

ИГРОВОЕ ВОСПИТАНИЕ И ОБУЧЕНИЕ ДЕТЕЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ

В этнографической литературе специальные работы, посвященные вопросам социализации детей в традиционной культуре казахов, отсутствуют. Сведения в источниках и публикациях XIX–XX вв. по этнографии детства немногочисленны и фрагментарны. Настоящая статья является попыткой охарактеризовать некоторые аспекты традиционного воспитания казахских детей. При этом автор акцентирует свое внимание на специфике воспитания казахских девочек до момента их совершеннолетия. Этому есть свое объяснение. Традиционно исследователи казахской культуры описывали специфику поведения человека в те или иные периоды его жизни чаще всего на примере мужчин. А женская субкультура оставалась неосвещенной, например, материалы по особенностям воспитания, игрового и повседневного поведения казахских девочек и девушек привлекались только в качестве сравнений к основному тексту, описывающему специфику поведения мальчиков и юношей.

Как и у многих других народов, игры казахских детей и молодежи отражали половозрастное деление общества. Среди традиционных игрушек казахских детей есть игрушки, в которые предпочитали играть мальчики, и игрушки, в которые играли преимущественно девочки. Любимым занятием девочек 3–10 лет была игра с куклами, которые обычно они сами и делали из обмотанных тканью соломинок чия (песчаного тростника). Куклы (*куыршак*) были достаточно схематичны и очень редко имели обозначенное лицо. Запрет на обозначение лица куклы объяснялся тем, что антропоморфность изображения в традиционном сознании всегда ассоциировалась с представлениями о душе, которая, странствуя по миру, может вселиться в подходящее, похожее на человека изображение. Скорее всего куклы с прорисованным или вышитым лицом появляются не ранее второй половины XIX в. и отражают поздний этап в развитии традиционной казахской игрушки.

Притом что лицо куклы почти всегда оставалось «пустым», ее костюм часто достаточно точно повторял реальный традиционный костюм человека. В зависимости от того, кого изображала кукла, это мог быть костюм ребенка, девушки, невесты, замужней женщины, мужчины и т.д. Куклы, изображавшие девочек и девушек, имели прически — косички, сплетенные из кон-

ского волоса. Иногда костюм кукол прост и схематичен, но нередко отделка одежды кукол была достаточно сложной — головной убор куклы-невесты, молодой замужней женщины богато украшался цветными стеклышками, маленькими кусочками коралла, пуговицами, металлическими бляшками, полосками меха, перьями филина, само платье оторачивалось вышивкой, тканью другого цвета, фрагментами позумента. Шитье одежды для кукол становилось прекрасной практикой, несомненно, полезной для девочек в будущей взрослой жизни.

К сожалению, материалов XIX — середины XX в. по детским играм с куклами практически нет. По-видимому, суть игры состояла в воспроизведении сценок из обычной жизни семьи. В таком случае посредством игры с куклами девочки знакомились с основными правилами социального устройства жизни, принципами половозрастного деления традиционного общества, нормами традиционного этикета, практиковались в изготовлении и украшении одежды.

В играх с куклами употреблялись и сопроводительные игрушки — кровати с постельными принадлежностями, модели мебели маленькие *текеметы*, простые и узорчатые войлоки, вышитые занавесы. Игрушки из ткани и войлока, как и куклы, изготавливались самими девочками иногда под руководством старших сестер, матери или бабушки, которые показывали им как нужно держать иглолку, какие швы применяются при вышивании тех или других вещей, как изготавливается войлок. Таким образом, с ранних лет девочки в игровой форме приобщались к домашним ремеслам.

В традиционной культуре казахов достаточно много совместных игр для детей и подростков обоих полов. Среди них игры *қара лақ* — «черный козленок», *ит қуйрық* — «караванная игра», *соқыр қой* — «слепой баран и другие (Труды Оренбургского общества... 1921: 43–77). Обычно девочки участвовали в играх с мальчиками не старше их возраста, так как совместная игра мальчиков с девочками младшего возраста часто была поводом для насмешек со стороны подростков, которые уже осознавали свою принадлежность к сильному полу и считали участие в играх с малолетними девочками позором для себя (Игры... 1893). Игры мальчиков в отличие от игр девочек всегда носили состязательный характер.

Одним из излюбленных развлечений детей было загадывание загадок, которые они нередко придумывали сами; дети с удовольствием слушали сказки, которые рассказывали взрослые, чаще всего бабушки. С 12–14 лет многие казахские дети уже

сами рассказывали сказки младшим братьям и сестрам. Европейцы, познакомившиеся с устным народным творчеством казахов, были поражены способностью казахских детей и подростков за короткое время составить песню, вспомнить подходящую к соответствующему случаю загадку, пословицу, сказку или тут же придумать их.

Молодые казашки и казахи предпочитали совместные игры. Среди них игра *ақ сүйек*, вечеринки *кизуйнак (девичья игра)*, где молодые люди обоего пола пели песни, состязались в загадывании загадок, рассказывали смешные и поучительные истории (Кустанаев 1894: 20–21; Шаханова 1998: 145). В летнее время молодые люди устраивали качание на качелях — *алты бақан*. Когда взрослые уезжали, оставляя молодых людей дома одних, то те, пользуясь случаем, устраивали посиделки для сверстников — *бастанғы*. На угощение и увеселение приглашались как *жігіт*ы, так и девушки. Такие игры были не только развлечением, в них происходило общение и социализация детей и подростков.

