирует перед ней разнообразные трюки, всеми способами стараясь обратить на себя внимание.

Еще одной большой жанровой группой танцевальной культуры причерноморских адыгов являются «шуточные танцы». В адыгской

научной литературе в связи с указанной областью танцевального искусства встречается несколько обозначений: смеховые пляски, музыкально-хореографические номера [Налоев З.М., 2009: 330], шуточный или игровой танец [Бешкок М.М., 1982: 12]. Термином «смеховая пляска» пользовался З.М. Налоев описывая «Джул», «Мэраклу» и «Плбырыплл къашгъу», причем, две последние определяя и как «музыкально-хореографические номера» [Налоев З.М., 2009: 53], «шуточным» и «игровым» танцем называют «Зыгъэгус» М.М. Бешкок и Л.Г. Нагайцева в введении к книге «Адыгейский народный танец» [Бешкок М.М., 1982: 12] и Ш.С. Шу пользуется термином «шуточный» [Шу Ш.С., 2002: 167]. В народе утвердился термин «сэмэркъэу къашгъу» — (сэмэркъэу — шутка, къашгъу — танец) [Кушу С.А., 2013: 34].

В танцевальной культуре адыгской диаспоры зафиксировали шесть танцев, для обозначения характера которых пользуются термином «сэмэркъэу» («Къэшъобгъундж», «Къэшъокъуанч», «Пхъэн-тэкютес», «Кэзаска», «Щырыщ зэфаклу», «Шъхъапырац»).

Наличие в адыгской народной культуре нескольких танцев с «несерьезным», смеховым или шуточным элементом, абсолютно отличных от строго регламентированных, известных танцев, позволяет нам говорить о выделении их в отдельный жанр танцевальной культуры. Это подтверждается многолетним телевизионным опытом и наблюдениями за современными свадебными и молодежными ритуалами.

По собранным С.А. Кушу данным, к шуточным адыгским танцам относятся (все танцы даны в алфавитном порядке на основе адыгского алфавита):

- 1) «Ачъэкъашгъу» (ажэгъафэ — кабард.), («Ачекаш» — «Танец козла»), «ачъэ» — козел, «къашгъу» — танец.
- 2) «Гоцъэудж» («Гощеудж»); «гоцэ (гуацэ) — княжна, (второе значение — супруга), «удж» — вид хороводной пляски.
- 3) «Джул» («Джуль») — женское имя.
- 4) «Дукъакъ» («Дукак») — цапля.
- 5) «Зыгъэгус» («Зыгагус»), «зыгъэгус» — обижайся, (от слова «гъэ-гусэн» — обижаться).
- 6) «Къэшъольащ» («Кашотлащ»), «къашгъо» — танец, «лъащ» — хромой.
- 7) «Къэшъокъуанч» («Кашокуанч»), «къашгъо» — танец, «къуанч» — кривой.
- 8) «Къэшъобгъундж» («Кашобгундж»), «къашгъо» — танец, «бгъундж» — боковой (от слова «бгъу» — бок, сторона).

- 9) «Къэшъохурц» («Кашохурц»), «къашъо» — танец, «хурцэ» — грузин.
- 10) «Къэзаска» («Казаска») — от слова «казацкий»
- 11) «Мэраклу» («Мараку») — ягода, земляника, ажина.
- 12) «Плырыплл къашъу» («Плириплл каш»), «плырыплл» — вчетвером или по четыре, «къашъу» — танец.
- 13) «Пхъэнтлэкютес» или «Пхъэнтлэклу къашъу» («Пхэнтекутес»), «пхъэнтлэклу» — стул, «тес» — сидит (от слова «тесын» — сидеть), «къашъу» — танец; «Щэнткъафэ» — (кабард.- С.К.), («Щэнткафа») «щэнт» — стул, «къафэ» — танец.
- 14) «Сэндракъ» («сэнттрац» — черкес. диал.), («Сандрак»), перевод не-установлен [Соколова А.Н., Кушу С.А., 2010–2011: 39–47].
- 15) «Турытлу удж» («Турыту удж»), «турытлу» — по парами или парами, «удж» — вид хороводной пляски.
- 16) «Хъэклуакл» («Хэкуач»), «хъэ» — собака, «клуакл» — походка.
- 17) «Щырыщ зэфаклу» («Щырыщ зафаку»), «щырыщ» втроем или по три, «зэфаклу» буквально: идти навстречу друг другу, вид народного танца.
- 18) «Хъантхъупс» («Хантхупс») — «пшеничный суп» (по А.Г. Гребневу), «похлебка» (по Ш.С. Шу)
- 19) «Шъхъэпыраз (-ц)» («Шхапыраз (-ц)») — «кучерявая голова» или «Шъхъэуназ» («Шхауназ») — «головокружение».

Наверное, подобных танцев было много, и они имели региональные и субэтнические особенности. Возможно, что часть сохранившихся танцев дошла до нас в компилированном виде. Большой корпус танцев, имеющих шуточное содержание, свидетельствует о специальной жанровой группе, внутри которой можно выделить два класса, используя различные основания. На основании характера бытования все шуточные танцы также можно разделить на три группы:

1) танцы, сохранившиеся до настоящего времени и не потерявшие своего первоначального смысла («Зыгъэгус», «Дукъакъ», «Щырыщ зэфаклу», «Турытлу удж», «Шъхъэуназ», «Къэзаска»);

2) танцы, вышедшие из бытования и сохранившиеся только в научной и публицистической литературе или в памяти этнофоры («Джул», «Мэраклу», «Къэшъобгъундж», «Къэшъохурц», «Плырыпллкъашъу», «Пхъэнтлэкютес», «Хъантхъупс»);

3) танцы, сохранившиеся до настоящего времени в трансформированном виде, изменившие свои функции, сюжетную логику («Хьэклак», «Къэшгольтащ», «Гошэудж», «Сэндракъ»).

Взяв в качестве основания театрально-игровое начало (наличие определенной программы), все перечисленные шуточные танцы можно разделить на четыре группы: музыкально-соревновательный танец-игра, музыкально-театральный танец, имитационные танцы, танцы-представления:

1. Группа музыкально-соревновательных танцев-игр. Термин «танцы-состяжание-соревнование» использовала Л.Г. Нагайцева [Нагайцева Л.Г., 1986, С. 125–126], применительно к танцам: «Кафа», «Зыгатлят», «Зафак», «Исламей», с чем мы категорически не согласны, как и Ш.С. Шу «...кафа, зы-гатлят, зафак, исламей (особенно адыгейский вариант) никогда не были «танцами-состяжаниями, соревнованиями», они — ярко выраженные парные танцы с чисто лирическим содержанием, имеющие свои устойчивые отличительные хореографические приемы исполнения» [Шу Ш.С., 2002, с. 153–154]. На взгляд Кушу, в группу музыкально-соревновательных танцев должны входить танцы, основным содержанием которых является желание победить, где весь сюжет танца направлен на выявление более ловкого, внимательного, расчетливого («Мэракл», «Плырыплл къашгу», «Сэндракъ», «Шъхъэпыраз», «Къэшгохьурц»).

2. Группа музыкально-театральных танцев: в эту группу определяют танцы с явно выраженным актерско-игровым, (пантомимным) характером («Ачъэкъашгу», «Зыгъэгус», «Джул», «Щырыщ зэфак», Пхъэнтэкютес»).

3. Группа подражательно-имитационных танцев: пародийное подражание кому или чему-нибудь: хромоту, птице, собаке и т. д: («Хьэклак», «Къэшгольтащ», «Дукъакъ»).

4. Эту группу шуточных танцев называют танцы — представления условно, больше исходя из названия танцев. Скучность информации и отличие от других танцев только по одному элементу не позволяет дать более точную характеристику. Фактором, определяющим их в одну группу, может быть использован презентационный характер танцев — показ или демонстрация в одних случаях себя, как например, в «Къэшгобгундж», в других партнера, как в «Гошэудж» («Гошэудж», «Къэшгокьуанч», «Къэшгобгундж»).

Истоки многих жанров шуточных танцев, на наш взгляд, находятся в обрядовой практике адыгов, существующей в определенных канонах ритуального действия. Будучи частью ритуального действия, в обозримом прошлом эти танцы стали иметь шуточный эквивалент, проявились как «жанровые дубли». Восстановление всей системы шуточных танцевальных жанров в ситуации возобновления интереса к традиционной культуре, активного межкультурного диалога ады-

гов метрополии с адыгами диаспоры [Кушу С.А., 2009] имеет большой научный и практический смысл.

Таким образом, народное танцевальное искусство причерноморских адыгов развивалось под влиянием исторических событий, социальных и экономических условий. Оно многогранно, в нем задействовано историко-философское мышление. Адыгская народная танцевальная культура представляет собой целостную систему, существующую в пространстве и во времени и являющуюся открытой и нелинейной, что предполагает и предопределяет ход ее эволюции. Адыгские народные танцы имеют четыре основные разновидности: удж — медленный танец, кафа (къафэ) — умеренный танец, тлеперыф (лъэпэрыфэ) — быстрый танец на пальцах, шешен (мездегу) — быстрый танец. Модернизация и урбанизация общества привела к существенным изменениям традиционной танцевальной обрядности причерноморских адыгов.

4.4. СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ОСЕТИНСКОЙ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Осетия с давних пор считалась одним из культурных оазисов северного склона кавказских гор. Она славится своими поэтами и художниками. Один из ярких их представителей Коста Хетагуров (1859–1906 г.), которого по праву называют осетинским Пушкиным. Он стал основоположником осетинского литературного языка. Стихи, вошедшие в книгу «Ирон фандыр («Осетинская лира»», Хетагуров писал всю жизнь. Ее публикация стала исключительным по значимости событием в духовной жизни нации.

Традиционная народная художественная культура осетинского этноса связана с его обычаями и является визитной карточкой осетинского народа. Национальные достижения и национальные потери, историческая претензия нации, подлежащая реализации, мировоззрение, ориентирующее на достойное существование среди других народов и на выживание в мире, обильном потрясениями, — все это, спрессованное в национальных осетинских правилах общественного поведения, и являет нам эта часть осетинской культуры [Б.А. Алборов, 2008, с. 26].

Сегодня, когда на просторах бывшей советской державы нельзя найти ни одной нации, не испытавшей кризиса духа, книга с описанием осетинских обычаев, выражающихся в традиционной культуре народа — праздниках, обрядах, молитвословиях, представляет собой живую воду, способную поддержать дух народа, помочь нам очис-

тяться от тех наслоений, которые порой скрывают истинный гуманистический смысл той или иной традиции, явить и самому себе и окружающим народам чистую душу, вместилище колоритных национальных ценностей, среди которых сознание долга перед прежде жившими поколениями и теми, кто придет после нас, должно занимать первое место.

Как отмечает Полянская Е.А. в своем исследовании «Сохранение и развитие осетинской танцевальной культуры от истоков до настоящего времени», ключевым понятием для осетин является фарн. Оно обозначает благодать, посылаемую людям небом и солнцем. Фарном осетины называют культуру, язык, традиции, героизм, а главное — дух своего народа [Полянская Е.А., 2013].

Гастан Агнаев в книге «Осетинские обычаи» подчеркивает, что особое внимание в традиционной культуре осетин играет женщина, которая в отличие от других кавказских регионов пользуется большим почетом, чем мужчина. По осетинскому этикету, всадник, встретившийся с женщиной, должен был сойти с лошади еще до того, пока не поравняется с нею, и пропустить ее мимо себя, а потом только продолжать свой путь. Когда женщины проходят мимо сидящих мужчин, даже глубоких стариков, то последние встают, приветствуя их. Женщины застенчиво приостанавливаются, и если среди них есть старуха, то она довольно громко благодарит их за внимание и просит сесть. Затем продолжает свой путь.

Если появление старика везде и всюду поднимает на ноги сидящую толпу, то тем более эта толпа обязана встать при виде старухи. До каких бы пределов не дошло опьянение пирующих мужчин, как бы развязно не вела себя компания молодежи, как бы сильно не было ожесточение ссорящихся, дерущихся и сражающихся, — одно появление женщины обуздывает буянов, останавливает и прекращает кровопролитие. Женщина пользуется большим почетом, чем мужчина, если они вдвоем идут рядом, то женщина идет справа, если с нею двое мужчин, то она идет между ними.

Оскорбить женщину считается величайшим преступлением. Ее трудовая жизнь в семье, стесненное положение в обществе, слабая природа дают ей, по обычаю, особые права и преимущества, и личность ее неприкосновенна. Если бы женщине вне дома понадобилась какая-либо услуга, мужчина ей будет рыцарски покровительствовать [Агнаев, 2006, с. 24].

М.С. Туганов в книге «Осетинские танцы» описывал, что «танцевальная культура — одна из древнейших и устойчивых форм народного искусства: в ней ярко сохраняются и ярко проявляются древнейшие элементы». Исследования ранних форм хореографии показывают, что первоначально телодвижения носили имитационный характер. В частности, подчеркнуто: «В основе формирования плас-

тики женских танцев лежит реалистическое отражение явлений человеческой жизни и окружающей действительности, облаченное в мифологическую оболочку синкретического женского культа прародительницы, хозяйки домашнего очага, покровительницы всей природы» [Туганов М.С., 1957, с. 4].

Подобная трактовка позволяет понять пластическое воплощение в женских движениях различных условно символических образов. Следует отметить, что становление единых танцевальных движений для женщин проходило в условиях ограниченного пространства домашнего очага, что способствовало развитию пластики корпуса и рук. Культурные основы в хореографии выделялись в плодоносящих силах женского тела, тесно связанного с плодородием земли. Исполнение женских движений, «в которых ноги не должны были отрываться от земли, способствовали развитию техники небольших скользящих прыжков, мелких движений стоп».

Аналогичные факторы, связанные с общим культом плодородия, обусловили появление в мужских танцах: прыжков и ударов ног о землю. В пластике женской хореографии отчетливо выражено притяжение к земле, а в мужской — наоборот, все движения направлены вверх и вперед. В этой связи нельзя не вспомнить наблюдения Дж. Фрэнзеар о том, что «во многих районах Европы танцы и высокие прыжки являются патентованными, гомеопатическими средствами, якобы способствующими хорошему урожаю».

Цхурбаева К.Г. в исследовании «Осетинские народные танцы и танцевальная музыка, определяет наиболее характерные движения танцевального фольклора осетин — это движения ног, отличающиеся мелкой и филигранной техникой исполнения. Среди них простые шаги, шаги на полупальцах (къахæлгътыл), на носках (къахфьндзтыл), шаги со скользящим движением с переменным акцентом левой и правой ног (сиргæ), переменное выбрасывание легким кругообразным движением правой ноги вправо, левой — влево (симгæ), пружинящие подскоки с переменным касанием земли «пятка-носок» и правой и левой ног (къахгæ гæпп), такие же подскоки — «ножницы» с нарочитым выворачиванием пятки (дзуарвæрд гæпп), переменные прыжки на полупальцах или носках одной ноги (иу къахыл гæпп).

Столь же разнообразным являются и движения рук. Амплитуда движения их очень велика и может быть синхронна или, наоборот, очередна и ассиметрична. В женской пластике руки в танце движутся более пластично и не поднимаются выше головы. Особая нагрузка ложится на часть руки от предплечья до кисти с акцентуацией работы кисти со своеобразно раскрытыми пальцами.

В мужской пластике заметно возрастает роль резких угловых (геометрических) движений рук. Активность сжатой в кулак кисти заметно ниже женской [Цхурбаева К.Г., 1978, с. 24].

К концу XIX – началу XX в. хореография осетинских танцев теряет связь с комплексом обрядовых действий. Народная хореография осетин имеет глубокие корни: танцы и игры в быту народа занимали важное место. Это отразилось даже в нартском эпосе. Осетинские танцы делятся на медленные, мягкого, плавного рисунка и быстрые, темпераментные с акцентированным и контрастным рисунком. Каждый народ обладает множеством своих замечательных танцев, и среди них наиболее характерным является тот, в котором, в зависимости от природных условий, обычаев и традиций, ярче отражается его характер, особенности быта и истории [К.Г. Цхурбаева, 1978, с. 48].

Чтобы лучше иметь представление об осетинской танцевальной культуре можно разделить осетинские танцы по следующим признакам:

1. По жанрам.
 - Обрядовые. Большое значение танец имел в обрядах инициации: свадьба, похороны, рождение ребёнка и др. («Чепена», «Цоппай», «Симд»);
 - Трудовые;
 - Игровые и шуточные;
 - Танцы — соревнования («Ерысыкафт»);
 - Военные («Аланы», «Хъайтар»).
2. По технике исполнения: на пальцах/полупальцах.
3. По половому признаку: мужские (горский танец), женские (девичий пе-репляс) и смешанные танцы («Симд», «Хонгакафт», «Зилгакафт»).

Женская роль в танцах проявляется в предельной плавности танцевального шага, в выразительности и мягкости движения рук. Строгость, тонкая одухотворенность и грациозность исполнения — основные черты женского танца. Основное средство выразительности в женской хореографии составляют плавные движения рук.

Мужская же роль в танцах предусматривает различные резкие повороты, проходы, прыжки, что, конечно же, не исключает и плавных движений. Положение рук определяется движением ног. «В основе формирования пластики женских танцев лежит реалистическое отражение явлений человеческой жизни и окружающей действительности, облаченные в мифологическую оболочку синкретического женского культа прародительницы, хозяйки домашнего очага, покровительницы всей природы».

4. По динамике исполнения: медленные (лирические), быстрые (силовые, шуточные и весёлые, игровые), умеренные [К.Г. Цхурбаева, 1978, с. 50].

Музыкально-ритмическая основа многих осетинских танцев исполнялись под хлопки в ладоши танцующих. Этот прием вместе с инструментальным сопровождением стабилизировал ритм танца и тем самым облегчал выполнение танцевальных движений [К.Г. Цхурбаева, 1978, с. 58].

