

*В.А. Дмитриев*

### **ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОЕ ПОВЕДЕНИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ**

*Рассматриваются проблемы соотношения принципов хронотопа, присущего менталитету традиционного общества и его культуры, и региональных особенностей природно-культурной среды. Анализируются особенности топологического пространства и континуального времени традиционной культуры народов Северного Кавказа, приемы и преобразования их в мерные, а также характеристики пространственно-временного поведения в зависимости от структуры хронотопа культуры и половозрастного распределения ролей в обществе.*

Экзистенциальный интерес к проблемам пространства и времени выражается в нескольких формах. Помимо общефилософского подхода и ряда других, постепенно приближающих познание от естественно-научного знания к разновидностям гуманитарного знания, имеются и конкретно-антропологические исследования, обращенные к поведенческой повседневной практике, существующей относительно собственного восприятия пространства и времени, принятого в локальных традиционно устойчивых группах людей. Возрастающая актуальность конкретно-антропологических исследований пространства и времени легко доказывается на нескольких примерах из недавней истории отечественной науки.

Одним из них является эволюция, произошедшая с понятием хронотопа. Первоначально термин «хронотоп» был предложен физиологом А.А. Ухтомским для определения границ существования организма или функционирования вида. На следующем этапе его благодаря М.М. Бахтину сделали частью понятийного аппарата гуманитарного знания, что произошло при рассмотрении проблемы освоения в средневековой литературной мысли реального исторического пространства и времени (Бахтин 1975: 234–275; Иванов 1973; Никитина 2004: 221–234).

Само понятие было востребовано не для характеристик реальных пространства и времени, а для подчеркивания слитности их литературных значений. Особо примечательна трактовка самого М.М. Бахтина, считавшего, что термин «хронотоп» был перенесен в литературоведение «почти как метафора понятия математического естествознания» и что «хронотоп есть определенная форма ощущения времени и определенное отношение его к пространственному миру» (Гогтишвили 1992: 181–132). Для последующей жизни термина, закрепившегося преимущественно в литературоведении, важно, что его выход за пределы этой дисциплины состоялся в области изучения мифопоэтических текстов, «сказочных» пространства и времени, и в области исторических исследований, подчеркивавших в архаических и традиционных обществах синкретизм бытия и ментальности. К числу наиболее фундаментальных работ этого направления принадлежат исследования и публикации А.Я. Гуревича, очертившие отношение к пространству и времени в культуре раннесредневековой Северной Европы, существовавшее в мифологизированной практике повседневной жизни крестьянской земледельческой общины (Гуревич 1969: 107–108; 1971: 159–198; 1984: 43–166).

К проблематике пространства и времени обществ, связанных с традиционной культурой, стала обращаться российская этнология, о чем свидетельствует проблематика IV и V Конгрессов этнографов и антропологов России. Одновременно на грани XX–XXI вв. появились работы, описывающие конкретные особенности пространства и времени в народной культуре, были проведены соответствующие теме коллоквиумы. Устойчиво существует интерес в науке к изучению различных вариантов народного календаря, что тесно связано с изучением проблемы восприятия времени в контексте существования бытовой среды.

Отношение в народной культуре к фундаментальным свойствам мира, в котором существовало общество, создавшее культуру, все больше привлекает внимание ученых, и таким образом создается потребность как в обмене фактическими данными, так и в осмыслении зависимости восприятия пространства и времени в конкретной культурной среде от самой среды.

Эта зависимость имеет региональный характер, являясь поведенческой реакцией на перцепцию свойств среды, выработанную в условиях специфического хозяйственно-культурного ее освоения, а также зависимость от представлений, входящих систему Картины Мира. Уже имея научные концепции хронотопа, соответствующие базовым хозяйственно-культурным типам, целесообразно рассмотреть их локальные разновидности, и напротив, имея описания этнических ментальных систем мировосприятия, обратиться к характеристикам хронотопа культурно-исторических общностей. Изучение единства деятельности и традиции в отношении пространства и времени можно назвать пространственно-временным поведением, а и его изучение в данных рамках можно обозначить как региональный подход. Не рассматриваются ни так называемые естественные или перцептуальные пространство и время, а только концептуальные, т. е. созданные в традиционной культуре доминаты восприятия пространства и времени и поведения в пространстве и времени.