Излюбленным развлечением молодых казашек была ночная охрана спящих животных. Дневной выпас баранов считался черной и тяжелой работой. На эту работу отправляли только провинившихся женщин и девушек. Но зато на ночные бдения, которые не были сопряжены с физическими нагрузками, охотно собирались девушки со всего аула, к ним присоединялись и молодые люди. Всю ночь молодежь играла на музыкальных инструментах, пела песни.

Казахи большое внимание уделяли обучению своих детей. С ранних лет родители учили ребенка говорить, считать, называть предметы и их свойства. А как только ребенок осваивал речь, его учили песням, загадкам, скороговоркам, которые не только развивали память, но и помогали развитию интеллекта, давали ребенку элементарные представления о социальном устройстве общества, кочевом хозяйстве, взаимоотношении членов семьи. Как отмечал Иш-Мухаммед Букин, воспитанник Туркестанской учительской семинарии, казахи полагают, что отказ от обучения детей грамоте — большой грех. Именно поэтому «они стремятся хотя бы на несколько недель отдать ребенка на обучение мулле и считают это своим долгом по отношению к своим детям» (Букин 1883). Звание учителя было очень почетным среди казахов. Чаще учителями-мудлами становились казахи ходжи или сарты, татары. Далеко не каждый человек имел возможность нанять учителя для своих детей. Но выручала традиционная казахская взаимопомощь. Часто один состоятельный казах нанимал учителя

для детей всего аула, а остальные одноаульцы вносили за обучение своих детей небольшую плату. Иногда мулла вместе со своей семьей кочевал вместе с аулом до тех пор, пока в нем была необходимость.

Обычно детей старались обучать с 7–8-летнего возраста; но часто в юрте муллы собирались дети разного возраста, все, кто имел возможность и желание обучаться письму, счету, чтению, религиозному закону. Мальчики и девочки обучались вместе, причем и телесным наказанием за шалости подвергались одинаково. В пограничных районах, где проживало не только казахское, но и русское население, казахских детей нередко отдавали на обучение в русские школы. Девочек обучали сравнительно реже, чем мальчиков. Как правило, девочкам давали элементарное начальное образование — обучали первичным навыкам грамоты, письма и счета. Девочки из обычных семей были больше, чем мальчики, заняты по хозяйству, помогали матери ухаживать и воспитывать младших детей. Воспитание девочки изначально было ориентированно на прививании ей приоритетов семейных ценностей. Главной задачей матери было подготовить свою дочь к предстоящей семейной жизни. Мальчику же, как полагали родители, образование больше пригодится в будущей жизни — ведь ему предстоит стать главой своей семьи, вести хозяйство, заключать сделки, решать семейные споры. Однако нельзя забывать, что в традиционном обществе основная социализация детей — их приобщение к нормам хозяйственной и общественной жизни, основным ценностным ориентирам этого общества, — происходила в рамках семьи. Формы воспитания детей и передачи им необходимых жизненных навыков были различными. Дети с ранних лет наблюдали за повседневной жизнью семьи, за работой взрослых, их поведением в различных жизненных ситуациях, сами выступали в качестве участников трудового процесса. Большое значение в народной педагогике отводилось фольклору как одной из форм передачи традиционных знаний. К сожалению, тема детского казахского фольклора до сегодняшнего дня остается неразработанной.

Большое значение в воспитании детей традиционно имело старшее поколение — бабушка и дедушка со стороны отца. Именно старики являлись хранителями традиций семьи и старались передать их молодому поколению. Старшие женщины семьи (бабушка, пожилые родственницы, чаще вдова умершего брата или дяди главы семьи), уже не принимавшие активного участия в хозяйственных работах, отдавали все свое свободное время подрастающим детям. Если женщины играли ведущую роль при вос-

питании мальчиков только до их 5–6-летнего возраста, то при воспитании девочек ведущая роль старших женщин сохранялась до момента вступления девушек в брак. Первенцы в семье считались детьми свекра и свекрови. Усыновленные таким образом дети становились любимчиками бабушки и дедушки. Девочек баловали не меньше, чем мальчиков, а иногда и больше, нередко именно бабушка выступала инициатором освобождения девочки от тяжелых домашних работ, считая, что за свою будущую жизнь у свекрови девочка еще наработается, и никто не знает, как сложится ее отношения с родственниками мужа.

Уже с раннего детства, со времени первых совместных игр и мальчики, и девочки объединялись в возрастные группы сверстников — *курдас*. Девочки, девушки и женщины примерно одного возраста обращались друг к другу употребляя слова *корбе* (*күрбү* — И. С.) — «подруга» (Задыхина 1951: 162), сверстница. Людей, входивших в одну возрастную группу, объединяли отношения материальной и духовной взаимопомощи: они помогали друг другу в беде, хозяйственных работах, участвовали в совместных торжествах по поводу рождения ребенка, свадьбы. Такие возрастные связи людей примерно одного возраста сохранялись на всю жизнь. Особенно прочными были отношения между мужчинами. Девушки же после выхода замуж покидали родные края и разъезжались по селениям своих мужей. Но и там отношения между девушкой и ее новыми родственницами, как замужними, так и незамужними сверстницами и их подругами, складывались достаточно быстро. Сверстниц объединяли не только общие интересы, разговоры, но и обязанности в семьях. С возрастом эти обязанности изменялись. Девушка становилась молодой, затем зрелой женщиной и, наконец, старухой. Переход в каждую возрастную группу сопровождался изменениями и в костюме, и в прическе, и в поведении, а следовательно, и в статусе женщины. Сверстницы одновременно переходили в следующую возрастную группу и сохраняли свою сложившуюся еще в раннем возрасте общность одного биологического и социального возраста до конца жизни.