В данном случае обращает на себя внимание не художественно-эстетическая специфика народной хореографии осетин, а сам факт отбивания ритма для исполнителей танца. Оно, видимо, выполняло, помимо чисто утилитарных, и культовые функции. Совместное исполнение объединяло участников танца со зрителями, выражая чувство солидарности, умение действовать синхронно и точно, подчиняясь единым функциям танца.

Любопытно в этой связи обратиться к самой номинации «æмдзæгъд», которая дословно означает действие «сопровождающее игру (на инструменте)». В этом смысле она полностью совпадает с описанными выше фактами. Однако в основе этой номинации лежит древнеиранский глагол со значение «удар», что позволяет увидеть в упомянутом действии и магическое значение. Отбить во время танца возможное присутствие демонических сил и тем самым способствовать удачному выполнению всех элементов священнодействия. Высказанное предположение можно подкрепить и тем, что в древней индоарийской традиции «шум, музыка являются наиболее радикальными средствами защиты от воздействия этих сил». Все это способствовало появлению некоторых видов ударных инструментов осетин (гуымцæг, къæрцгæнæн) [К.Г. Цхурбаева, 1978, с. 54].

Аналогичные функции апотропеев выполняли и используемые в традиционной народной хореографии осетин и других горских народов Кавказа холодное и огнестрельное оружие.

Активное использование в контексте танца материализованных аксессуаров традиционного быта, обладающих высоким культовым потенциалом, подчеркивает ритуально-магические функции некоторых видов танцевального фольклора.

Развитие данных видов танцевального фольклора понятие коллектива было первичным, а понятие индивида — вторичным. Такая мировоззренческая модель сохранилась вплоть до средних веков. Хорошо известно, что «полностью обрести и осознать себя средневековый человек мог лишь в рамках коллектива, через принадлежность к нему он приобщался к ценностям, господствовавшим в данной социальной среде».

Таким образом, музыкально-танцевальная культура осетинского народа развивалась в совокупности с нарождающимися в последующие эпохи новыми жанрами, претерпевал соответствующие видоизменения, которые, в свою очередь, наглядно подтверждают то, что принципы и закономерности устойчивых национально-специфических мелодических оборотов и в глубь уходящих пластических особенностей, послужили основой для формирования осетинского народного фольклора, который имеет специфические черты как в песнях, так и в танцевальной лексике.

4.5. СПЕЦИФИКА ХОРЕОГРАФИИ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Сложное сочетание глубоко архаичных форм танца с формами пластически развитого, устоявшегося искусства — одна из бросающихся в глаза черт дагестанской хореографии. Изучение дошедших до настоящего времени памятников материальной культуры таких, как культовые статуэтки эпохи раннего железа или барельефы средневекового Дагестана, позволяет некоторым образом реконструировать отдельные элементы танца. Они удивительно похожи на элементы (к примеру, положения рук в танце женщины), которые бытуют и сегодня. По изображениям мужских фигур на некоторых барельефах можно с уверенностью отметить несомненную традиционность танцевальной культуры дагестанцев.

Анализ литературы традиционной культуры Дагестана (Гварамадзе Е.Л., Голейзовский К.Я., Магомедов Р.М., Магомедсалихов Х.Г., Умаханова А.М., Чурко Ю.М. и др.) позволяет увидеть и убедиться в существовании уникальных форм, дошедших до современности. А сравнительный анализ всей обрядово-ритуальной пластики свидетельствует о глубоком генетическом родстве всех народов Дагестана.

Дагестанская танцевальная культура включает в себя целый комплекс ритуалов, в прошлом связанных с различными верованиями, которые представляют собой синкретические формы народного искусства. Такое переплетение музыкально-ритмизированного начала, элементов танца и словесного компонента достаточно характерно для целого ряда обрядов у аварцев и народностей аварской группы, даргинцев и кушксов, ритуала проводов и встречи невесты у кумыков, траурного ритуала у кумыков, обрядовых действий весеннего цикла у лезгин, табасаранцев и народов лезгинской группы. Будучи реликтами былых синкретических форм искусства, подобные действия и по сей день аккумулируют в себе многие элементы фольклора.

Например, обрядовые плясы сопровождаются ритмизированными приговорами или куплетами, содержащими обращение к могущественным силам природы таким, как «Бечед» у аварцев, «Тут», «Пару», «Яр» у лезгин, «Земире» у кумыков. Как правило, такие танцевальные действия не имеют музыкального сопровождения, что свидетельствует об их архаике. Обращение к различным богам, месту действия большинства обрядовых действий, сам кинетический строй позволяет видеть в них действия, связанные с домусульманскими верованиями древних дагестанцев. Так, в танцах некоторых народов Дагестана отчетливо прослеживаются черты зороастризма, нашедшие отражение и в весенних обрядовых хороводах — это танцы вокруг костра, прыжки через огонь, «похищение» огня из домов. Для других народов характерно проведение обрядовых действий в ущельях, у водопадов, на горных плато, у горных рек и озер, что позволяет видеть в них черты сакральности. Хореографическая структура подобных действий, как правило, несложна, и в лексическом плане небогата. Элемент танца здесь служит для усиления архитектоники всего обряда. Воздевание рук, резкие, отрывистые скачки в сочетании с возгласами — одним словом, необычное сочетание отдельных элементов, не характерное для танцевального обихода — вот те лексико-выразительные средства, которые используются в обрядах вызывания дождя. Кружение вокруг костра или его имитации, состроенное на односложных шагах с подъемом рук над головой характерны в основном для действий, предназначенных как приветствие, солнцу, весне, теплу, расцвету растительности [Умаханова А.М., 1990, с. 12].

Примечательной чертой большинства дагестанских плясовых обрядовых действий является исполнение их только женщинами, в чем усматривается их яркая традиционность и давность. Особую категорию ритуально-обрядовых действий составляют те из них, которые предположительно могли возникнуть в средневековый период консолидации племен и народов «Страны гор». Средневековые явились временем наиболее интенсивных войн не только с внешними врагами, но и с местными феодалами. Горным племенам приходилось противостоять и тем и другим, будучи всегда готовым к отражению атаки. Это наложило определенный отпечаток и на духовную культуру горцев. Полевые изыскания позволили выявить целый цикл действий, связанных с военно-спортивной подготовкой мужчины-горца. Помимо общих военных навыков (умение владеть оружием, держаться в седле) в разряд тренировочных упражнений входили танцевально-ритмические приемы, направленные на достижение координация движений, ловкости и силы. Фактически классическую форму подобная «танцевальная» подготовка приобрела в цикле установленных действий так называемого «союза неженатых» («гулала-аку-букон») села Кубачи, где разыгрывался свое-

го рода смотр готовности молодых кубачинцев к военным действиям. Танцу, как таковому, в нем отведена совершенно определенная роль: координировать все действия. Танец «аскайля» — дословно переводимый как танец военного отряда, является тому примером [Умаханова А.М., 1990, с. 12].

Культура кумыков, одной из народностей Дагестана, складывалась в основном на равнинной части «Страны гор», которая явилась ареной взаимодействия многих племен и народов. Тем не менее, данные материальной и духовной культуры говорят о ее ярком самобытном облике и традиционности.

Танец в структуре свадьбы, традиционного праздника или молодежной игры кумыков несет в себе достаточно выразительную и эмоциональную нагрузку, что отразилось и на отношении кумыков к танцу. Хорошо танцующие мужчина и женщина — эстетический идеал и пример для подражания.

В этой связи в среде, в частности, северных кумыков издавна выработался неписанный кодекс правил поведения во время совместного парного танца, ставший нормой, для всех. Он заключался в порядке приглашения, продолжительности и окончания танца с партнером. Помимо этого регламентировался сам строй танца. Например, танец молодых мужчин по выразительной лексике мог отличаться от танца пожилых, так как включал более сложный комплекс движений и приемов.

Танец женщин также имел свои характерные черты и нюансы: молодая девушка не могла танцевать раскованно и свободно, в то время как замужняя или пожилая женщина могла привнести в свой танец большее количество движений, часто меняя положение рук и тип хода (прямой, боковой, или ход с переступанием, припаданием).

Таким образом, если танец мужчины состоял из резких, мужественных движений, то женщина плавно скользя «плыла» во время танца. Тому соответствует и ряд терминов. Характеризуя мужской танец, кумыки говорят: талашип (танцевать подчеркнуто резко), атылып (делать прыжковые движения) тов-тъунуруп (стать на колени), бармакннучуннабийимек (танцевать на носках). Когда речь идет о танце женщины, в народе говорят: уйвп (парить), ёргалап (скользить), къучагъыняийип (танцевать, раскрыв руки).

Аварцы — самый многочисленный народ Дагестана. Под культурой этого народа надо подразумевать культуру не только собственно аварскую, но и культуру прилежащих к ней малых народностей и этногрупп. Возможно, вследствие этого факта между материальной и духовной культурой этих народов имеется много схожих черт, в частности, и в танцевальном искусстве.

Для аварцев и народностей этой группы в основном характерна парная форма, собирательно называемая лезгинкой. Наряду с попу-

лярным у всех народностей аварской группы танцев — парной лезгинкой, существуют и совершенно иные, еще не вытесненные ею старинные танцы, к каким, несомненно, относятся «Каш», «Чолоб», «Рисор» (Советский район), «Вала», «Воху» (Цумадинский район), «Годорисацци» (Гункбский район). В основе большинства вариантов танцев аварцев лежит круговое движение и двухдольный музыкальный размер и видоизменяющаяся лексика, где элементы сильно варьируются. Это особенно заметно в танцах высокогорных районов. Отдельно характеризуются мужской и женский танец аварцев. Мужской танцевальной партии стоит отметить твердую постановку корпуса. Он состоит из большого числа силовых, ударных движений, множества трудных по исполнению приемов, делающих мужскую партию особенно выразительной и яркой.

Женский танец по-своему сложен своей неприметной пластикой, органичностью, что выражено в массе мелких сдвоенных шагов, различных, положениях рук и корпуса, что особенно характерно для танца женщин Советского района Дагестана.

Для даргинцев характерны как парные, так и групповые танцы, в чем и состоит особенность даргинской хореографии. Причем эти групповые танцы, в основном характерны для глубинных районов, также как и ряд обрядовых танцев. Исследования, проведенные в селениях Кубачино-Даргинского нагорья, показали наличие на данной территории своеобразных типов хореографического творчества. Они несут в себе черты глубокой преемственности и достаточно яркой архаики, что отчетливо проявляется в лексико-пластической стороне этих исконно народных танцев.

В предгорных районах преобладает больше парная форма танца, в то время как в горных районах даргинцев можно встретить сочетание этой формы с коллективными формами. Такой «смешанный» танец называют «большим танцем», так как в нем участвует до 40 человек. Этот танец является своего рода завершающим свадебным танцем и носит, веселый жизнерадостный характер. Его особенность состоит в том, что мужчины и женщины выстраиваются рядами, причем один ряд может состоять иногда только из участников одного пола в количестве 15–20 человек. В такт музыки участвующие исполняют на месте движение «кьоз-хьозила» — движение типа падебаска с легким подскоком на месте. Руки на каждое переступание поочередно поднимаются вверх и опускаются вниз, описывая полукруг. В дополнение к данным движениям выполняются еще и присядка. Исполняемый в умеренно-быстром темпе, с повтором попеременно всех фигур, этот танец самобытен и необычен для народов Дагестана своей особой выразительностью лексики.

Лакцы проживают в центре горного Дагестана. Такое местоположение во многом способствовало сложению в этом ареале доволь-

но самобытной танцевальной культуры. В традиционном свадебном ритуале лакцев танец играет едва ли не первенствующую роль, прекрасно связывая между собой отдельные эпизоды свадьбы, составляя своеобразный рефрен к ним. В этом своем предназначении танец, как и сам свадебный ритуал, остается верным народной традиции. Традиционное хореографическое искусство лакцев включает в свой арсенал как общие для всех горцев формы, так и свои, национальные, глубоко специфичные. Черты самобытности также заметны в технологических приемах, отдельных движениях, танцевальной осанке. Среди типично лакских танцев особой популярностью пользуется танец «ныссу» (танец-присядка). Наиболее интересной жанровой разновидностью является танец «гиргичи». Танец можно считать акробатическим, так как здесь можно прямо указать на элементы циркового искусства. Например, прежде чем начать танец, некоторые юноши этого селения делают несколько кульбитов. Это служит показателем ловкости и мастерства. Лакская хореография — пример не только глубокой традиционности, но и развитости танцевального искусства. В сравнении с образцами хореографии других горцев Дагестана, лакская хореография обладает большим числом форм и жанров. Присутствие в лакской хореографии элементов цирка можно отнести к примерам обогащения народного танца приемами других видов искусства и народного спорта, что также нужно считать давней традицией хореографического искусства лакцев.

Хореографическое искусство народов Южного Дагестана представлено танцами таких народов, как лезгины, табасаранцы, цахурцы, агулы и рядом мелких этнических групп и народностей. Заклучая в себе множество черт, роднящих хореографию этих народов с общедагестанскими танцевальными формами, хореографическое искусство имеет и ряд характерных особенностей, выделяющих его в отдельный, своеобразный тип танцевальной культуры.

Примечательно разнообразие свадебных лирических танцев, имевших свои названия, строго сохраняемые народом, по сей день. В соответствии с этим строится и вся технологическая сторона лезгинской хореографии, имеющая в своей основе более мягкий пластический рисунок, исходящий из самих (чаще лирических) танцевальных мелодий. В свою очередь, эти музыкально-танцевальные мелодии можно классифицировать по приуроченности к отдельным календарным празднествам, с которыми связаны многие танцы, песни, игры. Кроме того, в прошлом веке и еще вначале нынешнего существовали специальные мелодии для танцев, посвященных фауне и флоре.

Пластическая сторона хореографии народов Южного Дагестана также весьма своеобразна. С одной стороны — это строгая сдержанность осанки, ограниченность движений рук в преимущественно ста-

ринных танцах (у лезгин, табасаранцев и агулов), с другой — раскрепощенность в сравнительно новых танцах азербайджанского типа.

Из старинного пласта танцев ахтышев выделяется парный медленный танец «Ршепугь», групповой, очень быстрый «Авватар», умеренный девичий «Ойдух». Каждый из них имеет свой неповторимый облик. Эти танца не имеют аналогов в Дагестане. Интерес представляет старинный лезгинский хоровод «Ялли яр», заключающийся во вращении по кругу под куплеты песен. Он приурочивается к весеннему циклу праздников. У лезгин, табасаранцев и рутульцев имеются похожие по лексике и выразительной поэтике танцы-хороводы, у которых есть, как правило, ведущий или ведущая. Этот тип хороводов, исходя из изучения его пространственного рисунка, можно возвести к древним хороводам астрального типа, так как в среде народов лезгинской группы в фольклоре, песнях и танцах по сей день ощущаются следы верований в покровительства небесных светил: Луны, Солнца, звезд. Это, по всей вероятности, нашло отражение в рисунке танца. Так, по усмотрению ведущего вычерчиваются различные геометрические фигуры. Для хороводов этого типа характерна замедленность темпа, ограниченность пластики. В среде народов данной группы широко распространены подражательные танцы под «козла», «медведя», «волка», что можно отнести к жанровым разновидностям хореографии народов Южного Дагестана [Умаханова А.М., 1990, С. 36].

Народы Южного Дагестана территориально граничат с Азербайджаном. Часть цахуров, лезгин и рутульцев живет на его территории. Как следствие, наблюдается интенсивное проникновение музыкально-танцевальной культуры Азербайджана. Особенно данный факт повлиял на музыку. Так, зачастую на свадьбах местные танца исполняются под популярные мелодии, занесенные извне. В целом имея дагестанский облик, хореография народов Южного Дагестана несколько тяготеет к традиционной музыкально-танцевальной культуре Закавказья.

При яркой самобытности музыкального фольклора каждой национальности Дагестана народной музыке в целом присуще единство, обусловленное общностью исторических судеб, сходством условий жизни горцев. Интонационное родство музыки дагестанских народов проявляется в единообразии типичных ладовых и метrorитмических структур, кадансовых оборотов. Наиболее распространены натуральные лады без подчеркнутых вводных тонов в окончаниях. Музыкальная форма, как правило, двухчастная. Типично строение мелодии с широким начальным скачком и длительным постепенным нисхождением, нередко секвентного характера. Наиболее типичной формой метрической организации является переменный метр с чередованием равнодлительных размеров 6/8 и 3/4.

Отдельно следует сказать о музыкальных инструментах, сопровождающих танцы. Главный инструмент даргинцев — трехструнный агач-кумуз, шестиладовый (в XIX столетии двенадцатиладовый), с большими выразительными возможностями. Музыканты настраивали его три струны различными способами, получая всевозможные сочетания и последовательность созвучий. Реконструированный агач-кумуз заимствовали у даргинцев и другие народности Дагестана. В даргинском музыкальном ансамбле присутствовали также чунгур (щипковый инструмент), а позднее — кеманча, мандолина, гармоника и общедагестанские духовые и ударные инструменты. В музицировании лакцев широко использовались общедагестанские музыкальные инструменты.

Традиционная танцевальная музыка дагестанских народов отличается мелодической яркостью, остротой ритмики. Танцы горцев чрезвычайно многообразны и необычны. Кроме большого числа разновидностей лезгинки, распространены быстрые пляски в двухдольном размере, медленные плавные танцы, обрядовые действия дагестанских народностей разного локального происхождения.

Дагестанский фольклор отличается высокими идейными и художественными достоинствами. В нем отразился многовековой опыт народа, его думы, чаяния. Он насквозь пронизан гуманистическими идеями. Любовь к родине, родной земле, дружба, братство, героические деяния во имя народа, общества широко отражены во многих его жанрах и в частности, традиционной хореографии, неотделимой от музыки народов Дагестана.