Общими (универсальными) принципами хронотопа традиционной культуры являются не только разделение пространства на природное (неосвоенное) и культурное, но и совмещение этой дихотомии с другой — «чужое — свое», время же представляется в связи с собственной деятельностью. Повторяемость видов подобной деятельности, обусловленная цикличностью природных явлений, создает впечатление о цикличности времени традиционной культуры. При этом адаптация к условиям среды дает возможность физического конструирования «своего» пространства, время же культуры в силу природы физического времени доступно только ментальному конструированию. Понятие «хронотоп» не обязательно используется для утверждения взаимозависимости пространства и времени, тем более что эта взаимозависимость имеет не культурный, а физический характер, а существует для напоминания о том, что не физические свойства мира управляют поведением, а их метафора, по крайней мере в архаическом и традиционном обществах.

Региональные особенности хронотопа определяются физической средой и социальными факторами ее окультуривания. Региональными факторами, выделенными в синтезе природных и социальных качеств и влиявшими на построение хронотопа, были компоненты хозяйства и бытового уклада. Для народов Северного Кавказа к их числу относятся являвшиеся базовыми деятельностью на смене ландшафтных зон гор, предгорий и равнин (отгонно-пастбищное овцеводство) и зоне с избыточной изменчивостью рельефа (горное земледелие, альпийское скотоводство), необходимость вынесения производящей (продуктивной) деятельности за пределы основной среды обитания, что вызвано, в первую очередь, малоземельем в горах, бывших областью культурогенеза и этногенеза народов Северного Кавказа в 1–2 тыс. н. э. К факторам первого порядка можно отнести также сохранение принципов большесемейной (патронимической) организации, способной существовать в широком пространственном измерении, и наличие сильных диахронных связей в общинных системах. Факторами второго порядка являлись глубокое разделение половозрастных ролей с привязкой женских функций к домашнему пространству, где доминировали главы семейств, а деятельности молодых мужчин — к внешнему (относительно основного жилища семьи) пространству с выходом за пределы «своего» пространства. С этим была связана своеобразная, свойственная горцам и имевшая сезонный характер промысловая деятельность, существовавшая в двух формах — отходничестве и набегах.

Ландшафтными характеристиками были следующие: сочетание признаков равнинного, предгорного и горного ландшафтов, сформированный горным пейзажем горно-долинный рельеф с большой высотной разницей между близко находящимися участками местности. Досыгаемость местных предметов определялась не линейным расстоянием до них, а тем временем, которое тратилось на дорогу при движениях вверх и вниз, вперед и обратно. Горный рельеф был сложен и многообразен, что, с одной стороны, создавало большое число визиров на местности, а с другой, мешало сложению линии границы. Визирь использовались не для пространственного ориентирования, а для засечек движения небесных светил, что позволяло определять

время суток или года. Рельеф в горах не давал четких визуальных границ, не было здесь и восприятия линии горизонта. Реальную физическую границу в горах могли составлять продольные и поперечные горные хребты.

Другой особенностью горного ландшафта являлось то, что вследствие малоземелья хозяйственные угодья редко находились рядом с селением или жилищем, не только в скотоводстве, но и в земледелии используемые земли находились вдали от жилья. Все сельскохозяйственные угодья в горах формировались в процессе их освоения. Земледельцам каждый год весной в лесистых районах предгорий приходилось вырубать кустарник, а в высокогорных районах убирать камни. Получалось так, что ежегодно земля заново отвоевывалась у дикой природы. Угодья в горах и зачастую на равнине не имели ни геометрических форм, ни четких очертаний. Граница неосвоенного и окультуренного пространства обнаруживалась как результат человеческой деятельности, но не как геометрическая линия. Следствием этого было отсутствие представления и о мерах площади, и о самом измеряемом двумерном пространстве (Труды... 1908: 82). Мерилом пахотного надела являлись либо затраты труда на обработку земли, либо объемы высеваемого зерна, либо объемы получаемого урожая. Покосные земли оценивались по объемам срезанной травы. В свое время российских чиновников и переселенцев удивляли и отсутствие представления о мерах площади, и нечеткость разделения освоенных и диких земель, как и замена измерения веса сыпучих продуктов и жидкостей сопоставлением соответствующих объемов (Государственный архив Краснодарского края). Отметим, что русские переселенцы конца XIX в. на Западном Кавказе, привыкшие к наличию особо проведенных границ земельных наделов, были не в состоянии признать участки, засеянные просом среди лесов Черноморья, обработанными землями (Хатисов, Ротиньянц 2005: 116–117).