Библиография

- Букин И.-М. Физическое и умственное воспитание у киргиз // Туркестанские ведомости. Ташкент. 1883. № 17.
- Задыхина К. Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество: ТИЭ. М., 1959. Т. 14. С. 157–180.
- Игры киргизских детей // Оренбургский листок. Оренбург, 1893. № 2.

Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов: Сочинение воспитанника IV класса Туркестанской учительской семинарии Худабая Кустанаева / Под ред. Н. А. Воскресенского. Ташкент: Напечатано на ср-ва О.А. Порцева, 1894.

Труды Оренбургского общества изучения киргизского края. Оренбург, 1921. Вып. 1. С. 41–77.

Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. Алматы: Казакстан, 1998.

Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева

ТЕНДЕНЦИИ СОЦИАЛИЗАЦИИ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ У НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА

Современная эпоха радикальных перемен, которые происходят во всех сферах жизни — социально-экономической, этнокультурной, религиозной, существенно влияет на процессы социализации у народов Северного Кавказа. Влияние процессов глобализации, религиозное возрождение в регионе, усиление интенсивности информационных потоков — все это воздействует на мировосприятие как взрослых, так и подрастающего поколения, определяет формирование стратегии поведения молодежи. В то же время следует отметить и заметное укрепление в регионе этнической идентичности, интерес и внимание северокавказских народов к своим «корням», традициям и этнической культуре, что приводит к определенному «консерватизму», стремлению поддержать или даже возродить какие-то элементы культурных традиций.

Обрядность детского цикла у народов Северного Кавказа при сохранении ее этнической специфичности характеризуется многими чертами региональной общности. Это свойственно как традиционной, так и современной детской обрядности. Изменения в обрядности, связанной с рождением ребенка, отчасти зависят от значительных перемен в сфере внутрисемейных отношений — постепенного исчезновения из быта обычаев избегания, повышения статуса невестки в семье. В связи с этим у многих народов стала традицией торжественная встреча роженицы с ребенком при выписке из роддома, которая сопровождается фотографированием, одариванием роженицы и медицинского персонала и др. В большинстве случаев в этой церемонии участвует и супруг роженицы, хотя и держится несколько особняком.

Некоторые детские обряды продолжают сохранять сакральный характер (различные виды жертвоприношений, обрезание и

Библиография

Стасевич И.В. К вопросу о трансформации погребально-поминальной обрядности казахов в современных городских условиях // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг. СПб., 2009 а

Стасевич И.В. Традиция почитания умерших в традиционной и современной культуре казахов // Радловский сборник. СПб., 2009 б.

И.В. Стасевич

СОЦИАЛЬНЫЕ И ВОЗРАСТНЫЕ СТАТУСЫ В СОВРЕМЕННОМ КИРГИЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2011–2012 гг.)

В основу статьи легли полевые материалы, собранные совместно с Л.Ф. Поповой (РЭМ) в Республике Киргизия, в ходе экспедиционных исследований в 2011–2012 гг. Тема адаптации традиционных представлений о возрастных и социальных статусах в современной культуре была начата автором на материале казахского общества [Стасевич 2007: 149–153]. Полевые изыскания последних лет дали возможность расширить зону исследования и привлечь данные по киргизской культуре.

В традиционной культуре возрастные статусы четко определяли специфику поведения человека, круг его прав и обязанностей в обществе. В настоящее время традиционные поведенческие стереотипы в некоторой степени утратили свою актуальность. Модернизация жизни, несомненно, оказала влияние и на эту сферу традиционного мировоззрения. Наиболее четко в современной киргизской культуре фиксируются представления о возрастных градациях жизненного цикла человека, социальные же характеристики возрастных статусов, определяющие специфику поведения индивида в тот или иной период его жизни, отходят на второй план, но при этом не исчезают полностью. Например, до настоящего времени поведение невестки-*келин* достаточно жестко регламентируется нормами традиционной морали, по крайней мере в первые годы замужества, в определенной мере сохраняются и социальные функции старших возрастных групп.

Все термины, которые приводятся ниже, были зафиксированы нами в беседе с информантами и в настоящее время относятся к живому фонду киргизского языка.

Мальчиков 14–15 лет называют *бала*, юношей 16–18 лет — *улан*. До 28 лет молодые люди находятся в статусе *жигит*, а для обозначения мужчин до 50 лет употребляется термин *киши*. По мнению большинства информантов, после 50–55 лет мужчины переходят в статус *аксакалов*. Любопытно, что несколько лет назад появилась и закрепилась традиция особого отмечания 63-летнего дня рождения у мужчин, т.е. возраста Пророка. Этот день рождения приравнивается к юбилейным датам.