Таким образом, культура множества народностей, населяющих Дагестан, формирует яркий самобытный танцевальный фольклор. Приступая к постановочной работе на материале дагестанских танцев, следует тщательно изучать общекультурные, музыкальные и хореографические традиции конкретной дагестанской народности, чтобы грамотно и точно передать характер и смысл выбранного для постановки танца. Однако, при всей самобытности хореографии народов Дагестана, следует сделать вывод о генетическом родстве всех танцевальных форм. Танцевальная культура народов Дагестана со временем обогатилась новыми формами и наполнилась новым содержанием. Но во многих типичных своих чертах дагестанская хореография сохраняет глубокую традиционность, основываясь на народно-самобытных качествах древнего искусства.



Глава 5.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС ЗАРОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ДЕКОРАТИВНО- ПРИКЛАДНОГО НАРОДНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА РЕСПУБЛИК СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

5.1. ОБЩИЕ ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ДЕКОРАТИВНО- ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Одним из главных составляющих традиционной культуры являются народное искусство и народные художественные промыслы. Это один из массовых и наиболее близких человеку элементов народной культуры, в котором аккумулируется и посредством семиотической системы транслируется социокультурный опыт этноса или группы этносов. Будучи синтезом материальной и духовной культуры, материализуя в предметах быта этническое мировоззрение, народные промыслы соединяют ремесло с художественным творчеством в процессе производства изделий. Художественная традиция, на которой зиждется народное искусство — это определенный комплекс изобразительных средств: образно-сюжетный, композиционный и колористический строй с набором технологий и инструментария, свойственный лишь определенному этносу или близких в культурном и историческом развитии группе этносов.

Широкое развитие народного ремесла давно выдвинуло Кавказ в число наиболее известных центров домашних и кустарных промыслов. Монгольское нашествие надолго ухудшило состояние ремесел на Северном Кавказе, но не разрушило промыслов Дагестана и Южного Кавказа и общекавказского разделения труда.

И сегодня народы северокавказского региона переживают достаточно сложный период истории. Напряженность социально-политической обстановки актуализирует исследование всех проявле-

ний культуры, стабилизирующих жизнь в регионе. Из всех феноменов культуры, раскрывающих ее духовное пространство, наиболее показательным являются народные художественные промыслы как «ключ», приоткрывающий дверь в тайну культурной самобытности народов Кавказа. Традиционная культура Северного Кавказа формировалась и развивалась в условиях повседневного быта и была связана, прежде всего, с созданием определенных материальных благ. Как следствие, свое эстетическое чувство и стремление к гармоничному выражению мироощущения народы Северного Кавказа реализовали не в изобразительных, а в «условных» искусствах.

Народные художественные промыслы и различные виды декоративно-прикладного искусства народов Северного Кавказа являлись традиционным способом воспроизводства этнических характеристик (наряду с языком, семьей, поселенческой общиной, обычаями). Они играли заметную роль в сохранении и воспроизводстве культурной формы организации жизни, поскольку выражали представления об устройстве мира, закрепляли традиционные виды труда и его разделение (за гончарным кругом работают только мужчины, а расписывают изделия всегда женщины; в ауле Балхар, напротив, гончарным ремеслом занимаются только женщины) [Дзудцев Х.В., 2007].

В своем исследовании Шабанова М.В. отмечает, что культура и искусство народов Северного Кавказа формировались на фоне бесконечных войн и постоянной борьбы с природой за выживание. В результате выработались основные специфические качества традиционного северокавказского декоративно-прикладного искусства: оно сурово и монументально (как местный пейзаж), оптимистично и жизнерадостно (как «вкус» очередной победы). Но в любом случае оно не знает регулярности, так как ее нет ни в местном ландшафте, ни в трудовой деятельности людей, живущих в этих условиях. Образцы художественных промыслов и ремесел, возрождение их традиционных видов являются «связующим мостом» в местах «прерыва» культурного развития (преемственности) в условиях миграции народов Северного Кавказа. Более того, в настоящий момент северокавказское декоративно-прикладное искусство можно рассматривать как «стабилизатор» кризисных ситуаций, возникающих в регионе. Эта область современного искусства наиболее необходима, богата, разнообразна и максимально перспективна среди всех других областей художественного творчества.

Современные исследования показывают, что жители Дагестана еще в эпоху бронзы занимались прядением и ткачеством. В XII в. Дагестан превращается в важнейший центр экономики, торговли и художественной культуры Кавказа. Торговые связи со странами Переднего Востока и Средней Азии способствовали появлению ковровых

изделий культового назначения (намазлыки, молитвенные коврики). Дербент как крупный торговый город на Каспии славился красками, добываемыми из трав, кустарников, которыми окрашивали шерстяные нитки. Здесь получило широкое распространение выращивание естественного красителя — марены. Развитие женских художественных ремесел, связанных с ковровым производством, получило распространение на всей территории Дагестана. Этому также способствовало и наличие сырья, и избыток свободных рук.

После многих веков развития этого вида искусства, уже в XIX в., по мнению ученых-исследователей, сформировались самобытные центры ковроткачества среди лезгин, табасаранцев, аварцев, даргинцев, кумыков, лакцев, сосредоточенные в Южном, Центральном и Северном Дагестане. Ковровое искусство многообразно и богато.

В средние века распространилась сабля иранского образца, имевшая местные подражания, в XVII–XIX веках в среде адыгских народов была изобретена шашка, ее специфически кавказский облик пленил воинов многих народов, вплоть до российского офицерства. Благодаря этому в конце XIX века выжили оружейные центры Дагестана, Тбилиси и других мест мы видим, использование форм и клейм оружия иранского, турецкого, европейского происхождения в сочетании с собственными изобретениями.

Их переплетение создавало уникальные образцы, созданные оружейниками глухих ущелий. Издавна дагестанские и ингушские мастера славились своим клинковым оружием, одни из них специализировались на производстве холодного оружия, другие — огнестрельного, некоторые занимались его украшением.

Дерево также занимало важное место в материальной культуре всех народов северокавказского региона. Его обработка процветала в лесистых районах, особенно среди дагестанцев, кабардинцев, ингушей, адыгов, осетин. Характерной чертой резьбы по дереву у этих народов являются выразительные орнаменты, строго соответствующие характеру декорируемого изделия, подчеркивающие красоту формы, материала, художественного образа. Утварь из дерева заменяла металлическую и керамическую. Обращает на себя внимание не только изготовление такой мелкой утвари, как ложка, солонки, сундучки для рукоделия, но и крупных предметов, например, больших резных ларей для зерна. В настоящее время ассортимент деревянных изделий в быту северокавказских народов претерпел некоторые изменения — меньше стало выпускаться посуды, но больше мебели, увеличилось производство сувениров из этого материала. Инкрустацией по дереву славилось аварское селение Унцукуль [Рославцева Л.И. 2009. С.72].

Так, наиболее ранние сведения о народном жилище, одежде, характере оружия, о культовых постройках Кавказа можно обнаружить

в трудах ученых и путешественников XVII–XVIII века: Я. Стрейса, П.С. Палласа и Гюльденштеда. Большую ценность представляют их рисунки, воссоздающие внешний облик горцев Кавказа, их одежду, вооружение.

В горах Большого Кавказа в старинных жилищах центральное место занимал резной деревянный столб, подпиравший матицу и являвшийся семейным святилищем. На территории северокавказского региона широкое распространение получило кожевное ремесло. Обработка кожи крупного рогатого скота всегда считалась обязанностью только мужчин. «Шкуры волов, коров, телят и др. через два-три дня после снятия с животного растягивают на полу и слегка солят. Натянув концы шкуры, их прибивают к земле, просушивая таким образом несколько дней. Потом шкуру кладут на чердак рядом с дымоходом и коптят. После этого разрезают на несколько узких продолговатых кусков. В прошлом обработка кожи производилась при помощи кожемялки общекавказского типа. Из обработанной кожи изготавливали горскую обувь, веревки, сбруи и т. д.» С обработкой кожи было связано и седельное производство, изготовление конского убранства, предметов военно-походной жизни и домашнего обихода. Тиснение по коже имеет глубокие корни, что подтверждают луки, налущья, колчаны, гориты, датируемые VII — первой половиной X вв. н. э. Например, адыги использовали два способа тиснения: холодный и горячий, а особо богатые изделия дополняли подкраской золотом.

Таким образом, рассматривая творчество народных мастеров Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Адыгеи в современных условиях, следует выделить ряд моментов. Некоторые из видов народного искусства сохраняют в жизни, главным образом сельского населения:

- 1) Создание бытовых предметов: гончарное производство изготовление домашней утвари; изготовление орудия;
- 2) Создание предметов убранства: костюм и украшение жилища из традиционных материалов, диктуемые новыми условиями быта;
- 3) Создание тотемов, и различных предметов для религиозных поверий народа.

Во всех республиках Северного Кавказа сохраняется необычайное разнообразие вариантов народной художественной традиции внутри отдельных видов промыслов, что связано с наличием разных природных материалов, определявших в значительной степени технологию их обработки при производстве художественных изделий. Вместе с тем большую роль играли взаимовлияния с соседствующими народами. В современных условиях наблюдается

рост этнического сознания, а «это порождает процесс обращения к народным художественным промыслам и традиционной культуре в целом как к носительнице жизнеутверждения и идеи гармоничного отношения человека с природой» и социумом.

Создание бытовых вещей, наряду с другими видами фольклора было единственной формой искусства, знакомой на протяжении многих столетий, и естественно, что в них сконцентрировались представления трудящихся о прекрасном, наиболее ярко выразился народный эстетический идеал адыгского народа. Окружающая природа не только давала мастерам необходимые для их деятельности материалы, не только сказывалась на характере народной архитектуры, одежды, утвари, но и являла образец гармонии, совершенных художественных форм, была источником глубокой одухотворенности.

По своей натуре, своему национальному эстетическому вкусу адыг не любил вещей громоздких, аляповатых перегруженных прикрасами. Художественность вещи, ее эстетическая завершенность определялись, в первую очередь, благородством форм и декора, рациональностью, максимальным использованием красоты природного материала.

Значимым явлением в материальной художественной культуре того периода являются Майкопская, Северо-Кавказская, Кобанская, Киммерийская, скифская культуры, позже искусство Синдского ранне рабовладельческого государства, что по всем своим признакам, характерным для той эпохи, четко прослеживается на адыгских памятниках позднего периода. Эти народы и племена сменяли друг друга, сталкиваясь с местным населением, иногда поглощая его, или смешиваясь с ним и таким образом продолжая свое продвижение.

5.2. КОВРОТКАЧЕСТВО, НАЦИОНАЛЬНАЯ ОДЕЖДА И ПРЕДМЕТЫ БЫТА

Наиболее распространенным видом декоративно-прикладного искусства в Дагестане является ручное ковроткачество. В каждом уголке республики ткут различные ковровые изделия. Но красотой узоров и цветовых сочетаний, мастерством исполнения прославились особенно лезгинские и табасаранские ковры. По характеру узоров и технике исполнения все ковры можно разделить на три основные группы: ворсовые, безворсовые и войлочные. Все ковровые изделия народов Дагестана широко используются в быту [Бартенева М., 2007].

По характеру узоров и технике исполнения его можно разделить на три основные группы: ворсовые, безворсовые и войлочные.

Войлочные ковры являлись главным украшением интерьера. Классический войлочный ковер у адыгов, карачаевцев, черкесов окрашен в три цвета — черный, серый и белый. Древнейшим мотивом украшения ковров являются ромбы в сочетании черно-белого контраста на сером фоне. Орнаментальные элементы сочетаются в бесконечном разнообразии линейно-графических, тональных и цветковых композиций. Функциональное использование войлочных ковров в современном мире претерпело изменения, в связи с чем производство технологически сложного войлока было отодвинуто временем.

Особенно выделялось производство бурок и других войлочных изделий. Чеченские бурки имели большой спрос в соседних казачьих станицах, они продавались и на рынках Моздока, Кизляра, Грозного. Д. Семенов свидетельствовал: «Многие изделия горцев отличаются изяществом вкуса. Превосходная работа галунов, выделка сафьяна и кожи, конская сбруя и разные украшения на оружии, все совершенство этих изделий — не плоды образования и развития, но единственно следствие природы горца. Все это делается со вкусом и старанием не из расчета, не на продажу, но для удовлетворения собственного чувства. Стоит сравнить работу горца с работой наших крестьян, или даже наших городских мастеровых, чтобы убедиться в дарованиях горцев» [Бартенева М., 2007].

Несмотря на то, что с развитием промышленности крестьянские промыслы постепенно вытеснялись промышленным производством, у них был ряд преимуществ: оригинальность ручной работы мастера всегда ценилась, ведь, создавая что-то, он вкладывает душу.

Изготовление ногаек, поясов, седла, сбруи (так называемый шорный промысел) было развито в Чечне. Производство изделий из кожи почти не встречало соперничества фабрик. «Существовало три способа обработки кожи: первый — толокном и солью, второй — только солью и третий — солью и мукой (пшеничной, ржаной). Овчина должна была заготавливаться сразу после забивания скота» [Гарсаев Л., 2006, с. 56]. «Несмотря на замысловатость техники обработки кожи, изделия отличались высоким качеством и сбывались даже в центральные промышленные районы России» [Хасбулатова З.И., 2002, с. 80].

Также для чеченских мастериц было характерно вышивание. Вышивкой украшались рукава и полы женской одежды, обычно вышивали по бархату и шелковой ткани нитками разных цветов. «Особо нарядные платья вышивали серебряной и золотой канителью с жемчугом и разноцветным бисером» [История Чечни (XIX в.), 2006, С. 255].

Село Шатой стало крупным ремесленным центром Чечни, здесь было много мастеров по обработке кожи, металла, дерева, камня, а

также по изготовлению одежды и обуви. Сюда приезжали за товарами жители из многих сел. Главной отличительной чертой изделий чеченцев являлось то, что все творческие силы народа направлялись на создание действительно полезных изделий. Главным принципом производства была добротность, качественность вещи и вместе с тем легкость и удобное использование. В их изделиях вы не найдете богатства узоров и утонченности, но имеют место простота и строгость.

Мастерство в том или ином ремесле передавалось из поколения в поколение путем показа, рассказа, упражнения. Ребенок пяти, шести лет учился подавать инструменты во время выполнения родителями их ремесла. А с 7–8 лет он уже включался в процесс овладения ремеслом.

То, что скотоводство было развито достаточно хорошо, обусловило и появление в Чечне промыслов, связанных с переработкой продуктов животноводства, прежде всего с обработкой шерсти. Из овечьей шерсти чеченскими женщинами изготавливалось грубошерстное сукно. Из грубого сукна делали мешки, изготавливали верёвки и паласы, а из тонкого — шили верхнюю одежду. Чеченские войлоки и бурки на Кавказе считались лучшими.

Как правило, при изготовлении изделий из войлока, шкур и овчин появлялись отходы, но они не оставались неиспользованными. Чеченские умельцы изготавливали из них чехлы для различного оружия и ножниц для стрижки овец. Чеченцы использовали шерсть как оберег. «Шерсть наделялась сверхъестественными свойствами плодородия, способностью очищать и оберегать все живые существа» [Дзарахова З.М.-Т., 2007, С. 141].

Стоит отметить особенность бурки: она была непромокаемой, даже под проливным дождем, так как во время дождя вода скатывалась по шерсти. «Бурка всецело была приспособлена для наездничества, являясь непременным походным снаряжением горца. Не прилегая плотно к телу, сдвинутая на левое плечо, бурка давала возможность скрыть оружие и свободно стрелять» [Шавлаева Т.М., 2006, С.94].

Среди прочих видов народного декоративно-прикладного искусства Чечни особое место занимает ковроделие. Е.И. Ларина в своей работе исследуя зарождение описывает «Ковроткачество возникло в среде зерновых земледельцев, ведущих отгонное и придомное скотоводство. К районам с широко развитым ковроткачеством относились юго-восточное побережье Каспийского моря, прикаспийская низменность» [Ларина Е.И., 2007, С.190–191,194–195].

Из Притеречных районов в производстве различных войлочных изделий особо выделялись мастерицы села Шеди — Юрт. «Войлочные чехлы для ружей и холодного оружия — сохранили древнее название войлока у чеченцев. Они изготавливались из отходов, при-

чем занимались этим наряду с женщинами и мужчины» [Шавлаева Т.М., 2006. С.74,78–79].

Войлочные ковры были нескольких видов: для покрытия пола, кровати, для вывешивания на стены, обивки средств передвижения и как коврики для молитв. Ни одна семья не обходилась без кожаного мешка — «лежиг» для переноски зерна или муки. Мешок сшивался из кусков овчины. А также перемётные сумы «хуржины» и пояса для ношения кувшинов с водой изготовлялись в Чечне повсеместно.

5.3. ТРАДИЦИИ ОБРАБОТКИ МЕТАЛЛА И ЮВЕЛИРНОГО ДЕЛОПРОИЗВОДСТВА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Собственная металлургия Кавказа во все времена существовала не только в Армении и на Северо-Западном Кавказе (адыго-абхазо-сванский регион), Дагестан работал на привозном сырье, особо ценились русские кустарные гвозди. Из железа делали орудия труда, очень важные очажные предметы, оружие. Металл, художественный металл, торевтика, металлопластика — это терминология, обозначающая художественную обработку металла, которая зародилась во времена добывания человеком медной руды, выплавки меди, получения бронзы и железа. К древнему металлургу, «огненному мастеру» относились с особым уважением и великим страхом. Художественный металл майкопской культуры IV–III тыс. до н. э. представлен произведениями, вошедшими в сокровищницу мирового искусства. Произведения художественного металла из Курджипского, Келермесского, Уляпского, Колосовского, Белореченского курганов являются шедеврами прикладного искусства. Изделия адыгских мастеров XVIII–XIX вв. восхищали многочисленных путешественников, купцов, которые отмечали высокое мастерство и умение оружейников и ювелиров. Из меди делали различную домашнюю утварь: медные большие блюда, тазы, большие и малые сосуды для воды, подойники, кружки. Чтобы избежать вредного действия меди, сосуды лудили. Обилие медной посуды в доме было признаком зажиточности, и потребность в такого рода изделиях была велика [Некрасова М. А., 1983].