Ландшафтные и социальные условия превращали пространство жизнедеятельности в такое, которое было определено А. Леруа-Гураном как домашнее, приспособленное для себя, оно воспринималось не столько как объективно существующее, сколько как то, в котором находится и действует человек. Универсальное для многих разновидностей традиционной метрологии преобразование расстояния во время на Северном Кавказе было единственным для оценки пространства вне селитьбы, большие расстояния измерялись в днях путешествия всадника или арбы, площадь пашни — в днях пахания или, что особо интересно, в так называемых перестрелах, дистанциях полета стрелы или броска камня (Аутлев, Алибердов 1968: 92–108).

Более существенно то, что представление о пространстве физическом совпадало с представлением о хозяйственном пространстве общины, семейной или территориальной. Для всего Северо-Восточного Кавказа типичным являлось постоянство границ сельской общины — *джамагата*, которое не смогли нарушить земельные реформы ни царской, ни советской эпох. Эти границы редко маркировались, но четко осознавались соседними *джамагатами*. *Джамагату* соответствовало пространственное образование, в котором существовало несколько родственных объединений. Во всей горной

части Северного Кавказа за такими участками пространства закрепилось обозначение ущелья. Термин *ущелье* в смысле комплекса, состоящего из горных склонов и реки, присутствует во многих кавказских языках, употребляясь для обозначения базовой единицы населенного пространства (Робакидзе 1968: 87–88).

В структуру *ущелья* входили село, пашенные, сенокосные, пастбищные угодья и леса, а также вспомогательные жилищные комплексы при местах для осенне-весеннего и летнего выпаса скота. Помимо хозяйственного значения «ущелье» было сосредоточением представлений о родной земле, что отразилось в организации его обороны, размещении в нем общественных святынь, отношении ко всему, что находится вне «ущелья», как к внешнему миру (Робакидзе 1968: 97–98). Элементарной единицей пространства можно признать «ущелье», в котором находилось одно село. Такой единицей у ингушей, например, было объединение «Лоам-ам — *гора*», фонд угодий, сосредоточенный в одном месте и принадлежащий одной общине. В идеале *гора* принадлежала родственному коллективу, селения *горы* были моногенными, главный семейный дом был центром концептуального пространства *горы*.

Как физическое пространство *гора*, и тем более *ущелье*, не являлись целостным полем из-за характера рельефа, целостность достигалась проекцией социальных связей на физическое пространство. В пределах *горы* каждый из участков пространства находил соответствие в элементах семейно-родственной структуры от малой семьи до патронимии (Христианович 1928). *Гора* и *ущелье* были главными формами культурного и социального пространства в горах от Балкарии до Дагестана, их существование продолжалось до массового переселения на равнинные земли, т. е. до конца XVIII – конца XIX вв., в пережиточной форме намного позднее. Естественным аналогом горного «ущелья» на равнине были освоенные общинные угодья, принадлежавшие одной или нескольким крестьянским общинам. В феодальную эпоху территория маркировалась по имени семейной группы князя или дворянина, который владел землей и повелевал ее жителями. Вся среда обитания структурировалась по факту вхождения поселения крестьянина или дворянина низшего уровня в пространство усадьбы феодала, и если оно в него входило, то по степени территориальной близости непосредственно к жилищу властителя. Вокруг усадьбы феодала беспорядочно группировались усадьбы подвластных ему семей. Его усадьба, обнесенная забором, была и общественным центром селения и пространства (Зевакин 1957: 185; Студенецкая 1954: 157).

В XIX в. в связи с рядом социальных процессов стали меняться формы концептуального пространства. Переселение с гор на равнину имело результатом образование крупных поселков, разделенных на патронимические кварталы, родственные фамилии были разделены на части, находившиеся в разных селениях, в результате чего общинные и семейные связи в еще меньшей степени зависели от физических границ, чем ранее. В результате возникло сосуществование двух разновидностей концептуального пространства: общинного и множественного семейного. При всей эпохальности

изменений, затронувших собственно социальные отношения и социальное пространство, сохранялись основные принципы концептуального пространства традиционной культуры народов Северного Кавказа, имеющие корни в устойчивых структурах ментальности.