Девочек до 7–10 лет называют *кыз*, затем до 15 лет — *секелек*, а с 16 лет именуют *сельки*. После замужества женщины переходят в статус невестки-*келин*. С 35 лет женщин уместно именовать *аял*, а пожилых и женщин старшего возраста — *байбиче*, *чонэне*, *кемпир*.

Сохраняются в киргизском языке и традиционные термины, обозначающие вдову — *тулаял* / *тулхатын* / *жесир*.

На сегодняшний день человеческая жизнь осмысливается киргизами подобно цепочке 12-летних календарных циклов-*мүчөл*, каждый из которых определяет возрастной этап жизни человека — от детства (первый *мүчөл*) и молодости (второй *мүчөл*) к зрелости (третий и четвертый *мүчөл*) и старости (пятый *мүчөл*). По народной этимологии, *мүчөл* происходит от слова *мүчө* — часть. 12-летняя структура цикла соотносится с традиционными представлениями о 12-частном строении жертвенных животных, в соответствии с чем до сих пор происходит разделка их туш. Практика традиционных лекарей-*эмчи* также опирается на представления о 12-частном строении человеческого тела [Токтакунова].

Каждая возрастная группа характеризуется определенным местом в социальной структуре общества, ее члены имеют свои права и обязанности по отношению к представителям других возрастных классов и по отношению друг к другу.

Особую возрастную общность составляют люди одного *мүчөл*. При подготовке празднования Новруза угощение для жителей поселка готовят именно те, для кого этот год совпадает с *мүчөл*.

Видимо, по традиционным представлениям киргизов, при подсчете первого двенадцатилетнего цикла добавляется один год внутриутробного периода жизни ребенка, т.е. *бирмүчөл* — 13 лет, *экимүчөл* — 25 лет и т.д.

12-летний цикл широко применялся киргизами и в быту, и при подсчете возраста человека. По обычаю, отмечались только годы завершения 12-летнего цикла (13, 25, 37 лет и т.д.), в настоящее время эта традиция ушла в прошлое, стараются праздновать все дни рождения. Но *мүчөл жаш* (год *мүчөл*) всегда отмечают более торжественно, считается, что именно в этот год в организме человека происходят значительные изменения, поэтому в течение года нужно особенно внимательно относиться к своему здоровью. Следуя традиции, человек, отмечающий *мүчөл жаш*, проводит обряд *мүчөл үнчыгаруу* [Токтакунова], раздает свою одежду близким и друзьям, совершает жертвования, оставляет на перекрестке дорог нечетную сумму денег (7, 9 сом), а на сам праздник старается надевать одежду красного цвета.

Значимыми возрастными и социальными ступенями для детей остаются обряд обрезания *сүннөт* для мальчиков, проводимый в дошкольный период от трех до семи лет, и обряд первого заплетания кос *чач өрдүрүү* для девочек, который также проводится в возрасте до семи лет. После проведения этих обрядов мальчики становятся полноправными членами религиозной общины, а девочки приобщаются к домашнему труду и традиционному рукоделию.

Между тем по сведениям, полученным от наших информантов, обряд первого заплетания кос соблюдается не так строго, как обычай *сүннөт*, который проводится в обязательном порядке и часто сопровождается праздником, а иногда, особенно если у родителей только один сын и материальный достаток семьи позволяет, то и многолюдными традиционными состязаниями: борьбой *куреш* и скачками *улак*.

Семейный статус человека играет огромную роль в определении его социального положения. Безбрачие оценивается в рамках традиционных мировоззренческих стереотипов как отклонение от принятой в обществе нормы. Особенно это относится к незамужним женщинам (*карадалы* — «старая дева»).

Другим немаловажным критерием оценки семейного положения, а следовательно и социального статуса, является наличие здоровых потомков, в первую очередь — женатых сыновей.

Обычай многоженства в настоящее время встречается, по сравнению с советским временем факт полигамии не скрывается, а наоборот, часто расценивается как пример достойного поведения, соответствующего нормам мусульманской морали. Значительная часть полигамных браков заключается в среде мусульманского духовенства. Старшая жена традиционно называется *байбиче*, младшая — *токол*. Иногда жены живут вместе в одном доме, но это встречается достаточно редко. Одним из условий заключения второго брака является обеспечение каждой жены отдельным домом и хозяйством. Второй брак оформляется без «штампа в паспорте», только по религиозному обычаю *нике*. Дети от обеих жен обладают одинаковыми правами на наследство (в традиционном обществе дети *байбиче* обладали большими правами на имущество отца).

Аксакалами называют всех мужчин, достигших определенного возраста, это возрастной статус, однако уважаемым *аксакалом* может стать далеко не каждый. До настоящего времени сохраняется градация социальных статусов младший *аксакал* / старший *аксакал*. Тема социальных функций старших возрастных групп была поднята Л.Ф. Поповой. Она справедливо замечает, что почитание старейшин является важнейшей нравственной нормой современного киргизского общества [Попова 2012: 83–89]. Особенно четко эти настроения фиксируются в сельской среде.

Социально активные пожилые мужчины формируют *Аксакал кеңеш* (Совет *аксакалов*). Нередко можно услышать, как население называет почетных *аксакалов* поселка *биями* (традиционными народными судьями).