Основным приемом обработки была выколотка изделия или его деталей из медного листа, литые изделия были редкостью или, как кубачинские котлы с фигурными изображениями, высоко ценимыми раритетами. На дорогах Южного Кавказа можно было встретить бродячих мастеров-медников, за спиной которых в кожаном мешке были различной формы молоточки, наковаленки и инструменты для

чеканки и гравировки. В городах и горных селениях находились стационарные мастерские.

Художественная обработка металла, дерева, камня, кости, рога и керамики анализируются традиционные виды художественной обработки материалов. Ее открывает короткая характеристика условий труда и быта адыгов, особенностей их материальной и духовной культуры, своеобразия традиционных эстетических представлений.

Кузнечное дело, играя на протяжении многих веков большую роль в жизни адыгов, восходило в народном представлении к явлениям высокого, божественного порядка. Эпос «Нарты» не только устанавливает имя первого легендарного кузнеца Дабеча, но и утверждает, что свое мастерство, свой инструмент кузнецы получили от божественного покровителя Тлепша, который, обладая гигантской физической силой, выковал нартским богатырям их непобедимое оружие, а нартским земледельцам дал первые орудия крестьянского труда — серп и молот.

Сама фигура кузнеца, обращающегося с огнем, была окружена в народе волшебным ореолом. В языческий период кузнецы выполняли у адыгов роль жрецов. Ремесло кузнеца было одним из наиболее высоко оплачиваемых, с ним делились пищей, он был желанным гостем на всех семейных и общинных празднествах. Развитие металлообработки на землях адыгов способствовало наличие в предгорьях и горах Кавказа железных, медных и свинцово-серебряных руд. Наиболее ранние памятники кузнечного ремесла, датируемые III тыс. до н. э. и позже находимые в археологических раскопках булавки, подвески, удила, ножи, бляшки, пластины, удила с жалиями, лемех, кузнечные инструменты, стремена, наконечники, стрелы, копья и др. Их настолько много, что можно было написать целую историю адыгского кузнечного искусства. Ограничиваясь отдельными предметами, пытаясь анализировать наиболее яркие художественные образы, раскрывая их смысл и сравнивая их с идентичными изделиями поздних периодов мы сможем почувствовать общее единство, что их связывает в изучаемом искусстве, что является самым важным. Ярко выраженную местную специфику имели изделия позднего периода — щипцы для очага, надочажные цепи, вертел для шашлыка, утюга, половники, лумовки, кочерга, треножник для котла, штампы для таврения скота, крюки для подвешивания мяса, ножи, удила, стремяна и др. Несмотря на сугубо утилитарный характер, все эти предметы отличаются выверенной в веках изысканной формой, строгим, но изящным силуэтом, сдержанным, благородным декором. Художественный облик кузнечных изделий диктовался особенностями труда и быта, традиционными обычаями и обрядами. В связи с этим особенно внимания заслуживают штампы для таврения скота, содержащие традиционные родовые знаки — тайга.

В связи с широким использованием тамги в декоративном искусстве адыгов в работе рассматриваются ее функциональные и художественные особенности, раскрываются ее стилеобразующие функции как традиционного элемента адыгского орнамента. Воспроизведение тамги с помощью кузнечных приемов являлось сложной художественной задачей и требовало от кузнеца высокого мастерства.

Таким образом, зарождения обработки металла у предков адыгов происходит в бронзовом веке (III–II тыс. до н. э.) по всем своим признакам, характерным для этой эпохи, четко прослеживается по памятникам находящимся на нынешней территории Адыгеи, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, да и всего Северного Кавказа.

Среди всех кавказских народов именно адыги сохранили наибольшую приверженность к родовым знакам. Тамга, как любой традиционный символ, обладает графической завершенностью и оказываясь в центре орнаментального решения, оказывает несомненное стилеобразующее влияние на сам орнамент. В результате железные полосы изгибались в причудливый, порой весьма сложный рисунок. Точность такого рисунка была обязательна: некоторые тамги отличались друг от друга еле заметными элементами. Эта весьма многообразная каллиграфия в металле составляет особую страницу в адыгском декоративном искусстве.

Чеканка — это не только плоскорельефные узоры на ювелирных изделиях или предметах быта. Техническую разновидность чеканки — дифовку — использовали с давних времен для выколачивания щитов, шлемов, рыцарских лат. Позже этот способ стали применять при создании огромных монументальных скульптур.

Пользовались успехом изысканные по форме сосуды для воды, курительные приборы, умывальные чаши, блюда для фруктов.

Чеканки по серебру отличались виртуозностью исполнения, пышностью узора, богатством фантазии и в то же время спокойствием и соразмерностью композиционных элементов.

Кавказским чеканкам, как утверждает Рославцева Л.И., ведущим свое начало от древнейшего искусства Сванетии и Хевсуретии, насчитывается более трех с половиной тысяч лет.

Искусство грузинской чеканки прошло через многие столетия, сохранив лучшие традиции древних мастеров. В XVIII–XIX вв. в Грузии в богатых домах были популярны серебряные сосуды для вина, на поверхности которых изображались сцены охоты. Традиционными сюжетами также были лань в когтях разъяренного барса, битва гуся с коршуном, зайцы, преследуемые собакой. Нередко воспроизводились народные празднества и свадьбы.

Богатейшими художественными традициями известно искусство народов Дагестана. Начиная с XII в. медночеканным производством славились аулы Кубачи, Кумух и несколько позднее — Гоцатль.

Традиционными изделиями горцев были всевозможные кувшины для воды, кухонная посуда, декоративные настенные блюда и подносы из красной меди, ювелирные изделия.

Весьма своеобразны кубачинские котлы и кувшины с растительными и геометрическими орнаментами. Предание гласит, что первым мастером в ауле Гоцатль был Ахкубек. Известно имя другого старинного мастера — Муса.

В Дагестане центром этого искусства считается аул — Кубачи. Высокий уровень развития технологии литья иковки бронзовых и медных изделий предопределили выделение металлообработки в отдельную отрасль.

Искусство кубачинских мастеров было известно далеко за пределами гор. Кубачинцы свято берегли основы своего искусства, которое передавалось из поколения в поколение. Наиболее высокого уровня обработка металла достигла в XIII–XV вв.: литье бронзовых котлов с неповторимой декоративной отделкой, выделка чеканной медной и бронзовой утвари, серебряных украшений и оружейное дело — изготовление кольчуг, шлемов, щитов, кинжалов и мечей. В XVIII–XIX вв. в Кубачи стало развиваться производство холодного и огнестрельного оружия, отделанного серебром, резной слоновой костью, золотой насечкой. А в XIX в. Кубачи стал крупнейшим центром изготовления лучших образцов изысканно отделанного оружия и серебряных изделий на Кавказе. Чуть ли не каждый житель Кубачи с гордостью расскажет, что шлем Александра Македонского, меч русского князя Мстислава, щит Александра Невского были изготовлены и подарены великим полководцам местными мастерами.

Кубачинцы преуспели и в ювелирном искусстве, их достижения повлияли на ювелирное мастерство других кавказских народов, а ассортимент их ювелирных изделий на протяжении долгих лет был самым разнообразным. Особым многообразием отличаются всевозможные женские украшения (свадебные пояса, серьги, браслеты, кольца и т. д.).

Как свидетельствует история, в 1924 г. в Кубачи появилась ювелирная артель, позже преобразованная в Кубачинский художественный комбинат, который стал одним из крупнейших предприятий народных художественных промыслов Дагестана. Здесь выпускают изделия из серебра, предназначенные для различных целей — вазы, женские украшения, сервизы, кубки, декоративные блюда, кувшины. Многие образцы кубачинского ювелирного дела удостоены высших наград на всероссийских и международных выставках.

Далее, необходимо отметить еще один вид традиционного декоративно-прикладного искусства Дагестана — художественную обработку дерева. В этом ремесле получила свою известность Унцукульская насечка, здешними мастерами выработан такой метод обработ-

ки дерева, как насечка металлом, с помощью чего и создаются различные узоры на изделиях.

Особое развитие промысел получил в начале XX в., когда в 1926 г. мастера объединились в артель. Как указал в своей статье председатель комитета по народным художественным промыслам Республики Дагестан Г. Ахмедов, — «...Впоследствии ассортимент изделий значительно расширился: подсвечники, браслеты, бусы, серьги, ожерелья, солонки, декоративные тарелки, вазы и т. д. Подобно кубачинцам, унцукульские мастера шире стали использовать формы традиционных предметов быта: ступок для чеснока, мерок для муки и зерна, солонок, ковшей и больших блюд. Переход на токарную обработку заготовок способствовал не только расширению ассортимента изделий, но и увеличению их размеров» [Веджижев И.М., 2013].

Дагестан с давних пор славится своим клинковым оружием. Как правило, мастера оружейного дела специализировались на производстве холодного и огнестрельного оружия, а некоторые мастера занимались его украшением.

Техника чеканки, дополненная гравировкой, получила широкое распространение в изготовлении медной утвари азербайджанского селения Лагич. Медная посуда ценилась очень высоко и зачастую составляла единственное богатство семьи, ведь мусульмане в быту не пользовались посудой из драгоценных металлов. Кувшины для воды, чаши, подносы, шлемовидные крышки на чаши с пловом, украшались орнаментальными фризами с растительными узорами, изображениями животных и человеческих фигур. В орнамент искусно вплетались арабские надписи [Рославцева Л.И., 2009].

Из глубины веков пришла и форма литого бронзового светильника чирах. Непременное украшение светильника — скульптурное изображение птицы, символа неба, солнца и света. Такие бронзовые светильники встречались как в Азербайджане, так и в Дагестане.

Дагестанская медно-чеканная утварь отличалась архаичностью формы и лаконичностью декора. Ингуши как искусные оружейники стремились приобретать самое новое, совершенное оружие. Н.Д. Кодзоев, описывая вооружение отмечает: «Вооружение ингушского воина в средневековье составляли лук, стрелы с наконечниками различной величины и формы, дротик, копьё, праща, лук для метания камней, меч, позже сабля, кинжал и т. д. С XVI в. начинает распространяться огнестрельное кремневое оружие» [Кодзоев Н.Д., 2002, с. 28].

Ювелирное производство ингушей когда-то характеризовалось высоким уровнем развития. Известно несколько десятков типов и многочисленных разновидностей только металлических сережек и подвесок, отличающихся изяществом форм и сложностью работ. Были распространены серповидные восьмилопастные подвески из серебра, близкие типологически височным кольцам вятичей.

Они служили для широкой меновой торговли. Известными средневековыми центрами ювелирного дела у ингушей являлись Эгикал, Цори, Эрзи и др.

Неотъемлемой частью этнохудожественной культуры Северного Кавказа является ручное ковроткачество. На территории данного региона нет уголка, где бы ни ткали различные виды ковровых изделий. Но особенно прославились мастерством исполнения, красотой узоров и цветовых сочетаний высокохудожественные ворсовые и безворсовые ковры лезгинских и табасаранских мастериц.

5.4 ГОНЧАРНОЕ ПРОИЗВОДСТВО

Одним из наиболее древних и повсеместно распространенных является гончарный промысел. Кавказское гончарство является реальным конспектом мировой истории обработки глины.

О глубокой древности керамики в Балхарах свидетельствуют, наряду с пережитками матриархата в его организации (мастера только женщины), древнейшие мотивы в декоре. Они присутствуют в дагестанской керамике с 3-го тысячелетия до нашей эры. У балхарцев в процессе долгого развития и совершенствования керамической росписи в орнаментальных формах выработались очень интересные и своеобразные черты, присущие только этому виду искусства. Вся роспись, начиная с горизонтальных поясов и кончая деталями узора, наносится на ножном гончарном круге, при медленном его вращении без предварительных замыслов и раздумий. Это, в свою очередь, предопределяет абсолютную неповторимость и бесконечную изменимость орнаментальных композиций балхарских рисовальщиц.

В настоящее время производится более 30 видов различных изделий. Каждое неповторимо из-за своеобразной красоты и законченности формы, отвечающей назначению в быту. Наиболее распространены большие хозяйственные кувшины без ручек, специальные водоносные кувшины, маслобойные кувшины, подойники, кувшины с носом для умывания, небольшие кувшины для воды, открытые чаши для молочных продуктов, декоративные тарелки, кружки, вазы, и т. п. В разных районах на быстром круге формуют керамику мужчины, представляя стадию развитого ремесленного производства [Жданов Ю.А., 2005].

Археологические материалы раскопок на территории Северо-Западного Кавказа свидетельствуют о древнейшем гончарном промысле, датируемом V–IV вв. до н. э., а вылепленные от руки, на гончарном круге сосуды, кувшины, миски и кружки являются первыми

произведениями прикладного искусства адыгов. Искусство керамики занимало важное место в жизни этого народа: ее использовали для хранения продуктов, для питья, особое место керамика занимала в погребальном обряде адыгов. Благодаря захоронению культуры адыгов сохранились древние предметы керамического, оружейного, кузнечного и ювелирного искусства.

Керамика служила выражением языческих культов — тотемизма, скотоводческого культа Амышша, культа Созереша, огнепоклоннического культа, которые имели свои обозначения: скотоводческий культ отражался в сосцевидных налечах, зооморфных ручках и символах; огнепоклоннический культ выражался в изображении креста и солярных знаков и т. д. Древняя меотская керамика характеризуется отличительным черным цветом, имеющим оттенки от серого до желтоватого и голубоватого оттенков.

Керамическая посуда украшалась нарезным орнаментом, линейным лощением, зооморфными стилизованными изображениями. Древние корни имеет также кузнечество.

В Дагестане центром гончарного мастерства является лакский аул Балхар. Своеобразные мотивы декора и орнаментов свидетельствуют о древности балхарской керамики. Вся роспись наносится на ножном гончарном круге, не имея при этом какого-то определенного замысла — это предопределяет то, что орнаменты невозможно повторить, а так же примечателен тот факт, что узоры могут бесконечно изменяться. Производится более, чем 30 видов изделий. Наибольшее распространение получили большие хозяйственные кувшины без ручек, а также водоносные и маслобойные, кувшины с носом для умывания, маленькие кувшины для воды и т. д. Умелое использование самых простых форм и линий рождает красивые замысловатые узоры. Основными элементами балхарской росписи являются линии (прямые, волнистые, зигзагообразные, параллельные), штрихи, листики, спирали, завитки, изображения глаз и рук. Особо примечательно то, что нет определенных шаблонов узоров, мастерицы импровизируют, вкладывая свое настроение и душевное состояние, им предоставлена полная свобода. Наверное, это и является причиной необычайного разнообразия и красоты изделий.

Также в традиционных центрах гончарного ремесла Сулевкент и Джули изготавливалась глиняная посуда самых разных размеров и форм. Самые ранние изделия украшались наклепным узором, в виде различных линий и жгутиков, применялся и метод процарапывания по сырой глине, но все изменилось, как говорилось выше, с появлением гончарного круга. Как говорят специалисты, в Джули когда-то был центр по выпуску глазурованной посуды. Но на сегодняшний день там изготавливают только неполивную гончарную посуду [Байрамбеков М.М., 2005].



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В соответствии с проблематикой исследования перед авторами стояли очень непростые задачи: осуществить историографический обзор феномена традиционной культуры исторически многонационального Ставрополя и Северного Кавказа в различных философско-культурологических, исторических аспектах.

В первой главе был осуществлен историографический анализ научной литературы по этнокультурным процессам на Северном Кавказе. Исследовалась истоиография, посвященная культурогенезу народов Северного Кавказа в исторической ретроспективе, феномену и процессам развития культуры, вопросам взаимоотношения России с народами Северного Кавказа, культурному строительству и диалогу культур народов региона. В результате глубокого источникового анализа была выявлена общая картина в данном аспекте.

Во второй главе осуществляется историографический обзор истории и культуры терско-гребенского казачества, в результате которого выявлено, что если по истории казачества накоплено достаточно научной литературы, то традиционная культура терско-гребенского казачества представлена отдельными исследованиями.

Третья глава посвящена исследованию устного народного творчества музыкальной культуры народов Северного Кавказа, песенного фольклора терско-гребенского казачества.

Четвертая глава посвящена исследованию историографии по народной хореографии народов Северного Кавказа в поликультурном взаимодействии, включая вопросы становления танцевальной культуры, формирования специфических черт народной хореографии.

В пятой главе осуществлялся исторический экскурс зарождения и развития декоративно-прикладного народного художественного

творчества республик Северного Кавказа, выявлялись общие характерные черты становления декоративно-прикладного искусства у народов Северного Кавказа и специфические черты декоративно-прикладного творчества: ковроткачество, национальная одежда и предметы быта, традиции обработки металла и ювелирного делопроизводства на Северном Кавказе.

Изучение историографии народной художественной культуры народов Северного Кавказа позволяет сделать вывод о том, что на протяжении длительной истории на Северном Кавказе сформировалось множество этносов, каждый из которых уникален. Общность исторической судьбы, географических условий, интересов, а также механизмов социально-правового регулирования и ряда духовных черт позволяют исследователям говорить о формировании северокавказской цивилизации, обладающей неповторимым местным колоритом, и выделить Северный Кавказ в качестве целостного в культурном плане региона. В отличие от этносов и культур многих других регионов интенсивного межэтнического взаимодействия здесь сохранился кавказский тип культуры и антропологический тип населения. При этом межкультурное взаимодействие и торгово-экономические активные контакты друг с другом помогли народам этого региона не только сохранить свою самобытность, но и выработать общие черты психологии, нравственности, обычного права, традиционной культуры.