Особенностям горского пространствообразования и пространственного поведения уделяется особое внимание по ряду причин. Исторически большая часть населения Северного Кавказа проживала до вхождения края в состав России именно в горах. Исключение составляли жители равнины кабардинцы, элита которых была как раз особо задействована в набеговой деятельности. Известно, что поведение горцев считалось более значимым, практически повсеместно в пространственных оппозициях использовался приоритет верха над низом, населения высокогорных селений над ниже расположенными, жителей верхних кварталов в селении над жителями нижних (Бгажноков 1983: 24–26; Чеснов 1994: 36), в чеченском обществе сильными тайпами считались те, которые при переселении на равнину сохраняли родовые участки в горах (Лаудаев 1872: 12,14, 20–21; Далгат 1893: 55).

Престижность горского образа жизни связана с отношением к горам как к сакральным объектам, горные вершины были местами почитания. Представление о сакральной горе живет и в формах современного мифологизированного сознания, например, в воззрении о расположении в центре Вселенной Мировой Горы, которая ассоциируется с Кавказом. Так, один из современных стихийных натурфилософов Кавказа Х.-А. Нухаев предлагает связывать происхождение и место пребывания чеченцев с Мировой Горой, считая, что здесь разворачивались события Всемирного потопа, вследствие чего самоназвание чеченцев — *нохч* — восходит к имени коранического персонажа Нуха (библейского Ноя). Мировая Гора имеет все признаки главного сакрального места: ее основание, которое во много раз больше видимой части горы, уходит глубоко под землю. Сама гора состоит из 9 слоев, и от этой структуры, якобы, произошло название религии — Ислам (по-чеченски Ис — девять, Лам — гора) (Нухаев 2003: 252–254).

Исходя из отмеченного, можно высказать предположение о взаимозаменяемости социальных и физических границ, при том, что социальные границы часто были важнее физических, однако это свойство культурного концептуального пространства, признаваемое универсальным (Бикбов 2002: 64), не может быть таким признано для данного региона.

Имеются примеры, когда социальные границы проводились только по физическим, как в случае с границами адыгских обществ *псухо* в лесистых горах Западного Кавказа, вписанных в границы мелких речных долин. В Балкарии (безенгиевцы, чегемцы, хуламцы и т. д.), в Северной Осетии (дигорцы, алагирцы и т. д.) крупные социальные единицы субэтнического уровня были привязаны к долинам крупных по местным масштабам рек, притоков Терека и Малки. Повсеместно в большом ущелье размещалась большая иерархизованная социальная группа-сообщество, в маленьком — небольшой коллектив, связанный кровнородственными узами.

В сознании не отрицалось, а напротив, утверждалось наличие границ



в горах, иначе бы не сложилось в концептуальном пространстве чеченцев мнения о том, равнина, или, по местному определению, оформившемуся даже в языке русских Северного Кавказа, *плоскость*, есть *место без границ* (Багаев 1968: 58, 68).

Но и в горах пространство более имело признаки места, чем ограниченного участка пространства, и *ущелье*, и *гора* имели значение пространства внутреннего, освоенного, заполненного качеством своего. Физическая граница в результате являлась случайным фактором по отношению к границе концептуальной, той, где качество присвоения пространства сменялось на противоположное. Основной характеристикой концептуального пространства было наличие у него свойства места, во вторую очередь имело значение наличие или отсутствие границ и, очевидно, самое минимальное значение имело присутствие правильных границ и геометрических форм пространства. Можно предположить, что если в исследованиях по антропологии ощущения пространства продолжались бы поиски групп населения, подверженных либо прямоугольной, либо круговой зрительной иллюзии, то горцев пришлось отнести к третьей особой группе, амбивалентной к внешней правильности формы места.

Место, в котором существуют границы, социальные или физические, накладывает больше ограничений на пространственное поведение, чем место без границ. Последнее выражение может означать не только отсутствие видимых рубежей, но и отсутствие ограничений поведенческих, что делало для горцев *горы* и *ущелья пространством...., а плоскость — пространством набега*.

Пространство как Место в культуре наделяется содержанием, у него присутствуют смысл и структура. Имеется много примеров семиотики пространства. Повсеместно данные топонимики Северного Кавказа свидетельствуют о преобладании маркировки местных участков и предметов, ставших ориентирами, по именам людей, по имевшимся событиям. Одним из примеров может служить тот факт, что по данным топонимики местные ориентиры и участки в горах чаще назывались по именам людей, но не по разграничительным функциям.