Однако не только старшее поколение играет активную социальную роль в жизни поселка или городского квартала. Должность *айыл-баши*, соответствующую обязанностям старосты, может занимать человек среднего и молодого возраста. В данном случае огромную роль играют личные качества человека, его социальная позиция, т.е. *достигнутый* социальный статус. Долж-

ность *айыл-баши* выборная, но утверждается сельской управой, которая и выплачивает зарплату человеку, принятому на эту работу. Совет *аксакалов* и *айыл-баши* являются, по сути, органами народного самоуправления при контроле официальных властей. На севере Киргизии, по словам информантов, *айыл-баши* может стать и женщина, если обладает необходимыми качествами и авторитетом среди населения.

Параллельно деятельности Совета *аксакалов* активно развивается деятельность так называемых Женских советов, обсуждающих широкий спектр вопросов, связанных с женщинами. Совет помогает молодым женщинам устроить *той*, поминальные мероприятия, разбирает случаи семейного насилия. В отличие от Совета *аксакалов*, Женские советы не относятся к традиционным органам самоуправления и, видимо, являются наследием советского времени. При этом статус старшей женщины, возглавляющей Совет, носит традиционный характер — ее почтительно называют *байбиче*. Социальный статус такой женщины складывается из семейного (у нее благополучная семья, много живых детей, внуков) и возрастного. На этом основывается ее уважение в обществе.

Обращает на себя внимание факт именования пожилых многодетных женщин, имеющих склонность к домашнему целительству, именем Умай эне — покровительницы женщин и детей. В каждом поселке есть такая женщина, а то и не одна. Информанты, как мужчины, так и женщины, не только знают, кто такая Умай эне, но и могут обосновать, почему та или иная женщина носит ее имя и как это отражается на ее статусе в женском коллективе поселка. Почитание Умай эне сохранилось в киргизской культуре фрагментарно, имя древней богини соединилось с образом Фатимы, дочери пророка Мухаммада. Сохранение образа Умай эне именно в системе социальных статусов указывает на огромное значение подобных представлений в системе ценностей ориентиров современных киргизов.

Изучение форм адаптации к современным условиям традиционных представлений о возрастных и социальных общностях, по сути, является одним из способов анализа нормативного социаль-

ного поведения, способов социализации индивида в обществе, а следовательно, и функционирования в современной культуре традиционных ценностей.

Библиография

Попова Л.Ф. Социальные функции старших возрастных групп в сельских поселениях Казахстана и Киргизии // Феномен социализации в этнической культуре. СПб., 2012.

Стасевич И.В. Традиционные представления о возрастных и социальных статусах в современном казахском обществе (по материалам экспедиции в Западный Казахстан) // Радловский сборник. СПб., 2007.

Токтакунова Э.Ж. 12-летний животный цикл в культуре киргизского народа // http://www.bizdin.kg/elib/jurnaldar/vik/2008_1/toktakunov.doc.

Х.А. Хабекирова

О ТРАДИЦИИ ГЛАВЕНСТВА В ЧЕРКЕССКОЙ СЕМЬЕ

Семья у черкесов, как и в любом человеческом обществе, является важнейшим базовым институтом, выполняя репродуктивную, социализирующую, защитную и другие функции. В ней сохраняются и воспроизводятся этнические традиции и традиционное мировоззрение, ценностные ориентиры и нормы. На протяжении всей истории народа семья была основным институтом, обеспечивавшим передачу из поколения в поколение сложившихся социальных отношений и культурных представлений. Вместе с тем именно в семейно-бытовой сфере наиболее выразительны проявления отношений власти и подчинения. Представительницы западного феминизма не случайно видели в ней основной источник угнетения женщины [Журженко 2001: 28].

Неизбежное неравенство лежало уже в основе семьи, ибо не муж приходил в семью жены, а жена — в семью мужа. Женщина виделась до известной степени чужим человеком даже в доме собственного отца, поскольку со временем должна была его покинуть. Выйдя замуж, она лишалась, по сути, даже собственной фамилии, что равносильно абсолютной власти супруга над ней [Вигасин 1990: 323; Лабутина 2001: 65]. Признание верховенства

Fernández-Eraso J., Mujika-Alustiza J.A. La estación megalítica de la Rioja Alavesa: cronología, orígenes y ciclos de utilización // *Zephyrus*. 2013. LXXI.

Martín I. Mitología Vasca. 40 Rutas mágicas a pie. Donostia, 2010.

Rodríguez de la Esperanza M.J. Metalurgia en la Edad del Bronce: el el Sur de la Cuenca Media del Ebro // *Trabajos de Prehistoria*. 1996. N.º 53 (2).

Rodríguez de la Esperanza M.J. Metalurgia y metalúrgicos en el Valle del Ebro (C. 2900–1500 cal. A.C.) / Bajo la dirección del doctor Gonzalo Ruiz Zapatero. Madrid, 2003.

Sáenz de Buruaga A. La Antigüedad prehistórica // *Historia de Álava*. Antonio Rivera (dir.). Donostia–San Sebastián, 2003.

San Pedro J., Amestoy A. Rioja Alavesa. [Ona Industria Gráfica], 2009.

Vegas Aramburu J.I. Atribución mágica de los dólmenes vascos y su posible explicación // *Cuadernos de Sección. Antropología–Etnografía*. N.º 8. Pág. 77–86.