Для многонациональной и поликонфессиональной России, объединяющей множество культурно разнородных этносов, жизненно важно выстроить продуктивную систему межкультурного диалога, творчески переосмыслить имеющийся опыт и выработать новые пути взаимообогащения культур, в том числе с культурами народов Северного Кавказа. Кавказ представляет собой один из интереснейших в культурном отношении российских регионов, по выражению Ю.А. Жданова, — «солнечное сплетение Евразии». Пожалуй, ни в одной другой части России не встретится столь большого разнообразия самобытных культурных традиций различных народов, которые были бы сосредоточены на достаточно компактной территории. Этот регион издревле находился на пересечении интересов и коммуникаций нескольких цивилизаций, и сегодня он является объектом разнонаправленных воздействий, в которых основное место занимают противодействующие процессы глобализации и усиления традиционалистских тенденций.

Исследование приобретает особую практическую значимость в контексте актуализации проблемы системного научного исследования культурно-исторического наследия народов Ставрополя и Северного Кавказа, в контексте их сохранения и возрождения как социокультурных феноменов. Комплексное изучение культурных тради-

ций народов Ставрополья и Северного Кавказа 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.

В этой связи, вопросы изучения, сохранения, возрождения и популяризации ценностей традиционной культуры многонационального региона, каким являются Ставрополье и Северный Кавказа приобретают особую научно-практическую, социально-политическую стратегическую значимость для всей России.

**ЛИТЕРАТУРА**

- Абаза К.К. Казаки: донцы, уральцы, кубанцы, терцы. — СПб., 1891.
- Аварские народные сказки / Сост., пер. и автор примеч. Д. М. Атаев; Автор предисл. и типол. анализа сюжетов И. Левин; Под ред. М. Н. Османова. — М.: Наука, 1972. — Репринтное изд. книги с добавлением 10 новых сказок и послесл. Автор послесл. Х. М. Халилов. — 176 с. — Примеч.: с. 155–158. — Источники: с. 159–164. — Типологический анализ сюжетов: с. 165–185.
- Аварские пословицы и поговорки / Сост., автор предисл. и коммент. С. З. Алиханов. — Махачкала, 2004.
- Аварский фольклор / Сост., авторы предисл. С. М. Хайбуллаев, М. Р. Халидова. — Махачкала: НИИ педагогики, 2001.
- Авшалумова Н. Х. В зеркале татской народной сказки. — Махачкала: Дагкнигоиздат, 1996. — 144 с. — Примечания: с. 127–130. — Библиография: с. 131–140.
- Агнаев Г. Осетинские обычаи. Владикавказ: Урсдон. — 2006.
- Аджиев А. Героико-исторические песни кумыков / Отв. ред. Р. Юсуфов. — Махачкала, 1971. — 45 с. В надзаг.: Даг. фил. АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы.
- Аджиев А. М. Дальние дороги песни: Заметки о кумык. героич. эпосе. — Махачкала: Дагкнигоиздат, 1977. — 101 с.
- Аджиев А. М. Кумыкская народная поэзия: (Вопросы типологии связей в историческом освещении). — Махачкала: Дагкнигоиздат, 1983. — 177 с.
- Аджиев А. М. У золотых родников: Вопросы этнокультурных взаимосвязей в кумыкском фольклоре. — Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1991. — 144 с. — Библиогр. в подстр. примеч.
- Акты собранные Кавказскою археологическою комиссиею. — Т. 1–12. / Под ред. А. Берже. — Тифлис, 1866–1888. Т. 1. 1866. — 816 с.
- Алборов Б.А. Изучение и гармонизация осетинских народных песен / Изв. СО-НИИ. Вып. 2. — Владикавказ, 1926. — 42 с.
- Алборов Б.А. Музыкальная культура Осетии. — Владикавказ: Ир., 2005. — 80 с.
- Алексеев В. П. В поисках предков. — М., 1972.
- Алиева Ф. А. Дагестанская народная сказка: О сюжетике бытовых сказок. — Махачкала: Дагкнигоиздат, 1983. — 128 с.
- Алироев И.Ю. Язык история и культура вайнахов / И.Ю. Алироев. — Грозный, 1990. — 102 с.
- Андреева М. В. К вопросу о южных связях майкопской культуры // Советская археология. — 1977. — № 1. — С. 39–56.

Артамонов М.И. История хазар. — Л., 1962.

Архипенко Н.А. Представления о змее в мифологии донских казаков // История и культура народов Предкавказья и Северного Кавказа: Проблемы межнациональных отношений. Сб. научных ст. / Ред.-сост. Т.С. Рудиченко. — Ростов н/д: Изд-во РГК им. С.В. Рахманинова, 1999. — С. 203–211.

Архипенко Н.А. Языческое и христианское в мифологических верованиях жителей станицы Раздорской / Историко-культурные и природные исследования на территории РЭМЗ: сборник статей, вып. 1. — Ростов-на-Дону, 2003.

Архипенко Н.А. Народная демонология донских казаков // Традиционная культура: Научный альманах. — 2004. — № 4. — С. 67–76.

Арциховский А.В. Основы археологии. — М., 1954.

Асафьев Б.В. Избранные статьи о музыкальном просвещении. Изд. 2-е. — Изд-во Музыка, Ленингр. отд. 1973. — 143 с.

Аскеров А.Г. Социально-экономическое развитие Нижнетерского казачества во второй половине XIX – начале XX века. — Махачкала, 2009.

Астахова А.М. Вопросы изучения донской былины // Народная устная поэзия Дона: Материалы науч. конф. — Ростов н/Д: РГУ, 1963. — С. 50–69.

Аталиков В.Т. Вайнахи в XVIII веке по известиям европейских авторов // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. — Орджоникидзе, 1981. — 260 с.

Атласкиров А.Р. Идеи просветительства как фактор модернизации социальных отношений этносов Северного Кавказа: на материалах Адыгеи и Кабардино-Балкарии: дис. ... канд. социол. наук. — Майкоп, 2013. — 165 с.

Атласкиров А.Р. Роль адыгских просветителей в трансформации традиционной культуры адыгов [Электронный ресурс]. URL: http://vestnik.adygnet.ru/files/2013.3/2646/atlaskirov2013_3.pdf (дата обращения: 19.11.2015).

Ауский С. Казаки. Особое сословие. — М.: Олма-Пресс; СПб.: «Издательский Дом «Нева», 2002

Ахлаков А. А. Героико-исторические песни аварцев / Отв. ред. Х. М. Халилов. — Махачкала, 1968. — 225 с. — В надзаг.: Даг. фил. АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы. Библиогр.: с. 219–224.

Ахлаков А. А. Исторические песни народов Дагестана и Северного Кавказа / Отв. ред. Б. Н. Путилов. — М.: Наука, 1981. — 230 с. — В надзаг.: АН СССР, Даг. фил.

Ахмедов Г.Г. Дагестан — Заповедник народных художественных промыслов [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.e-dag.ru/dagestan/promysly>.

Бартенева М. Дагестан: Живая связь времён // Народное творчество. — 2007. — №2. — С. 59.

Белецкая Е.М. Собрание казачьего фольклора в Чечено-Ингушетии // Полевые исследования. Русский фольклор. Т. XXIII. — Л., 1985. — С. 72–75.

Белецкая Е.М. История публикации казачьего фольклора на Тереке // Русский фольклор: Проблемы изучения и преподавания: Материалы межрегиональной научно-практической конференции 24–27 сентября 1991 г. Часть 1. — Тамбов, 1991. С. 40–43.

Белецкая Е.М. История гребенского казачества в песенных фольклорных жанрах // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа: Материалы II Международной Кубанско-Терской научно-просветительской конференции. — Армавир, 2000. — С. 76–78.

Белецкая Е.М. Мир казака в военно-бытовых песнях // Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе. — М.: Лабиринт, 2004. — С. 237–246.

Белецкая Е.М. Война и мир в фольклоре гребенского казачества // Мир славян Северного Кавказа. — Вып. 1. — Краснодар, 2004. — С. 159–166.

Белецкая Е.М. Песенный фольклор гребенских казаков как феномен русской культуры // Катанаевские чтения: Материалы Седьмой Всероссийской научно-практической конференции / Отв. ред. О.В. Гефнер, В.Л. Кожевин, Н.А. Томилов. — Омск: Издательский дом «Наука», 2008. — С. 247–250.

Белецкая Е.М. Традиционная песенная культура гребенских казаков // Казачество в социокультурном пространстве России: исторический опыт и перспективы развития. Тезисы Всероссийской научной конференции (28–29 сентября 2010 г., Ростов-на-Дону). — Ростов н/Д., 2010. — С. 218–221.

Белецкая Е.М., Виноградов В.Б., Великая Н.Н. Календарная обрядность терских казаков // ЭО. — 1996. — № 2. — С. 50–63.

Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Календарная обрядность терских казаков // ЭО. — 1996. — № 2. — С. 25–29.

Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Григорьев А.Ф. Очерки духовной культуры гребенских казаков в дореволюционный период. — Ставрополь; Саарбрюккен: Ставролит — Лар Lamberd; Academic, 2012.

Белозеров В.С. Этнодемографические процессы на Северном Кавказе. — Ставрополь, 2000.

Бенская Э.Я. Средневеликорусский говор на территории Грозненской области (говор станицы Старо-Щедринской) // Известия Грозненского областного краеведческого музея. — Вып. 6. — Грозный, 1954.

Бентковский И.В. Ставропольская губерния: Список населенных мест по сведениям 1873 г. — Изд. стат. Комитета. — Ставрополь: Типография губернского правления, 1874. — 158 с.

Бентковский И.В. Материалы для истории колонизации Северного Кавказа // Ставропольские губернские ведомости. — 1882. — №3–11.

Бентковский И.В. Статистическо-географический путеводитель по Ставропольской губернии. — Ставрополь, 1883. — 425 с.

Бентковский И. Гребенцы // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. III. — М., 1887. — С. 1–33.

Бентковский И.В. Гребенцы. Исторические исследования. — М., 1889.

Бентковский И.В. Крепостная колонизация в бывшей Кавказской ныне Ставропольской губернии. — Ставрополь, б.г. 6 с.

Бердяев Н.А. О человеке, его свободе духовности. Избр. труды. — М., 1999.

Берже А.П. Чечня и чеченцы. — Тифлис, 1859.

Бешкок М.М., Нагайцева Л.Т. Адыгский народный танец. — Майкоп, 1982.

- Бешкок М.М. Танцевальная культура адыгов с древних времен до наших дней. Майкоп, 2000
- Бичеев Б.А. и др. Культурология: евразийский контекст...
- Борисов Д. Терские ведомости. — 1885. — № 10.
- Бороздин. Станица Ищерская // СМОМПК. — Вып 16. — Владикавказ, 1893.
- Быкадоров И.Ф. История казачества. Кн. 1. — Прага, 1930.
- Васильев Д.С. Очерки истории низовьев Терека (досоветский период). — Махачкала, 1986.
- Великая Н.Н. К истории взаимоотношений народов Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. — Армавир, 2001.
- Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. — Ростов-на-Дону, 2001.
- Великая Н.Н. К истории взаимоотношений народов Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. — Армавир, 2001а.
- Великая Н.Н., Даутова Р.А., Хасиев С.-М.А. Представления и обряды казаков и вайнахов, связанные с жилищем // Археология и традиционная этнография народов Чечено-Ингушетии. — Грозный, 1992. — С. 61–76.
- Вернадский Г. В. Начертание русской истории. — Прага, 1927.
- Вернадский Г.В. История России. Т. 1 Древняя Русь. — М.: Мысль, 1981. — 367 с.
- Ветухов А. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. — В кн.: Русский филологический вестник. — СПб., 1901 — 1907.
- Взаимосвязи фольклора и литературы народов Дагестана: Сб. ст. / Сост. А. М. Абдурахманов; отв. ред. Ч. С. Юсупова. — Махачкала, 1986. — 143 с.
- Виноградов В.Б. О месте первоначального расселения гребенских казаков // Советская этнография. — 1973. — № 3.
- Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч., вып. 1. — Живая старина, 1907, вып. I. Вып. 2, 1909, вып. I. Вып. 3, 1909, вып. IV.
- Виноградов Б.С. Повесть Л.Н. Толстого «Казаки» и народное творчество гребенского казачества // Известия Грозненского областного научно-исследовательского института и музея краеведения. Вып. 2–3. — Грозный, 1950. — С. 112–144.
- Виноградов Б.С. Этнографический материал в повести Л.Н.Толстого «Казаки» // СЭ. — 1957. — № 3. — С. 33–43.
- Виноградов Б.С. Кавказ в творчестве Л.Н. Толстого. — Грозный, 1959. — С. 157–172.
- Виноградов В.Б. «Уголок России, отчий дом...» Очерки об истории Тарумовских степей и Кизлярщины. — Армавир; Кизляр, 1996.
- Виноградов В.Б. Несколько слов о численности чеченцев и исторических границах Чечни во второй половине XIX – начале XX века // Вопросы северокавказской истории. Вып. 6. Ч. 1. — Армавир, 2001.
- Виноградов В.Б., Великая Н.Н., Нарожный Е.И. На Терских берегах. Очерки об исторических группах старожильческого населения Среднего Притеречья. — Армавир, 1997.

Нарожный Е.И. О ранних этапах формирования терско-гребенского казачества // Казачество как фактор исторического развития России. Тезисы докладов. — СПб., 1999. — С. 73–75.

Виноградов В.Б., Магомадова Т.С. О месте первоначального расселения гребенских казаков // СЭ. 1972. № 3. — С.31–42.

Виноградов В.Б., Магомадова Т.С. О времени заселения гребенскими казаками левого берега Терека // История СССР. — 1975. — № 6. — С. 160–164.

Волков Н.П. Песни гребенских казаков // ТВ. — 1896. — №№ 28, 29, 34.

Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. — М., 1974.

Волова Л.А. Диалог культур: теория и реальность (на примере Северного Кавказа). — Пятигорск, Изд-во ПГЛУ, 2003. — 380 с.

Волова Л.А., Великая Н.А. От диалога этнокультур к культуре диалога. Монография. — Пятигорск: ПГЛУ, 2010. — 185 с.

Востриков П.А. Станица Наурская // СМОМПК. — Вып. 33. — Тифлис, 1904.

Востриков П.А. // СМОМПК, вып. 23, Р. 2. — Владикавказ, 1904.

Востриков П.А. Поверия, приметы и суеверные обычаи наурцев. СМОМПК. — Вып. 33. Р. 2. — Владикавказ, 1907.

Г.М. Казачьи верования и суеверия // ТВ. — 1891. — №№ 4, 8, 13, 26, 29, 50.

Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. — СПб.: Изд. СПбГУ, 1994. — 238 с.

Галаев Б.А. Осетинские народные песни. — М.: Музыка, 1964. — 250 с.

Гамаюнов А. К. Об одной группе погребений эпохи ранней бронзы на нижнем Дону // Резюме докладов XI международной научной конференции 2003 annales.info/life/mobcm11.htm.

Ганиева А. Народная лирическая поэзия лезгин / Под ред. докт. филол. наук У. Б. Далгат. — Махачкала: Дагкнигоиздат, 1976. — 163 с.

Ганиева А. В поисках легендарного героя. — Махачкала, 1986. — 151 с.

Ганиева А. М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин / Отв. ред. Г. Г. Гашаров. — М.: Наука, 2004. — 239 с.

Гарсаев Л. Технология изготовления вайнахской одежды // Вайнах. — Грозный, 2006. — № 12. — С. 56.

Гачев Г. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца, горца. — М., 1999.

Географическое и историческое описание Грузии и Кавказа из путешествия г-на академика И.А. Гильденштедта через Россию и по Кавказским горам в 1770, 1771, 1772 и 1773 годах. — СПб., 1809.

Геродот. История в девяти книгах. Мельпомена. Кн. 4. — Владикавказ, 1991.

Героические песни и баллады аварцев: Тексты, переводы, комментарии / Сост. А. А. Ахлаков; Под общей ред. акад. Г. Г. Гамзатова; Отв. ред. А. М. Абдурахманов, М.-К. М. Гимбатов. — Махачкала, 2003. — 380 с.

Гильченко Н.В. Материалы для антропологии Кавказа. Терские казаки. // Протоколы заседаний русского антропологического общества при императорском Санкт-Петербургском университете за 1890–1891 гг. — СПб., 1892.

Голованова С.А. Русско-северокавказские связи IX — первой половины XVI века (историко-археологические исследования по материалам Центрального Предкавказья.) / С.А. Голованова: автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Ростов-на-Дону, 1993.

Голованова С.А. К вопросу о развитии самосознания казачества // Материалы заседания, посвященного 30-летию научно-творческой, педагогической и общественной деятельности школы академика В.Б. Виноградова. — Армавир, 1994. — С. 23.

Голованова С.А. Южнороссийское казачество как историческая система (проблемы методологии) // Проблемы социокультурного развития Северного Кавказа: Социально-исторические аспекты. — Армавир, 2000. — С. 33–43.

Голованова С.А. Географический фактор в самоидентификации гребенского казачества // Вопросы северокавказской истории. — Вып. 6. Ч. 1. — Армавир, 2001. — С. 26–36.

Голованова С.А. Региональные группы казачества Юга России: опыт системного анализа. — Армавир: Издательский центр АГПИ, 2001.

Голованова С.А. Появление казаков на Тереке и Сунже во взглядах современных историков Чечни // Российский Северный Кавказ: текущие риски, посягательства и перспективы. — М.; Армавир, 2009.

Гордеев А.А. История казаков. Золотая Орда и зарождение казачества: В 2 ч. — М., 1991.

Граков Б. Н. Скифы. Научно-популярный очерк. — М., 1971.

Гребенец Ф.С. Из быта гребенских казаков // СМОМПК. — Вып. 40. — Тифлис, 1909. — С. 9–47.

Гребенец Ф.С. Новогладковская станица в ее прошлом и настоящем // СМОМПК. — Вып. 44. — Тифлис, 1915.

Гребенская песня. Записал Ф.П. Панкратов // ЗТОЛКС. — Владикавказ, 1914. — № 13.