Широко наблюдалась проекция социальной структуры общества на его физическое пространство. В чеченском обществе земля в горах считалась родовой, неотчуждаемой и обозначалась по названию тайпа, а к равнинной части применялось обозначение места, что достигалось использованием суффикса *-хой*, что вполне соответствует представлению о ядре пространства и присоединенной территории в рамках общего понимания пространства как места (Лаудаев 1872: 214–221). В обществах эгалитарного плана, как чеченское в первой половине XIX в., пространство маркировалось по крестьянским патронимиям, в строго иерархизированных, как у кабардинцев и других «аристократических» социумах, по родам феодалов. В Северной Осетии можно было заметить оба варианта. Данные кабардинской социальной истории свидетельствуют о своеобразном применении пространственных характеристик в социально-экономической дифференциации общества.

Так, у кабардинцев в дореформенный период существовала категория зависимых крестьян *лагунапыт*, дословно — *принадлежавшие к помещению женатых сыновей* (по классификации Хан-Гирея «внутренние крестьяне»), иначе говоря, крестьяне, чей дом включен в пространство дома феодала. У западных адыгов существовал термин с тем же значением *дехефстейт*. Также у кабардинцев зависимые крестьяне, но с большей степенью свободы и жившие вне усадьбы феодала, назывались *легу (ог)* — *имевший двор* (по Хан-Гирею «внешние крестьяне») (Гарданов 1967: 220). В социальной структуре осетин была единица *фарсаглаг* — буквально *живущий сбоку*, с подчеркнутой общественной функцией сопровождения феодалов в их походах (Леонтович 1883: 251).

Концептуальное пространство традиционной культуры народов Северного Кавказа имело в первую очередь признаки места, а затем по имеющимся условиям места с границами или без. В традиционной культуре, как отмечается, принцип проекции социальных связей на физическое пространство региона приводит к установке «место имеет такие же права, как человек» (Гуревич 1984: 88), что является, в частности, естественным способом устранения из концептуального пространства фактора излишне изменчивого рельефа, а в целом, дает право определить такое пространство как обладающее неопределенностью, расплывчатостью свойств.

Одним из важных признаков структуры пространства культуры является деление его на публичное и непубличное (родовое). Некоторый элемент публичности возникал в факте отчуждения земли в пользу семейного коллектива от природного фонда при заимочной форме землепользования в горах. На равнине публичность присутствовала в действиях при периодических переделах земли. Элемент публичности возникал там, где человек мог продемонстрировать свои личностные качества, т. е. в местах массовых собраний и проведения народных праздников, в том числе на свадьбах. Возможности публичного поведения были ограничены половозрастным статусом, их не имели женщины, а для девушек разрешалось присутствие на танцах. Особые права имели уважаемые старцы, народные певцы-сказители. Молодые мужчины могли отличиться в конных состязаниях. По-настоящему окрасить пространство качествами личности возможно было только в ситуации набега, кратковременного героического пребывания не в своем, а в чужом кратковременно освоенном пространстве (Ботяков 2004: 83–104). Набег мог быть воспроизведен и в мирной, но схожей ситуации, например, при организации вспашки на равнинных землях у кабардинцев, осетин, чеченцев, когда поведение пахарей являлось калькой действий воинского отряда, находящегося в походе на чужой земле, или в действиях бригады косарей, как и во всех так называемых кошевых товариществах.

Распространенность в традиционном социуме народов Северного Кавказа набегов на ближних и дальних соседей и перенесение технологии набега на отношения социально разнящихся сословий внутри общества позволяют выделить способ образования пространства при набеговой деятельности — временное целенаправленное освоение пространства посредством



передвижения вооруженного мужчины из центра (своего пространства) во внешний мир. В данном случае наиболее четко, в неприкрытом виде выступают признанные в физике пространства его качества. Одно из них — выявление функций пространства посредством движения в нем. В адыгской аристократической среде набег обозначался словом *зекIуе*, что в равной степени применялось и к вооруженному нападению на ближних и дальних соседей, и к путешествию ради новых знакомств и открытия неизведанных земель. Готовность преодолеть пространство отразилась в правиле поведения адыгского дворянина: «рыцарь не спрашивает, куда его зовут» (Мирзоев 2002: 95, 100), что может иметь и другую трактовку: актер в пространстве не видит структуры до начала действия. То же самое видно по данным чеченской культуры: в пространстве набега «волки и молодцы рыщут для разных приключений» (Услар 1868: 9–10). Время набегов занимало почти половину года. Набеги проходили в определенные периоды времени, адыгские аристократы и чеченские крестьяне отправлялись на подвиги в весеннее (с появлением молодой травы) и в осеннее (после уборки урожая).