И.В. Стасевич

**ГОЛОВНОЙ УБОР ЭЛЕЧЕК:
СПЕЦИФИКА БЫТОВАНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ
И СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ КЫРГЫЗОВ
(по фотоиллюстративным и полевым материалам)**

С 90-х годов XX в., со времени объявления государственной независимости Кыргызстаном, одним из путей дальнейшего развития суверенного государства стало возрождение национальной кыргызской культуры, что повлекло за собой известную актуализацию традиционных ценностей, в том числе и костюмного комплекса, который прочно занял место одного из стереотипных символов национальной культуры.

Однако этот процесс возрождения традиционных институтов и практик имеет несколько векторов развития. С одной стороны, он диктуется и контролируется официальными органами власти, с другой, процесс «традиционализации» культуры имеет низовые, локальные варианты проявления, которые поддерживаются тем,

что до настоящего времени знание традиций приравняется в сознании современных кыргызов к уважению обычая предков, а это остается основополагающим моментом для определения статуса человека в семейно-родственной группе. Для кыргызского общества, ориентированного на принципы коллективизма и родовой организации, общественное мнение является обязательной составляющей при определении социального статуса человека, уровня социального престижа в локальном сообществе.

Идея возрождения и сохранения кыргызской культуры не могла не затронуть национальный костюм¹. На сегодняшний день национальный кыргызский костюм представляет собой своеобразный сплав современных форм одежды с сохранившимися элементами традиционного костюма. Именно ношение национального костюма стало визуальным подтверждением приверженности исконным традициям для большинства кыргызов. Можно было ожидать затухания интереса к ношению «традиционного костюма». Однако в последние несколько лет мы наблюдаем всплеск своего рода моды, особенно среди женщин, на ношение не просто традиционных элементов костюма, а внедрение среди городского, и отчасти сельского, населения этностила, сочетающего в себе элементы традиционного костюма и современного кроя и декорирования.

Как предметы национального костюма, так и предметы, выполненные в этностиле, есть высокого качества, ручной работы, а есть массового характера, продающиеся по низкой цене на местных рынках. Каждая женщина выбирает себе предметы гардероба в зависимости от материального достатка. Кроме того, значительная часть подобных предметов попадает в семьи посредством системы дарообмена.

Не будем забывать, что отличия в костюмном комплексе зависят и от места проживания женщин. Несомненно, что тяга к ношению элементов традиционного костюма заметно выше у сельских жительниц среднего и пожилого возраста.

¹ В данном исследовании национальный костюм рассматривается как явление достаточно позднее, как обобщенный образ, который воспроизводит, по мнению носителей культуры, традиционные образцы. Традиционный костюм для нас, как правило, ассоциируется с музейными предметами, характеризующими традиционную культуру изучаемого этноса.

Именно в праздничном костюме женщин среднего и пожилого возраста сохраняется традиционный головной убор замужних женщин — *элечек*.

Напомним, что по традиции этот головной убор надевали молодой женщине после замужества как символ перехода в новую возрастную и социальную группу. *Элечек* имеет сложную тюрбанобразную форму и различается по конструкции в зависимости от места проживания и родовой принадлежности женщины. Кроме того, конструкция *элечека* зависела и от возраста женщины: пожилые женщины носили массивные головные уборы, на них уходило иногда до 30–40 м материи, а молодым невесткам положено было носить так называемый *келин элечек* более скромной формы, намотанный из 15–17 м материи. Первый *элечек* молодой женщине наматывали старшие снохи семьи — жены старших братьев мужа. По традиции этот головной убор женщина носила каждый день, выполняя в нем всю работу по хозяйству. С возрастом хозяйственные обязанности женщины сокращались, видимо, поэтому *элечек* пожилых женщин более массивный как показатель семейного статуса женщины, при котором она сама уже не выполняла тяжелые хозяйственные работы, а руководила невестками.

Элечек всегда наматывался из белой хлопчатобумажной ткани, под тюрбан надевалась шлемовидная шапочка с полосой (ложным накосником), спускавшейся на спину, также сшитая из белой материи. Поверх нее укладывался небольшой кусок ткани, который закрывал шею и сшивался под подбородком. Состоятельные женщины украшали головной убор серебряными украшениями (*күмүш-кыргак*) или вышитой полосой, но обычно женщины в повседневной жизни носили тюрбан без украшений. Пожилые женщины часто набрасывали на *элечек* платок, а вдовы верхнюю часть головного убора слегка заваливали на левую сторону или делали тюрбан с низким верхом. Таким образом, головной убор становился своего рода визитной карточкой женщины, рассказывающей окружающим о родовой принадлежности ее мужа, ее социальном и семейном статусе, уровне материального достатка семьи.

Конструктивной особенностью *элечека*, характерного для северных районов Киргизии, является наличие подбородочной по-

вязки. В южных вариантах этого типа головного убора (*каляк*) она отсутствует.

Обратимся к фотоиллюстративным материалам первой трети XX в. Фотографии раскрывают перед нами специфику быта того времени. Традиционный кочевой образ жизни преобладает среди северных кыргызов сельских районов, влияние городской культуры и производственной деятельности ощущается слабо, основным жилищем остается юрта, а следовательно, и в костюме все еще сохраняются предметы, характерные именно для кочевого быта, удобные и практичные в повседневной носке. В нашем случае — тюрбаны *элечек* кыргызских женщин типичной формы, характерной для северных районов Киргизии, с подбородочной повязкой (МАЭ РАН № 3993-39; 3793-109; 3661-10). Кроме того, можно видеть тюрбаны с хвостовой частью, характерные для женщин среднего и старшего возраста (МАЭ РАН № 3661-34). В основном на фотографиях зафиксированы женщины возрастной группы 30–45 лет, их тюрбаны имеют ровные выступы, подбородочную повязку, украшения типа *күмүш-кыргак* отсутствуют (МАЭ РАН № 3793-79).