Гребенцы в песнях: сборник старинных, бытовых, любовных, обрядовых и скоромошных песен гребенских казаков с кратким очерком Гребенского войска и примечаниями / собр. Ф.С. Панкратов. — Владикавказ, 1895.

Гренц Д.А., Николаева Л.А. Стилистические особенности танцевальной культуры казаков России / Сборник материалов ХLI Региональной студенческой научно-практической конференции «Молодежь третьего тысячелетия» Омск, (10–28 апреля 2017 г.). — Омск: Изд-во: Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, 2017. — С. 1135–1138.

Григорьев А.Ф. Этническая картина мира гребенских казаков (на примере ритуально-обрядовых традиций и песенного фольклора) [Текст]: монография / А.Ф. Григорьев; под науч. ред. д. филос. н., проф. И.И. Горловой. — Изд. 2-е, доп. — Ставрополь: Возрождение; Ставролит, 2012. — 336 с.

Григорьев А.Ф. Анализ проблем воспитания культуры межнационального общения народов Ставрополья и Северного Кавказа // Kant. — 2014. — № 1 (10). — С. 91–95.

Григорьев А.Ф. Возрождение нравственных ценностей в обществе — основа российской государственности // Kant. — 2014. — №3 (12). — С. 114–117.

Григорьев А.Ф. Роль казачества в вопросе межнациональных отношений: вызовы — задачи — перспективы // Северный Кавказ: проблемы и перспективы развития этноконфессиональных отношений: Материалы Всеросс. (с международным участием) научно-практической конференции. — Славянск-на-Кубани, 2014. — С. 42–46.

Григорьев А.Ф. Феномен этномызыки в культуре межнационального общения народов Северного Кавказа // Kant. — 2015. — № 2 (15). — С. 21–24.

Григорьев А.Ф. Роль традиционной культуры народов Ставрополя в системе воспитания духовно-нравственных ценностей: проблемы и противоречия // Kant. — 2015. — № 3 (16). — С. 11–16.

Григорьев А.Ф. Теория и практика народного художественного творчества. — М.: Миракль, 2015.

Григорьев А.Ф. Песни терских казаков. — Ставрополь: Ставролит, 2015. — Вып. 1. Станица Калиновская.

Григорьев А.Ф. Историко-антропологические аспекты автохтонной парадигмы этногенеза гребенских казаков: гипотезы и аргументы // Kant. — 2016. — № 3 (20). — С. 11–16.

Григорьев А.Ф. Песенный фольклор как средство ретрансляции культурно-исторического и духовного наследия этноса // Современные тенденции развития науки и образования: сборник научных статей Международной научно-практической конференции под ред. А.Ф. Григорьева. — М.: МИРАКЛЬ, 2016. — С. 19–23.

Григорьев А.Ф. Историсофия гребенских казаков в этнической картине мира / — Ставрополь: Ставролит, 2017.

Григорьев А.Ф. Антропоморфизм и метафоричность в песенном фольклоре гребенских казаков // Kant. — 2017. — № 3 (24). — С. 82–87.

Григорьев А.Ф. Сохранение традиционной культуры народов Ставрополя как духовно-нравственная основа противодействия терроризму среди молодежи // Современные тенденции развития науки и образования: сборник научных статей Международной научно-практической конференции под ред. А.Ф. Григорьева. — М.: МИРАКЛЬ, 2017. — С. 8–14.

Григорьев А.Ф. Национальный электронный депозитарий ценностей этнокультуры народов Ставрополя «Возрождение» как сохранение традиционной культуры народов многонационального Ставрополя // Kant. — 2017. — № 4 (25). — С. 82–87.

Григорьев А.Ф. Метафоричность этносознания в историсофии гребенских казаков // Терский сборник / колл. авторов. — М.: МИРАКЛЬ, 2018. — Вып. 3. — 452 с. (С.399–449)

Григорьев А.Ф. Песни терских казаков: сборник песен. — Ставрополь: Ставролит, 2018. — Выпуск 2. Станица Червленая.

Гриценко Н.П. Социально-экономическое развитие Притеречных районов в XVIII — первой половине XIX века // Труды ЧИ НИИ ИЯЛ. — Т. IV. — Грозный, 1961.

Гриценко Н.П. Из истории экономических связей и дружбы чечено-ингушского народа с великим русским народом. — Грозный, 1965.

Гриценко Н.П. Быт и нравы кавказских горцев и терских казаков. Их взаимное влияние друг на друга // АЭС. Т. 3. — Грозный, 1969.

Гриценко Н.П. Горский аул и казачья станица Терека накануне Великой Октябрьской социалистической революции. — Грозный, 1972.

Гриценко Н.П. Истоки дружбы. — Грозный, 1975.

Гриценко Н.П. Из истории старообрядчества на Тереке в XVIII–XIX вв. // Вопросы истории Чечено-Ингушетии. Т. IX. — Грозный, 1977.

Гумилёв Л. Н. Терская хазария // Вестник Ленинградского ун-та. — 1964. — № 6. — Вып. I.

Гумилев Л. Н. Хазарские погребения в дельте Волги // Сообщения Гос. Эрмитажа, 1965, вып. XXVI.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. — М.: Наука, 1967.

Гумилев Л.Н. Хазария и Терек // Вестник ЛГУ. — 1974. — № 24.

Гумилев Л. Н. Сказание о хазарской дани // Русская литература. — 1974. — № 3.

Гумилев Л. Н. Хазария и Каспий (Ландшафт и этнос. I) // Вестник ЛГУ. — 1974. — № 6, вып. 1.

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. — СПб.: Азбука-классика, 2002.

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — М.: Арис-Пресс, 2007. — 556 с.

Гутнов Ф.Х. Социумы Северного Кавказа в XV–XVII вв. // Российская археология. — 1998. — № 1 — С 54–60.

Гутнов Ф. Х. Ранние скифы: проблемы социальной истории. Владикавказ, 2002.

Дагестанская народная проза: [Сб. ст.] / Сост. М. Р. Халидова; отв. ред. Ч.С. Юсупова. — Махачкала, 1982. — 148 с.

Дагестанские сказки. — Вып. 1. — Махачкала: Даг. науч.-исслед. ин-т, 1927. — 17 с.

Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором: (Сб. ст.) / Сост. Ф. О. Абакарова; Отв. ред. А. М. Аджиев. — Махачкала, 1985. — 152 с.

Даргинские народные песни: Из серии «Песни народов Дагестана / Сост. З. Магомедов, Ф. Алиева; отв. ред. и авт. предисл. З. Абдуллаева. — Махачкала, 1970. — 174 с. — В надзаг.: Даг. фил. АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы.

Даргинские народные песни / Сост. Ф. О. Абакарова. — Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. — 130 с. — Дарг. яз.

Даргинские народные сказки / Сост. З. Магомедов, Ф. Алиева. — Махачкала: Дагучпедгиз, 1989. — 184 с.

Даргинские народные сказки / Сост. З. Абдуллаев, С. Гасанова; Предисл. З. Абдуллаева. — Махачкала: Дагкнигоиздат, 1959. — 186 с.; ил.

Даргинский фольклор: из серии «Фольклор народов Кавказа» / Сост., подстр. пер. с дарг. на рус. яз. Ф.О. Абакарова; Филол. пер. на груз. яз. Л. Члаидзе, на рус. яз. — Ф.О. Абакаровой; Гл. ред. Н. Гелашвили; отв. секр. Т. Уджуху. — Тбилиси, 1999. — 164.

Дарчиев А. В. Скифский военный культ и его следы в осетинской нартиаде. — Владикавказ, 2008.

Дебу И. О Кавказской линии и присоединенном к ней Черноморском войске с 1816 по 1826 год. — СПб., 1829.

Дегоев В.В. Большая игра на Кавказе: история и современность: статьи, очерки, эссе. — М., 2003. — 356 с.

Денискин В.И. Появление и расселение казачества на Тереке в освещении до-революционной и советской историографии // Известия Северо-Кавказского центра высшей школы. Общественные науки. — № 3. — 1975. — С. 65–68.

Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. — Нальчик, 1991.

Джуртубаев Х.Ч. Балкарские и карачаевские фамилии. — Нальчик, 1999.

Дзарахова З.М.-Т. Национальное самосознание ингушей: этнокультурные факторы. — Назрань, 2007.

Дзуцев Х.В., Цогоева Ф.Б., Хетагурова Л.Т., Габуева А.Р. Религиозные межнациональные установки населения республик Северо-Кавказского федерального округа Российской Федерации // Теории и проблемы политических исследований. — 2015. — № 4–5. — С. 24–41.

Дударев С.Л. К вопросу об истоках феномена казачества // Пути возрождения Терского казачества. Тезисы докладов региональной научно-практической конференции. — Кизляр, 1993.

Дулимов Е.И. История власти и казачьей государственности на Дону. — Ростов-на-Дону, 1999.

Дьяконов И. М. О прародине носителей индоевропейских диалектов // Вестник древней истории. — 1982. — № 3. — С. 3–37. — Ч. I. — № 4. — Ч. II.

Единый сохранный фонд аудиозаписей РФТКиСКС «Возрождение». — Ставрополь, 2010.

Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России: сб. трудов. — М., 1994.

Елеонская Е. Н. К изучению заговора и колдовства в России. — Шамординская Пустынь, 1917, вып. 1.

Емельянов О.Б. Земледелие в казачьих станицах Восточного Предкавказья в первой половине XIX века. — Георгиевск; Новопавловск, 2007.

Еремин Н.М. По Указу Петра. Археолого-этнографические и историко-культурные очерки станицы Шелковской. Шелковская, 1990.

Еремин Н.М. Станица Червленая времен М.Ю. Лермонтова и ныне. — Губкин, 1997.

Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана: Сб. ст. / Сост. канд. филол. наук А. М. Ганиева; отв. ред. А.М. Аджиев. — Махачкала, 1987. — 162 с.

Жанры фольклора народов Дагестана: [Сб. ст.] / Редкол.: С.М. Хайбуллаев (отв. ред.) и др. — Махачкала, 1979. — 223 с.

Жирков Л. И. Старая и новая аварская песня. — Махачкала: Изд-во Даг. науч.-исслед. ин-та, 1927. — 21 с.

Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магиях восточных славян. Этнографические и этнологические очерки. — М.: Индрик, 1994.

Записки Терского общества любителей казачьей старины. — Владикавказ, 1914. — №2.

Заседателева Л.Б. Терские казаки (сер. XVI — начало XX века). Историко-этнографические очерки. — М., 1974.

Заседателева Л.Б. Культура и быт русского и украинского населения Северного Кавказа в конце XVI–XIX в. // Кавказский этнографический сборник. Вып. VIII. — М.: 1984. — 335 с.

Заседателева Л.Б. Специфика культурно-бытового уклада северокавказского казачества конца XIX — начала XX века // Археолого-этнографические исследования Северного Кавказа. — Краснодар, 1984. — С. 131–154.

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. 19–34.

Заседателева Л.Б. Обычаи и обряды детского цикла у русского и украинского населения Чечено-Ингушетии. Традиции и новации // Новые археолого-этнографические материалы по истории Чечено-Ингушетии. — Грозный, 1988. — С. 95–104.

Заседателева Л.Б. Хозяйство и хозяйственный быт дореволюционного русского и украинского населения Северного Кавказа в отечественной историографии (восточные и центральные районы) // Историография этнографического изучения народов СССР и зарубежных стран. — М., 1989. — С. 97–124.

Заседателева Л.Б. Традиционное и новое в осенних земледельческих обрядах и праздниках русского и украинского населения Чечено-Ингушетии // Актуальные проблемы археологии и этнографии народов Чечено-Ингушетии. — Грозный, 1990. — С. 107–118.

Заседателева Л.Б. Восточные славяне на Северном Кавказе (в середине XVI – начале XX века) (динамика этнокультурных процессов): дис. ... д.и.н. в форме научного доклада. — М., 1996.

Зязиков М.М. Традиционная культура Ингушей: история и современность. Ростов-на-Дону.

Зиссерман А.Л. Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867) / А.Л. Зиссерман. — Ч. 1. (1842–1851). — СПб., 1879. — 440 с.

Иессен А. А. К хронологии больших кубанских курганов // Советская археология. — 1950. — Вып. XII.

Иессен А. А., К хронологии «больших кубанских курганов», в сборнике: Советская археология, в. 12. — М.; Л., 1950.

Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа. Материалы региональных Кубанско-Терских научно-просветительских конференций. — Армавир, 1998; 2000; 2002; 2004; 2006; 2008; 2010; 2012.

Из прошлого Северного Кавказа материалы для истории г. Ставрополя и Ставропольской губернии, собранные Г.Н. Прозрителевым / сост. г. Прозрителев. — Ставрополь: [б.и], 1914. — 63 с.

Исторические сведения о Гребенском казачьем полку // ЗТОЛКС. — Владикавказ, 1912. — № 4. — С. 29–52.

Исторические песни XIII–XVI веков. — Изд. под. Б.Н. Путилов, Б.М. Добровольский. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1960.

История городов и сел Ставрополя: краткие очерки / Научные редакторы проф. Д.В. Кочура и проф. А.А. Кудрявцев. — Ставрополь: Кн. изд-во, 2002. — 702 с.

История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII века. — М.: Наука, 1988. — Т. 1, 2.

История Чечни с древнейших времен до наших дней: в 2 т. — Грозный, 2006. Т. 1.

Историческая этнография Северного Кавказа: [Учеб. пособие для вузов по спец. «История»] / Я. А. Федоров; [Предисл. Г. Г. Громова]. — М.: Изд-во МГУ, 1983. — 125 с.

К. Гребенцы (из заметок и воспоминаний гребенца) // ТВ. — 1885. — №№ 83, 86, 87, 89, 92, 96, 100.

Кабанов П.И. История культурной революции в СССР (краткий очерк). Учеб. пособие. — М.: Высшая школа, 1971. — 272 с.

Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Т. II. — М.: АН СССР, 1957.

Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. — М., 1986.

Кавказ: культы, легенды, предания. — Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. V.

Калантарян Л.А. Реконструкция истоков музыкального искусства Ставрополя в русле становления и развития просвещения в регионе. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение // Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2013. — №12 (38). Ч. 2. — С. 92–94.

Калантарян Л.А. Формо- и нормогенез культуры славянского населения Ставрополя. Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. №7 (33); в 2-х ч. Ч. 1. — С. 90–95.

Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа: Сб. ст. / Отв. ред. А. М. Аджиев; сост. Х.М. Халилов. — Махачкала, 1988. — 162 с. — В задзаг.: Даг. фил. АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы.

Календарные и семейные обряды народов Кавказа / Сост. Х.М. Халилов, М.В. Мугадова. — Махачкала, 2003. — 67 с.

Калоев Б.А. Из истории русско-чеченских экономических и культурных связей // СЭ. — 1961. — № 1. — С. 41–53.

Карамзин Н.М. История государства Российского в 12-ти томах. — М.: 1989. Т. 1–3.

Караулов М.А. Говор станиц бывшего Моздокского полка Терского казачьего войска // Русский филологический вестник. — Варшава, 1900. — № 3–4.

Караулов М. Говор гребенских казаков // СМОМПК. Вып. 37. — Тифлис, 1907. — С. 103–109.

Караулов М.А. Терское казачество в прошлом и в настоящем. — Владикавказ, 1912.

Карачаево-Балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. — Нальчик, 1983.

Карпинский М. Русский былевой эпос на Тереке // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. — Тифлис, 1897. Вып. 22. Отд. 3.

Карпинский М. Несколько протяжных и скоморошных песен, записанных в ст.

Червленной // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. — Тифлис, 1898. — Вып. 24.

Карпинский М.П. Гребенские казаки и их песни // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. — Тифлис, 1900. Вып. 27. Отд. 4.

Карсавин Л.П. Философия — СПб., 1993. — 351 с.

Карсавин Л.П. Философия истории. — СПб., 1993.

Карлов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа / Монография. — СПб.: Изд-во: «Петербургское Востоковедение». — 2001. — 420с.

Катусвина Кривица—2 под Новороссийском (предварительное сообщение) // Программа проведения XXVIII Крупновских чтений «Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа», 21 апреля 2014 г.

Керейтов Р.Х. Народный календарь и календарная обрядность ногайцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. — Черкесск, 1989.

Кирдина Л.С. История Востока: В 2 т. Т. 1. — М., 1993.

Кирюхин В. С. Отражение современной истории, этнических связей и национальных отношений в русском фольклоре на Северном Кавказе, а также на Дону, Прикаспии, Яике во взаимодействии. — Саратов, 2000. — 227 с.

Ключевский В.О. Сочинения: В 9-ти т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. — М., 1987.

Ковалева И.Ф. Металлические топоры постмариупольской культуры. — Харьков, 1995.

Ковалевская В. Б. Конь и всадник. — М.: Наука, 1977.

Кодзоев Н.Д. История ингушского народа. — Назрань: Сердало, 2002.

Козлов С.А. О появлении русского казачества на Тереке // Вестник Ленинградского университета. Сер. 2. История, языкознание, литература. — Вып. 3. — Л., 1988. — С. 92–95.

Козлов С.А. Пополнение вольных казачьих сообществ на Северном Кавказе в XVI–XVII вв. // СЭ. — 1990. — № 5. — С. 47–56.

Козлов С.А. Взаимоотношения терско-гребенского казачества с северокавказскими народами (2 половина XVI–XVII вв.) // ИСКНЦВШ. — 1990. — № 4. — С. 33–39.

Козлов А.И. Казаки нация, сословие? // Возрождение казачества: история и современность. — Новочеркасск, 1995.

Козлов С.А. Кавказ в судьбах казачества. — СПб., 1996.

Козлов С.А. Кавказ в судьбах казачества (XVI–XVIII). — СПб.: 2002. — 288 с.

Кондаков Н.В. Русская культура: краткий очерк истории и теории. — М., 1999.