Для традиционной культуры свойственно представление о жилище как *Imago mundi* — образе Вселенной (Вейнберг 1968: 61). Но при этом в правилах поведения адыгской знати, бывшей в прошлом референтной группой для всего населения, считалось предосудительным находиться в своем жилище более трех дней, до начала XIX в. кабардинские селения переносились с одного на другое место через 9–20 лет, т. е. один раз в поколение. Нормой общественного и семейного поведения народов Северного Кавказа являлось то, что мужская молодежь дома редко была представлена в полном составе, в теплое время года никто из них не ночевал под кровлей своего жилища (Кобычев 1982: 18–20). Универсальное выражение: «Человек не столько проводит жизнь в доме, сколько возвращается домой извне» (Цивьян 1978: 75–76) имеет особое значение в культуре народов Северного Кавказа.

В селениях для мужчин были такие помещения временного использования, как дома молодежи на востоке края и гостевые-кунацкие на западе. Для пастухов существовали дома при кошах, охотники строили убежища, оборудовали навесы под скалами, пещеры и гроты, строительными материалами были дерево и камень. На Западном Кавказе охотники сооружали из дерева долговременные балаганы, еще одной местной формой временного, но стационарного жилища были помещения при пасаках. В Адыгее строились шалаши на дальних кукурузниках. В восточных местностях прослеживается традиция временных жилищ (кутаны) при пашнях на высокогорье, получившая особое развитие в Дагестане, где часть их постепенно переросла в более многонаселенные села, чем основные поселения. Вокруг селения разворачивалась основная жизнь общества и семей, в него входящих. Здесь царило время семейного коллектива. Сезонное жилище пастуха, пахаря, воина, пасака жили во времени, диктовавшемся промыслом. Пахарь отдыхал вместе с быками в перерывах во вспашке. Табунщик днем отдыхал около 11 часов дня, его ночное время зависело от поведения коней, останавливавшихся в сумерки на полтора – два часа, в полночь на час, перед рассветом

менее чем на час, когда табуны просыпался, сторожа садились на коней и двигались вместе с табуном, чтобы в ночной тишине не потерять его из виду (Пожидаев 1925: 49–50) Зафиксированный ритм дня косаря демонстрирует следующие узловые точки: рассвет (время начала работы — около 4 часов утра), перерывы на отдых и прием пищи в 7, 11, 14 (полдень), 17 часов и завершение работы в 19–20 часов (Усольцев 1980: 82). По данным осетинской этнографии землепашец, работая от рассвета до заката, делал также четыре остановки, одна из которых обязательно была в полдень. Отрезки времени, отводимые на работу, состояли примерно из 3–4 часов, что близко к временному отрезку «мезыл», принятому у осетин для обозначения отрезков пути между остановками для отдыха (Калоев 1980: 70). Очевидно, этот отрезок времени отвечал эмпирически установленному ритму соотношения работоспособности и отдыха у человека и домашних животных. В концептуальном пространстве общины его структура находилась в конгруэнтных отношениях со структурой родственных связей. Наблюдается трехчастное разделение хозяйственного пространства:

а) подворное, выделенное из общинного по праву освоения (пахотные наделы),

б) общинное делимое (сенокосы и выпасы),

в) общинное неделимое (пастбища и леса).

Трехчастной структуре освоенного пространства соответствовала трехчастная структура семейно-родственной организации, которая по обобщенной модели состояла из родственников, объединенных связями:

а) до 3–4 поколений,

б) до 6–7 поколений,

в) до 9–12 поколений.