Однако, судя по фотографиям к концу 20-х годов XX в. *элечек* у северных кыргызов вытесняется из повседневной жизни платком гладкой и пестрой расцветки (МАЭ РАН № 3661-28), часто фабричного российского производства. Тюрбан становится обрядовым и праздничным головным убором женщин среднего и преклонного возраста (МАЭ РАН № 3661-25). Опять же отталкиваясь от фотографий, можно выделить два типа повязывания платка — под подбородком и сзади на шее (МАЭ РАН № 3793-50; 3661-3; 3661-20; 3661-28; 3793-105; 3661-19).

Через несколько десятилетий *элечек* как тип головного убора, по крайней мере в Прииссыкулье, практически выйдет из употребления, праздничным головным убором станет шелковый фабричный платок или белая вязаная шаль с бахромой [Махова 1958: 182]. Вязание на спицах и крючком, как и вышивку крестом, кыргызские женщины переймут у русских переселенцев.

Вернемся в XXI в. Современные кыргызские женщины, жительницы Иссык-Кульской области, надевают *элечек* только на праздники, скажем на Навруз, когда ношение национального ко-

стюма женщинами среднего и пожилого возраста считается крайне желательным. Во время обрядов жизненного цикла женщины редко надевают *элек*. Из повседневной жизни, по словам информанток, этот тип традиционного головного убора полностью исчез в 60-х годах XX в. Даже женщины преклонного возраста предпочитают *элек*у традиционное повязывание головного платка белого цвета, когда концы перекрещиваются под подбородком, закрывая шею и отчасти грудь.

Интересно, что все информанты утверждают, что традиционный женский костюм (*элек*, распахнутая юбка *бельдемчи*, отрезное по лифу платье, мягкие сапожки с галошами) дольше всего сохранялся как повседневный в культуре населения Таласской области. Связывают они это с тем, что «район Таласа удаленный, обособленный, там всегда обычай держали хорошо, еще 30 лет назад можно было встретить старушку в *элек*е, а *бельдемчи* и сейчас носят» (ПМА).

В основном опрошенные нами женщины не могут точно определить и описать региональные различия в накручивании *элек*ов, но большинство могут отличить северный вариант (с подбородочной повязкой) от южного *каляка*.

Женщины путаются в традиционных названиях элементов костюма, общим названием для вышитой верхней одежды, сшитой в национальном стиле, в настоящее время является широко употребляемый термин «сайма чапан» / «сайма чепкен». Так могут назвать и жилетку, как длинную, так и короткую, и халат, и безрукавку.

Многие женщины носят покупные *элек*и, несоответствующие по конструкции традиционным. Основу таких головных уборов составляет картонный каркас, обтянутый белой тканью. Именно такие головные уборы часто встречаются в сценических костюмах женщин, выступающих на всевозможных фестивалях, концертах, официальных праздничных мероприятиях.

Другой вариант существования традиции — ношение женщинами *элек*ов, накрученных по правилам XIX — середины XX в., включая региональные различия конструкции. Женщины, которые славятся таким умением, уважаемы в поселке, к ним обращаются за помощью в накручивании традиционного *элека*, а неко-

трые просят научить и их этим навыкам. Таким образом, передача знаний о традиции накручивания и ношения *элчака* передается из поколения в поколение традиционным способом, но имеет ограниченный локус существования.

Интерес к традиционному костюму в кыргызском обществе поддержан общественными организациями. Одна из них — центр «Кийиз дүйнө», основной офис которого находится в Бишкеке, а музей традиционного костюма — в селе Кызыл-Туу (Тонский район). Проект существует при поддержке фонда Кристенсена. Кроме возрождения и сохранения знаний по традиционному кыргызскому войлочному ремеслу, с 2013 г. центр активно занимается исследованиями традиционного кыргызского костюма. Основными источниками информации для сотрудников центра являются научные публикации историков и этнографов и, что было нам особенно интересно, сведения, полученные от женщин старшего поколения. В 2015 г. центр занялся реконструкцией и созданием коллекции мужских, женских и детских костюмов. Кроме этого, проект рассчитан на проведение мастер-классов для всех желающих. Занятия проводят как сотрудники центра, так и сами носители традиции — женщины старшего поколения, помнящие специфику накручивания *элчака*, покрой традиционной одежды и особенности ее ношения. В рамках проекта были проведены два фестиваля в селе Кызыл-Туу Тонского района. А в 2015 г. впервые был открыт этнографический лагерь «Кыргыз айылы», на джайлоо (летние пастбища) села Темир-Канат, того же Тонского района. Участники в течение всего сезона носили традиционные костюмы, постигали знания традиционного кыргызского быта, обучались ремеслам, правилам ухода за скотом и приготовления традиционной пищи.