Кондрашёв А.В., Резепкин А.Д. Новосвободненское погребение с повозкой // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. — 1988. — Вып. 193. — С. 91–97.

Кореневский С. Н. Древнейшие земледельцы и скотоводы Предкавказья: Майкопско-новосвободненская общность. Проблемы внутренней типологии. — М., 2004 www.archaeolog.ru/media/2014/Krupnovs-program.doc.

Кореневский С. Н. «Символы жилищ» майкопско-новосвободненской общности и вопрос об особенностях их форм // [\[geo.opensochi.org/node/460\]](http://geo.opensochi.org/node/460) Шестая Меж-

дународная Кубанская археологическая конференция: Материалы конференции. — Краснодар: Экоинвест, 2013]. — С. 193–198.

Кореневский С. Н., Атабиев Б. Х., Батчаев В. М. Погребения майкопско-новосвободненской общности могильника Горячеводский: [Ставропол. край] // Проблемы древней истории и культуры Северного Кавказа. — М., 2004. — С. 62–82.

Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. — М., 1961.

Косов Г.В. Экологическая детерминанта политической динамики современного общества. — М., 2003.

Косов Г.В. Теория народной художественной культуры. — Ставрополь: СГПИ, 2008.

Котикова Е.И. Феномен казачества: методологический аспект // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа: Материалы Первой региональной Кубанско-Терской научно-просветительской конференции. — Армавир; Железноводск, 1998.

Кравцов И. Очерк о начале Терского казачьего войска. — Харьков, 1882.

Край наш Ставрополье: Очерки истории / Научные редакторы проф. Д.В. Кочура и проф. В.П. Невская. — Ставрополь: Шат-гора, 1999. — 528 с.

Краснов М. Просветители Кавказа. — Ставрополь: Типография губернского Правления. 1913. — 102 с.

Краснов Г. Ставрополь на Кавказе (ист. очерк). — Ставрополь, Кн. Изд-во, 1957. — 227 с.

Краткий исторический очерк постепенного заселения русскими Северного Кавказа, вообще, и Ставропольской губернии, в частности // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Кн. XIX. — Тифлис, 1897.

Кривицкий В. В. Об одном глиняном сосуде из Сунженского могильника // Клио. — № 1. — 2001. — С. 63–65.

Крупнов Е.Н. Древняя история Северного Кавказа. — М., 1995. С. 98.

Крупник И.И. Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. — М., 1989.

Крупнов Е. И. Древнейший период истории Кабарды // Сборник по истории Кабарды. — Вып. 1. — Нальчик, 1951.

Крупнов Е. И., Древняя история и культура Кабарды. — М., 1957.

Крупнов Е.И. Кавказ в древнейшей истории нашей страны // ВИ. — 1966. — № 5.

Кулебякин А.П. Кунаки // ЗТОЛКС. — Владикавказ, 1915. — № 2. — С. 43–74.

Кульчик Ю.Г., Конькова З.Б. Нижне-терское и гребенское казачество на территории Дагестана. — М., 1995.

Кумыкские народные песни / Сост. А. М. Аджиев, С. М. Алиев — Махачкала: Дагучпедгиз. 1989. — 184 с. — Кумык. яз.

Кумыкские народные сказки / Сост. А. Аджиев. — Махачкала: Дагучпедгиз, 1977. — 112 с., ил. — Кумык. яз.

Кумыкские народные сказки / Сост. А. М. Аджиев (автор предисл.), С. М. Алиев. — Махачкала, 1989. — 185 с. — Кумык. яз.

Кумыкский фольклор / Сост., автор предисл. и коммент. А. М. Аджиев. — Ма-

хачкала: Изд-во НИИ педагогики, 2004. — 208 с. — Серия: Школьная библиотека.

Куракеева М.Ф. Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции (XIX – нач. XX в.). — Черкесск: Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований. 1999. — 279 с.

Курбанов М. М. Эпические жанры табасаранского фольклора / Отв. ред. А.М. Аджиев. — Махачкала, 1995. — 96 с. — В надзаг.: ДНЦ РАН, Ин-т яз., лит. и иск. им. Г. Цадасы.

Курбанов М. М. Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. — Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1996. — 224 с.

Кушева Е.П. Народы Северного Кавказа и их связь с Россией (вторая половина XVI 30-е годы XVII века). — М.: 1963. — 370 с.

Кушева Е.Н. О местах первоначального расселения гребенских казаков // Историческая география России XVIII века. Ч. II: Источники и их характеристика. — М.: АН СССР, 1981.

Кушу С.А. О некоторых особенностях фольклора косовых адыгов/ Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. — 2009. — С. 135–137.

Толстой Л.Н. на Кавказе в записях современников / подготовка текстов, вступительная статья и примечания Б.С. Виноградова) // Труды ЧИ НИИ ИЯЛ. Т. III. — Грозный, 1961.

Лакские народные песни: Из серии «Песни народов Дагестана» / Подгот. текста, сост., предисл. и коммент. Х. Халилова; отв. ред. А. Г. Гусейнаев. — Махачкала, 1970. — 209 с. — В надзаг.: АН СССР, Даг. фил., Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы. Лак. яз.

Лакские народные песни / Сост. Х. М. Халилов. — Махачкала: Дагучпедгиз. 1990. — 142 с., ил.

Лакские народные сказки / Сост. Х.М. Халилов, Э.Ю. Кассиев; предисл. Х.М. Халилова. — Махачкала: Дагкнигоиздат, 1959. — 229 с., 6 вкл. л. ил. — В надзаг.: Даг. фил. АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы. — Лак. яз.

Лакские народные сказки / Сост. Х. М. Халилов, С. Г. Хайдаков. — Махачкала: Дагучпедгиз, 1989. — 216 с. — Лак. яз.

Лакские эпические песни: Из серии «Песни народов Дагестана»/ Подгот. текста, пер., предисл. и коммент. Х. Халилова. — Махачкала, 1969. — 267 с. — В надзаг.: АН СССР, Даг. фил., Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы. — Лак. и рус. яз.

Лапин Б. Русский музыкальный фольклор и история. — М., 1985.

Ларина Е.И. Ковроткачество народов Российской империи. — М., 2007.

Лезгинские народные песни: Из серии «Песни народов Дагестана» / Подгот. текста, предисл. и коммент. А. Ганиевой; отв. ред. Я. Яралиев. — Махачкала, 1970. — 133 с. — В надзаг.: АН СССР, Даг. фил., Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы. — Лезг. яз.

Лезгинские народные песни / Сост. А. М. Ганиева. — Махачкала: Дагучпедгиз, 1990. — 140 с.; ил. — Лезг. яз.

Лезгинские народные сказки / Сост., предисл. и коммент. А. Ганиевой. — Махачкала: Дагкнигоиздат, 1980. — 176 с. — Лезг. яз.

- Лезгинские народные сказки / Сост. А. М. Ганиева. — Махачкала, 1989. — Лезг. яз.
- Лезгинские сказки / Сост. и авт. предисл. Н.А. Ахмедов. — Махачкала: Дагкиноиздат, 1959. — 198 с., ил., 4 вкл. л. ил. — В надзаг.: Даг. фил. АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы. Лезг. яз.
- Лезгинский фольклор / Сост. А. Гаджиев; Прил. на рус. яз. «Описание материалов и фольклорные параллели» сост. А.Ф. Назаревич. — Махачкала: Даггосиздат, 1941. — 276 с. — В надзаг.: Даг. науч.-исслед. ин-т истории, яз. и лит. Лезг., рус. яз.
- Листопадов А. М. О складе былин северных и донских // Листопадов А.. Песни Донских казаков. Т. 1, ч. 1. — М.: Музгиз, 1949.
- Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). — СПб.: Искусство-СПб, 1994.
- Лотман Ю.М. Культура и взрыв. — М., 2001.
- Лукаш С.Н. Общее в исторической судьбе линейцев и черкесов в жерновах имперской истории // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа: материалы Второй международной Кубанско-Терской научно-просветительской конференции. — Армавир, 2000. — С. 45–48.
- Лурье С.В. Историческая этнология. — М.: Академический Проект ; Гаудеамус, 2004.
- Магическая поэзия народов Северного Кавказа: Сб. ст. / Отв. ред. А. М. Аджиев; Сост. Х. М. Халилов. — Махачкала, 1989. — 160 с. — В надзаг.: Даг. фил. АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы.
- Магомедов Р. Г. Об одной группе археологических комплексов эпохи ранней бронзы Дагестана // XIV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа: Тезисы докладов. — Орджоникидзе, 1986. — С. 34, 35.
- Магомедов Р.М. Обычаи и традиции народов Дагестана. — Махачкала, 1992. — 120 с.
- Магомедов З. А. Композиция песенной лирики народов Дагестана / Науч. ред. А. М. Аджиев. — Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2002. — 202 с. — В надзаг.: ДНЦ РАН, Ин-т яз., лит. и иск. им. Г. Цадасы; Мин-во образов. РФ, ДГУ.
- Магомедсалихов Х.Г. Культура и традиции народов Дагестана: учебник для 8 класса. — Махачкала. Издательство «Лотос», 2009, — 360 с.
- Майков Л. Великорусские заклинания. — СПб., 1869.
- Максимов Е. Терское казачье войско // ТС. Вып. I. — Владикавказ, 1890.
- Малкондуев Л.Х. Об общинных обрядах балкарцев и карачаевцев // Общественный быт адыгов и балкарцев. — Нальчик, 1986.
- Малявкин Г. Станица Червленая // Этнографическое обозрение. — 1891. — №50.
- Малявкин Г. Станица Червленая // ЭО, — 1891. — №№ 1–3.
- Малявкин Г. Казачьи верования и суеверия // ТВ. — 1891.
- Малявкин Г. Как пошло на Руси казачество (казачье предание) // ТВ. 1892. №1.
- Мамонтов В. И., Скворцов Н. Б. Памятники майкопской культуры в Волгоградской области // Электронный научно-образовательный журнал Волгоградского государственного педагогического университета «Грани познания». — Волгоград, 2011, март. — № 1(11). www.donnica.ru/publ/research/archaeology/pamjatniki_majkopskoj_kultury/20-1-0-78.

- Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах. — СПб., 1909.
- Маремшаова И.И. Основы этнического сознания карачаево-балкарского народа. — Минск, 2000.
- Маремшаова И. И. Культурно-исторические аспекты этносознания карачаевцев и балкарцев в эволюционной перспективе: Дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07. — Махачкала, 2003.
- Маркарян Э.С. Культура как способ социальной организации. — Пушкино, 1982.
- Масалов А.Г. Возрождение казачества на Северном Кавказе в конце XX — начале XXI века. — Ставрополь, 2002.
- Матвеев О.В. Историческая картина мира кубанского казачества (конец XVIII — начало XX в.): категории воинской ментальности. — Краснодар, 2005.
- Матвеев О.В. История как система сбережения народа // Сбережения народа: Традиционная народная культура: Материалы научно-практической конференции 8–9 июня 2007 г. — Краснодар, 2007. — С. 47–55.
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций А.Ф. Григорьева (ст. Калиновская, ст. Наурская Наурского р-на, 1976–1979; Червленая, Шелковской р-н, ЧИАССР. 1979) // Региональный фонд традиционной казачьей и славянской культуры Ставрополя «Возрождение». — Ставрополь, 2010.
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций по станицам Ставропольского края 1987 (Марьинская, Старопавловская, Новопавловская, Солдатская, Зольская) // РФТКиСКС «Возрождение». — Ставрополь, 2010.
- Мачинский Д. А. О смысле изображений на серебряном сосуде с «горным ландшафтом» из Майкопского кургана // ЮИМК 6. — СПб.–1998 — С. 48–49.
- Мачинский Д.А. Об образном строе серебряных и золотых художественных изделий из Майкопского кургана // Сисситии: памяти Ю. В. Андреева. — СПб., 2000. — С. 45–70.
- Меджидов Г.-Ю. Я — человек! / Сост., автор предисл. и коммент. Ф.М. Ибрагимовой. — Махачкала, 2004. — 297 с. — В надзаг.: РАН, ДНЦ, Ин-т яз., лит. и иск. им. Г. Цадасы.
- Мельников В.В. В.И. Ленин и культурная революция на Северном Кавказе // Сб. статей В.И. Ленин и культурная революция на Северном Кавказе. — Ставрополь, 1971. — 201 с.
- Мерперт Н.Я. О связях Северного Причерноморья и Балкан в раннем бронзовом веке. КСИА. Вып. 105. — М., 1965.
- Мечников Л.И. Цивилизация и великие реки; Статьи. — М., 1995.
- Мифология народов Дагестана: Сб. ст. / Отв. ред. Ч.С. Юсупова; Сост. М.Р. Халидова. — Махачкала, 1984. — 188 с., ил. — В надзаг.: Даг. фил. АН СССР, Ин-т истории, яз. и лит. им. Г. Цадасы. Библиогр. в подстроч. примеч.
- Мужухоев М.Б., Плиев А.А. Об одной попытке определения места первоначального расселения гребенских казаков // Вопросы истории Чечено-Ингушетии. — Т. X. — Грозный, 1976. — С. 351–358.
- Мунчаев Р. М., Памятники майкопской культуры в Чечено-Ингушетии // Советская археология. — 1962. — № 3.
- Нагайцева Л.Г. Адыгские народные танцы. — Нальчик: Эльбрус, 1986. — 141 с.

- Налоев З.М. Из истории культуры адыгов. — Нальчик: Эльбрус, 1978. — 192 с.
- Налоев З.М. Адыгская паремиология. — Нальчик: Эльбрус, 2008. — 240с.
- Налоев З.М. Этюды по истории культуры адыгов. — Нальчик: Эльбрус, — 2009. — 656 с.
- Назаревич А. Эпос, творимый в наши дни / Ред. Б. С. Фарбер. — Махачкала: Даггиз, 1950. — 68 с. — В надзаг.: Ин-т истории, яз. и лит. Даг. фил. АН СССР.
- Народная сокровищница: Татские народные сказки / Сост. Н. Х. Авшалумова. — Махачкала, 1991. — 176 с. — Тат. яз.
- Народы Кавказа / под редакцией М.О. Косвена, Л.И. Лаврова, Г.А. Нерсесова, Х.О. Хашаева. — Т. 1. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. — 600 с.
- Народы Кавказа / под редакцией М.О. Косвена, Л.И. Лаврова, Г.А. Нерсесова, Х.О. Хашаева. — Т. 2. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. — 600 с.
- Нарожный Е.И. Версии о времени зарождения терско-гребенского казачества и местах его первоначального обитания. // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа. Тезисы докладов. — Армавир-Железноводск, 1998. — С. 11–13.
- Нарожный Е.И. Восточные и западные инновации золотоордынской эпохи у населения Верхнего и Среднего Притеречья (археолого-историческое исследование): автореф. дисс. ...к.и.н. — Воронеж, 1998.
- Нарожный Е.И. О «донской» первооснове предков терско-гребенского казачества (археологическая версия) // Из истории и культуры линейного казачества Северного Кавказа. Материалы Второй международной Кубанско-Терской научно-просветительской конференции. — Армавир, 2000. — С. 23–25.
- Народное искусство России. Народное творчество как мир целостности / Автор-составитель М.А.Некрасова. — Будапешт: Кошут. М.: Советская Россия. — 1983. — 220 с.
- Николаева Н. А. Проблемы исторической реконструкции в археологии... // Вестник МГОУ, № 1. — С. 162–173.
- Николаева Н. А., Сафронов В. А. Происхождение дольменной культуры Северо-Западного Кавказа (Прил. 1 к ст.: Сафронов В.А. Классификация и датировка памятников бронзового века Северного Кавказа) // Сообщения Научно-методического совета по охране памятников культуры МК СССР. — М., 1974. — Вып. VII.
- Николаева Н. А., Сафронов В. А. Хронология и происхождение майкопского искусства// Хронология бронзового века Северного Кавказа. — Орджоникидзе, 1982. — С. 28–63.
- Нунув С.-Х. М. Чеченцы: Культурное наследие народов России, Грозный. — 2008. — 282 с.
- Обрядовая поэзия / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В.И. Жекулиной, А. Н. Розова; Худож. Т. М. Чиркова.– М.: Современник, 1987 г. — 735 с.
- Ольшевский М.Я. Кавказ с 1841 по 1866 год // Русская старина. 1893.
- Омельченко И.Л. Терское казачество. — Владикавказ: Ир, 1991.
- Осмаев М.К. Чеченские народные музыкальные инструменты // Universum: Общественные науки: электрон. научн. журн. 2017. № 1(31). URL: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/4248>.

От всего сердца: Фольклор. сб. Посвящается 20-летию объявления... Автономии ДАССР / Ред. и коммент. А. Назаревича. — Махачкала: Даггосиздат, 1940. — 238 с., 6 л. ил. — В надзаг.: Даг. науч.-исслед. ин-т истории, яз. и лит. — Рус. и даг. яз.

От всего сердца: Фольклор. сб. / Ред. и коммент. А. Назаревича. — Махачкала, 1941. — 192 с., ил. — В надзаг.: Даг. науч.-исслед. ин-т истории, яз. и лит. — Рус. и даг. яз.

Отчет Ставропольского отделения Императорского музыкального общества и состоящих при нем Музыкальных классов за 1902–1903 г. — Типография наследн. В.В. Барк. 1903. — 84 с.

Отчет Ставропольского отделения Императорского музыкального общества и состоящих при нем Музыкальных классов за 1903–1904 г. Типография наследн. В.В. Барк. 1904. — 85 с.

Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т. 1. — Черкесск, 1967.

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 1. — СПб., 1773.

Песни Терека: Песни гребенских и сунженских казаков (Публикация текстов, вступительная статья и примечания Ю.Г. Агаджанова) / под ред. Б.Н. Путилова. — Грозный, 1974.

Петухов Ю.Д. Тайны древних руссов. Серия: Тайны земли русской. — М.: Вече, 2001.

Плетнева С.А. От кочевий к городам // МИА. — № 142. — М., 1967.

Плетнева С.А. Хазары. — М., 1976.

Полевые материалы экспедиций Кабанова А.С. в ст. Червленную (информаторы: Морозов К.Л., Миронов Т.Р).

Пожидаев В.П. Старины терских казаков // СМОМПК. — Тифлис, 1915. — Вып. 44. Отд. 2. — С. 85–169.

Познанский. Заговоры. — Пг., 1917.

Полевые материалы ТЭЭ МГУ, 1965.

Попко И.А. Гребенское войско. Терские казаки со стародавних времен. Исторический очерк. — СПб., 1880. — Вып. 1.

Попко И.Д. Терские казаки со стародавних времен: исторический очерк: вып. 1. Губернское войско. — СПб.: Типография департамента уделов, 1880. — 516 с.

Потапов Х.П. Мифология тюркоязычных народов // Мифы народов мира. — М., 1982. — Т. 2.

Потто В.А. Два века терского казачества. — Владикавказ, 1912.

Потто В.А. Два века Терского казачества (1577–1801). Т. 1. — Владикавказ / Репринтное издание. — Ставрополь: Кавказская библиотека. 1991. — 383 с.

Прозрителев Г.Н. Ставропольская губерния в историческом, хозяйственном и бытовом отношении: ч. 2. — Ставрополь: Тип. Пролетарий, 1925. — 66 с.

Прохоренко О.А. Лезгинка. Истоки и символы танца // Танец в диалоге культуры и традиций: материалы VI Междунар. науч.-практ. конф. СПб, 2016. — С. 65–67.

Песни гребенских казаков / публ. текстов, вступ. статья и комментарии Б.Н. Путилова. — Грозный, 1946.

Путилов Б.Н. Исторические песни на Тереке / под ред. Б.Н. Двинянинова. — Грозный, 1948.

Путилов Б.Н. Кавказская война в песнях терского казачества // Известия Грозненского областного краеведческого музея. — Вып. 5. — Грозный, 1953. — С. 62–71.

Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического фольклора. — Л., 1976.

Путилов Б. Н. Древняя Русь в лицах: боги, герои, люди. — СПб.: Азбука, 1999.

Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. — Ставрополь: Кавказский край, 1993. — 416 с.

Равинский И.В. Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний. — СПб., 1809.

Рассамакин Ю. Я. Степи Причерноморья в контексте развития первых земледельческих обществ // Археология. — № 2. — 2004. — С. 3–26.

Резепкин А. Д. Поселение Новосвободненское // Археология Кавказа и Ближнего Востока: сб. к 80-летию члена-корреспондента РАН, профессора Р. М. Мунчаева. — М.: ТАУС, 2008. — С. 156–176.

Резепкин А. Д. Керамические комплексы поселений Хаджох, Скала, Ясенева Поляна // Судьба ученого. — СПб. — 2000. — С. 223–235.

Резепкин А. Д. Поселение эпохи ранней бронзы Чишхо и некоторые аспекты происхождения и хронологии майкопской культуры // Археолог: детектив и мыслитель — СПб., 2001. — С. 422–436.

Репина Л.П. История и память. — М., 2006.

Репина Л.П. История исторического знания / Л.П. Репина, В.В. Зверева, М.Ю. Парамонова. — М., 2004.

Ржевуский А. Терцы. — Владикавказ, 1888.

Ригельман «История или повествование о донских казаках», отколы и когда они начало свое имеют, и в какое время из каких людей на Дону поселились... — М., 1846.

Ригельман А.И. История о донских казаках. — Ростов н/Д., 1992.

Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей станицы Червленной // СМОМПК. Вып. 16. — Тифлис, 1893. — С. 57–67.

Рославцева Л.И. Декоративно-прикладное искусство народов Кавказа XVIII–XIX вв. — М., 2009. — С. 72.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1981.

Рындина Н. В., Равич И. Г. Феномен серебристых покрытий на изделиях майкопской культуры Северного Кавказа // Археология и естественнонаучные методы. Конференция памяти Б. А. Колчина. — М., 2004. — С. 13. www.ipdn.ru/trics/va/_private/a174-20.pdf

Рындина Н. В., Равич И. Г. О металлопроизводстве майкопских племён Северного Кавказа (по данным химико-технологических исследований) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. — 2012. — № 2 (17). — С. 4–20.

Рысин М. Б. Проблемы хронологии и периодизации древних культур Кавказа (радиоуглеродная «революция» и традиционная археологическая типология) // Археологические вести. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. — Вып. 18. — С. 204–231.

Рысин М. Б. Проблемы хронологии и периодизации майкопских памятников Северного Кавказа (радиоуглеродные датировки и традиционная археологическая типология) // *Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями*. — СПб.: ИИМК РАН, «Периферия», 2012. — Кн. 2. — С. 107–112. www.academia.edu/.

Савельев Е.П. Древняя история казачества: Историческое исследование. — Новочеркасск. 1915. — Ч. 1.

Савельев Е.П. Древняя история казачества: Историческое исследование. — Новочеркасск., 1916. — Ч. 2.

Савельев Е. П. Древняя история казачества. — М.: Вече, 2002.

Савицкий П. Н. Континент Евразия. — М.: Аграф, 1997.

Салинз М. Экономика каменного века. — М., 1999.

Сафронов В. А. Индоевропейские прародинны. — Горький: Волго-Вятское книжное издательство, 1989.

Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. 1. — Тифлис, 1881.

Сборник сведений о Северном Кавказе: к 125-летию г. Ставрополя: Т. VI / ред Г.Н. Прозрителева. — Губ. гор. Ставрополь: Типография Северный Кавказ. 1910. — 163 с.

Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии / ред. И. Бентковский. — Вып. 5. — Ставрополь: Тип. Губернского правления, 1873. — 295 с.

Семенов Д. Отечествоведение. Россия по рассказам путешественников и ученым исследованиям. Т. 3. Кавказ и Урал. — М., 1879.

Смирнов К. Ф. Сарматские племена Северного Прикаспия. — М.; Л., 1950.

Соколова А.Н. Традиционная инструментальная культура западных адыгов: системно-типологическое исследование: диссертация доктора искусствоведения.

Соколова А.Н. Казачьи танцы как культурный феномен // *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение*. — 2011. № 4. — С. 194–200.

Соколова А.Н. Общеадыгское и локальное в традиционной инструментальной культуре адыгов // *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Филология и искусствоведение»*. Вып. 1 (70). — Майкоп, 2011. — С. 185–191.

Соколова А.Н. Танцы и инструментальная музыка кавказских адыгов // *Вестник Адыгейского государственного университета*. — 2008. — № 10. — С. 197–206.

Соловьев С.М. Об истории Древней Руси. — М., 1992.

Спиридонова Е. А., Алешинская А. С., Корневский С. Н., Ростунов В. Л. Сравнительный анализ природной среды времени существования майкопской культуры в Центральном Предкавказье: (Ставропольский край, Северная Осетия — Алания) / Е. Спиридонова, А.С. Алешинская, С.Н. Корневский, В.Л. Ростунов // *Материалы по изуч. ист.-культ. наследия Сев. Кавказа*. — Вып. 2. — М., 2001. — С. 144–162.

Старинные исторические песни, сохранившиеся у гребенских казаков // *Кавказ*. 1852. 18 окт. № 63.

Статистические монографии по исследованию Терского казачьего войска. — Владикавказ, 1881.

Статистические таблицы населенных мест Терской области. Т. I. Вып. 2. — Владикавказ, 1890.

Стацук Н.И. Заселение Ставрополя в конце XVIII века и в первой половине XIX века // МИСК. — Вып. 4. — 1952. — 218 с.

Тайлор Э. Первобытная культура. — М., 1989.

Ткачев Г.А. Искаженная история (по поводу статей Гассиева) // ТВ. — 1909. — № 109, 112.

Ткачев Г.А. Откуда вышло Гребенское войско и где было первоначальное место его поселения // ТВ. — 1910. — №№ 67, 69, 76, 78, 90, 110, 111, 114.

Ткачев Г.А. Гребенские, терские и кизлярские казаки. — Владикавказ. 1911. — 156 с.

Ткачев Г.А. Станица Червленая. Исторический очерк // СОЛКС. — Владикавказ, 1912. №№ 7–12.

Ткачев Г.А. Станица Червленая. Исторический очерк. — Вып. 1. — Владикавказ, 1912.

Ткаченко Д.С., Колосовская Т.А. Военно-политическая история Северного Кавказа XVI–XIX вв.: факты, события, люди. — Ставрополь: Изд-во СГУ, 2009. — 291 с.

Толстой Л.Н. Казаки (Кавказская повесть 1812 года) // Собр. Соч. в 20 т. Т. 3. — М., 1961.

Песни терских казаков станицы Лысогорской: сборник песен / сост., нотирование, предис., прим. Е.В. Толстокоровой. — Ставрополь: Эверест, 2014 — 164 с.: нот., ил.

Топоров В.Н. Очерки истории культуры славян. — М., 1996.

Трифонов В. А. Курганы майкопского типа в северо-западном Иране // Судьба ученого. — СПб. — 2000. — С. 244–264.

Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — М., 1995.

Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. — М., 2007.

Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. — Владикавказ, 2001.

Туганов М.С. Осетинские народные танцы. — Цхинвали, 1957. — 10 с.

Тхагалсоев Х.К. Кавказская культура: особенности генезиса тенденции развития. — СПб.: Астерион, 2008. — 224 с.

Тхамокова И.Х. Календарные обряды и этнокультурная гетерогенность терского казачества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2013. — № 3–1 (29). — С. 177–180.

Тхамокова И.Х. Русское и украинское население Кабардино-Балкарии: диссертация докт. истор. наук. Институт гуманитарных исследований правительства КБР и КБНЦ РАН (07.00.07). — Москва. — 2003. — 480 с.

Тхамокова И.Х. Терские казаки: история группы и ее названия / И.Х. Тхамокова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 9 (71). — С. 199–203.

Тхамокова И.Х. Традиционное хозяйство терского казачества: адаптация к

природным условиям Северного Кавказа // «Этнокультурное пространство Юга России (XVIII–XXI вв.): Всероссийская научно-практическая интернет-конференция на официальном сайте Кубанского казачьего войска // <http://slavakubani.ru/>. — Краснодар, ноябрь–декабрь 2013.

Умаханова А.М. Дагестанский танцевальный фольклор в историко-этнографической литературе 20 века // Традиций я современность. — Махачкала, 1977.

Умаханова А.М. Танцевальная культура народностей аварской группы: По материалам полевых исследований 1976 г. // Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1976 — 1977 гг.: Тез. докл. — Цахачка, 1978.

Умаханова А.М. Пунктно-беггинская народная хореография // Научно-практическая конференция молодых ученых Дагестана Иолодежь. и. общественный пресс: Тез. докл. — Махачкала, 1979.

Умаханова А.М. Хореографическое искусство народов Дагестана — ценное культурное наследие // III конференция молодых ученых. Тез. докл. — Махачкала, 1980.

Умаханова А.М. Традиционные свадебные танцы лакцев: По материалам Кулинского района // Материалы сессии, посвященной итогам полевых исследований в Дат ггане в 1978–1979 гг.: Тез. докл. — Махачкала, 1980.

Умаханова А.М. О некоторых танцевальных формах даргинцев Дахадаевского района // Материалы сессии, посвященной итогам полевых исследований в Дагестане 1980–1981 гг.: Тез. докл. — Махачкала, 1982.

Устав Ставропольского кружка любителей музыки 1883. — Устав Ставропольского кружка любителей музыки. — Ставрополь, 1883. — 8 с.

Федоров Я.А. Историческая этнография Северного Кавказа. — М., 1983.

Флиер А.Я. Культурология для культурологов — М.: Академический проект, 2000. — 496 с.

Формозов А. А. Периодизация поселений Майкопской культуры, в сборнике: Историко-археологический сборник. — М., 1962.

Формозов А. А. Каменный век и энеолит Прикубанья. — М.: Наука, 1965.

Формозов А. А., Каменный век и энеолит Прикубанья. — М., 1965.

Хазанов А. М. Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. — М., 1975.

Хасбулатов А.И. Этнодемографические процессы и территория Чечни (вторая половина XIX — начало XX века) // Научная мысль Кавказа. 2000. № 1.

Хасбулатова З.И. Народные промыслы чеченцев в XIX – начале XX в. (по этнографическим материалам) // Лавровские (Среднеазиатско-кавказские) чтения. 2000–2001 г. Краткое содержание докладов. — СПб., 2002. — С. 80.

Холаев А.З. Карачаево-балкарский нартовый эпос. — Нальчик, 1974.

Хохлов А. А. Краниологический тип человека, погребенного по традициям майкопской культуры эпохи ранней бронзы: (Калмыкия, памятник Манджикены I, 14/13 // НАВ. — Вып. 5. — 2002. — С. 174–179.

Цхурбаева К.Г. Осетинские народные танцы и музыка // Из истории русской и советской музыки. Вып. 3. — М., 1978. — 102 с.

Чеботарева В. Г. Современное состояние традиционного казачьего фольклора на Тереке // Учен. зап. / Чечен.-Ингуш. пед. ин-т. — Грозный, 1968. — № 27. Сер. филол. — Вып. 15. — С. 59–76.

Чеботарева В. Г. Календарный обряд и календарная обрядовая поэзия казаков Терека // Некоторые вопросы русской и вайнахской филологии: сб. статей преп. ЧИГУ. — Грозный, 1972. С. 81–107.

Чекменев С.А., Кузнецов И.В. На земли вольные, кавказские: Ист. очерк. — Ставрополь, 1985. — 197 с.

Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. — М.: Гардарики, 1998.

Чеченов И. М. Нальчикская подкурганная гробница. — Нальчик: Эльбрус, 1973. lib.kbsu.ru/eilib/books/3/39/11/index.htm.

Чижевский А.П. Физические факторы исторического процесса. — Калуга, 1924.

Чирков Ю. Вдоль по линии Кавказа / Традиционные песни терских и гребенских казаков. — С-Петербург, 2003.

Чирков Ю. По морю было Хвалынскому / Традиционные песни терских и гребенских казаков / С-Петербург, 2004.

Чирков Ю. Прости звезда / Традиционный казачий романс. — СПб., 2007.

Чирков Ю. Горы вы кавказские / Традиционные песни терских и гребенских казаков/. — С-Петербург, 2005.

Чирков Ю. Терек Горынович / Песни гребенских казаков / Вып 1. Фонд казачьей культуры. — С-Петербург, 2008.

Чирков Ю. Терек Горынович / Песни гребенских казаков / Вып 2. Фонд казачьей культуры. — С-Петербург, 2008.

Чирков Ю. Ой, орел, ты орел / Традиционные песни казаков Кавказской линии Дагестана. — С-Петербург, 2009.

Чичеров В.И. Русское народное творчество М.: Издательство Московского университета, 1959. — 525 с.

Шавлаева Т.М. Из истории развития шерстяного промысла чеченцев в XIX — нач. XX вв.: историко — этнографическое исследование: Дис. ... канд. ист. наук. — Грозный, 2006.

Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. — Черкесск, 1982. — С. 155–171.

Шамбаров В.Е. Казачество: история вольной Руси. — М.: Алгоритм, ЭКСМО, 2007.

Шенников А.А. Червлёный яр. — Л., 1987.

Шестакова А.В. Народные промыслы Северного Кавказа: история и география. — Ставрополь, 2008.

Шеуджев Э.А. Политические и экономические предпосылки культурного строительства в национальных областях Северного Кавказа (1921–1925 гг.) // В.И. Ленин и культурная революция на Северном Кавказе. — Ставрополь, 1971. — 201 с.

Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949 (Тр. Ин-та этнографии. Нов. серия. Т. 8)

Шишлина Н. И. Куда ушли майкопцы?; Шишлина Н. И. Майкопские погребения Южных Ергеней // Нижневожский археологический сборник. — Волгоград, 2002. — Вып. 5. — С. 164–173. www.informnauka.ru/rus/2001/2001-09-10-0743_r.htm.

Шишлина Н. И. Майкопские погребения Южных Ергеней // НАВ. — Вып. 5. — 2002. — С. 164–173.

Шишлов А.В., Колпакова А.В., Федоренко Н.В. Исследование поселения эпохи ранней бронзы (майкопской культуры); novomuseum.ru/publikatsii/2011-02-25-16-49-38.html.

Шу Ш.С. Народные танцы адыгов. — Нальчик, 1992.

Щапов А.П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия: Соч. в 3 т. — СПб., 1906.

Щукин М.Р. Структура индивидуального стиля деятельности и условия его формирования: автореф. дис. ... д. психолог. наук. — Новосибирск, 1994.

Щуров В.М. Южнорусская песенная традиция. Исследования. — М., 1987.

Юдин П. Гребенские заточки в гор. Красном Яру // ТВ. — 1911. — № 208.

Юдин П.Л. Из-за старой веры // ЗТОЛКС. — Владикавказ, 1915. — №13. — С. 5–33.

Яковлев А. В. Самойленко В. Г. Новые погребения с майкопской керамикой на северо-востоке Ставрополя // КСИА. — Вып. 214. — 2003. — С. 74–83.

Boas F. *heLimitationsoftheComparativeMethodofAnthropology* // Science. — Vol. 4. — № 103. — 1896.

Cohen Y. F. *Culture as Adaptation. Man in Adaptation: The Cultural Present.* — Chicago, 1968.

Spiro M.E. *Culture and Human Nature: Theoretical Papers.* — Chicago, 1987.

Watson W. *Cultural frontiers in ancient East Asia.* — Edinburgh, 1971. — P. 168.



Подписано в печать 23.12.2018. Формат 65 × 95 1/16.
Гарнитура Georgia. Бумага 80 г. Усл. печ. л. 13,97.

Отпечатано в типографии «Дизайн-студия Б».
Ставрополь, ул. Маршала Жукова, 46. Тел. (8652) 333-131.