Сотрудницы центра обладают всеми навыками по шитью традиционного костюма, они шьют не только отрезные по лифу кыргызские платья, но и платья старого туникообразного кроя с длинными рукавами, умеют сами накручивать разные региональные типы *элчаков*.

Перед нами попытка восстановления эстетической, символической и практической функций традиционного костюма, конечно не в повседневной жизни, а в рамках этнографических инсце-

нировок. Если большинство информанток, даже те, кто носит по праздникам традиционный *элечек*, утверждают, что носить в повседневной жизни этот головной убор неудобно из-за его солидного веса, что противоречит известной нам традиционной практике ношения этого типа головного убора, то сотрудники центра «Кий-из дүйнө», наоборот, пропагандируют эту практику, правда, сами носят традиционный костюм только по праздникам, во время этнографических фестивалей и во время функционирования этнографического лагеря (около месяца), условия жизни в котором максимально приближены к кочевой жизни начала XX в. И в этом случае воспроизведение традиций происходит не ради интереса зрителей, а ради самих участников, цель которых — познание норм и правил кочевой жизни.

Другой вопрос, что послужило источником информации о «традиционной кыргызской культуре» для устроителей этнографического лагеря. Но это тема другого исследования. Отмечу только, что, судя по данным, полученным от информантов, основную роль в этой этнографической инсценировке играли представители старшего поколения, носители традиции.

Функционирование такого рода центров не является продиктованной сверху инициативой, не контролируется властными структурами, а скорее происходит из своего рода творческого позыва, рожденного внутри локального сообщества — одного поселка (села), который еще в советское время славился своими мастерами, носителями традиционных форм культуры. Можем ли мы рассматривать эту инициативу в рамках повседневных практик, повседневного взаимодействия людей? Пожалуй, да. Именно мастерицы, обычные жительницы поселка, выступили инициаторами создания музея, проведения занятий для всех желающих, интересующихся традиционной кыргызской культурой. И таких желающих оказалось немало, как в городе, так и в сельской местности. Несомненно, что свою роль сыграл и общественный статус мастериц — знатоков и носителей традиционного знания. Таких женщин уважают и почитают в кыргызском обществе, а дар некоторых особенно одаренных мастериц приравнивают к силе, передающейся потомкам от *арбаков* (духов предков). Такие люди, знающие традиции предков, становятся своего рода посредника-

ми в передаче знания между поколениями. Эта социальная роль во многом определяет уровень общественного престижа человека, его место в иерархии знатоков истории и традиции.

Не нужно забывать, что передача традиций происходит и на уровне семьи, именно этот механизм передачи традиционных знаний остается на сегодняшний день основным в сохранении норм этикета, представлений о внутрисемейных статусах и, естественно, о правилах и нормах в поведении женщин, особенно замужних. По тому, как одевается женщина, ведет себя в общении со старшими, судят не только о ее воспитании, но и о семье ее мужа.

В этой системе сохранения и передачи информации свое место занимают и музеи. Музей, особенно поселкового типа, становится хранилищем традиции, визуальным символом памяти, который демонстрируется не только кыргызам, но и туристам, представителям других культур. Естественно, что функции демонстрации будут различными, как и функции предметов, изготавливаемых мастерицами. Так, *элекек*, изготовленный для кыргызской женщины, станет одним из элементов праздничного костюма, *элекек*, приобретенный туристом или этнографом, займет место в музее или частной коллекции сувениров и выпадет из культурного контекста.

Подведем некоторые итоги. В современном кыргызском обществе ношение традиционного костюма имеет ограниченное каким-либо событием время, в повседневной жизни современные кыргызские женщины носят, в лучшем случае, элементы традиционного костюма — жилетки, камзолы, декорированные ручной вышивкой, а женщины старшего возраста в холодное время года носят и мягкие сапожки с галошами. Наиболее устойчивой традицией остается обязательное покрытие головы замужних женщин платком.

Невольно задаешься вопросом, почему *элекек* в современной культуре сохранился только в праздничном костюме и не сохранился в обрядовом? Большинство информантов, отвечая на этот вопрос, ссылались на тяжесть головного убора и неудобство постоянного ношения. Вполне вероятно, что это произошло достаточно давно, при переходе на оседлый образ жизни, и современные информанты, даже пожилого возраста, уже не могут прояснить

ситуацию. Нельзя исключать, что традиционный *элечек* актуален именно в праздничном контексте как маркер социального статуса женщины и менее важен в обрядовом контексте.

До настоящего времени основным препятствием для отказа замужних женщин от ношения элементов традиционного костюма, в том числе *элечека*, является мнение окружающих, особенно мужчин и женщин старшего возраста, которые рассматривают эту практику как подтверждение приверженности традициям предков, а следовательно, как показатель хорошего и достойного воспитания.

Таким образом, на сегодняшний день есть несколько вариантов воспроизведения традиций кыргызской культуры, включая практику ношения традиционного костюма. В этой схеме основная роль отводится воспроизведению традиции со стороны локальных сообществ, именно в рамках таких сообществ существует, пусть и в редуцированном виде, проверенная веками модель передачи знаний о традициях.

Библиография

Махова Е.И. Материальная культура // Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, новая серия. Т. XXXVII. М.: АН СССР, 1958. С. 138–207.

Список сокращений

ПМА — Полевые материалы автора. Этнографические экспедиции в Иссык-Кульскую область Киргизии, 2012, 2013, 2016 гг.