Для первой группы было характерно единство вокруг жилища, распространявшееся в ряде случаев на вторую группу; второй и третьей были свойственны принципы окказиональной родственной взаимопомощи. Обращение к расчетам силы семейных связей в поколениях показывает, что родственные объединения наделяются свойствами хронотопа. Так, понятие поколения распространяется и во времени (число потомков) и в пространстве (территория расселения родственников) (Алборов 1979: 72–73). Принятое в качестве социально-хронометрической единицы число предков в 4 поколения является базовой единицей оперативной памяти, присущей социальной организации традиционного общества (Иванов 1974: 39–66). По данным чеченской этнографии продолжительность существования родственного хронотопа оценивалась в 14 поколений. Половину этого срока родственники — предки считались территориально близкими живым, вторую половину — находящимися уже в пространстве мертвых. Братья и сестры четвертой степени родства назывались «делящими середину», пятой — «безымянными», шестой — «близкими», седьмой — «причастными». Родственные связи не прекращались до 7–8 колена, но нормой считалось помнить родство до 12 колена (Мамакаев 1973: 26, 30–31). Оперирование средней продолжительностью существования «рода» в семь поколений при

объединении живых и умерших является типичным для архаических и традиционных культур (Ковельман 1992: 18).

Трехчастная структура землепользования легко может быть развернута в радиально-векторную модель концептуального пространства жизнедеятельности семейно-родственного коллектива. Его можно описать вектором, сущности которого определяется развитием оппозиций «ближний» — «дальний» и «свой» — «чужой», а центр находится в заочажной (почетной) части неразделенного большесемейного помещения. Так выглядит архаический вариант пространственной организации, тогда как с середины XIX в. в семейном помещении происходит выделение помещений без очага для женатых сыновей, отдельной кухни. Значение центра сохраняется за помещением родителей, где срединный очаг был заменен пристенным камином. В неразделенном жилище та его часть, которая находится между очагом и входом, имеет свойства пространства, переходного от внутреннего к внешнему. Очаг неразделенного жилища делил внутреннее пространство дома на две почти равные половины, за очагом часть принадлежала старшей семейной паре, и особо старику — главе семейства. Передняя половина отводилась младшим домочадцам. Заочажная зона собственно является минимальной элементарной единицей пространства, ее величина близка к 6 кв. метрам. Ее проксемический смысл — топос главы семейного коллектива, метрологический — зона, описанная модулем, равным длине размаха рук, гарантирующим отсутствие нежелательных контактов.

Затем по мере удаления от центра за стенами жилища находится зона усадьбы. Усадьба — это зона функционирования семьи и ее размещения в жилом пространстве, но уже за пределами собственно дома. Если земли было достаточно, то усадебная зона развивалась в горизонтальном плане, а ее границы обозначались оградой достаточной величины, чтобы обеспечить интимность жизни семьи. В горах при остром недостатке земли усадьба вся концентрировалась в стенах дома, могущего быть и аналогом поселения, как, например, жилая или боевая башня. В башне нижний этаж предназначался для содержания скота, здесь же размещались и женщины, центральное помещение было мужским, а молодых мужчин размещали в верхнем этаже (Щеблыкин 1928: 277). Верхний этаж башни был аналогом мужского дома в селении, находившегося на окраине аула или за его пределами (Карпов 1996: 53–55, 63–74). Как и во всем древнем и средневековом мире, дом «живет как бы на границе открытого и закрытого пространства» (Кнабе 1993: 120).

Пространство жилища, распространенное до размеров усадьбы или сжатое до зоны главы семьи, представляет собой ядро, стационарное зерно всего концептуального пространства. В это ядро необходимо было поместить локус гостевого пространства, место для размещения чужого внутри своего пространства. У народов Центрального и Восточного Кавказа гостей принимали в доме, у адыгов создавалась дополнительная усадьба рядом с основной. Очага гостевое помещение не имело. Гостевая комната могла быть в доме и у адыгов (что является такой же современной нормой, как и размещение гостя в доме сына, находящегося на родительской усадьбе), гостевая

половина занимала в доме внешнее положение по отношению к хозяйской. В чеченском доме гостевая комната размещалась и размещается после хозяйской комнаты.

Вокруг усадебного ядра распространяется не имеющее внешней очерченности пространство, где происходит перемещение человека и формируется зона хозяйственных угодий: пахотных наделов, покосов, пастбищ, лесов. Все используемые угодья имеют иррегулярные очертания. Данный тип образования пространства культуры обладает признаками динамического освоения внешнего пространства и находит аналогии в кочевническом быту (Жуковская 1986: 126–28). Центричность пространства существовала в оппозициях «ближний» — «дальний», «свой» — «чужой», «старший» — «младший».

Предметно-чувственное отношение к участку, которым владела семья, определяло его центральную роль в системе космических представлений горцев Кавказа, как и людей раннего средневековья Европы; Вселенная для них — система концентрических сфер (Гуревич 1984: 60, 83). Вектор, исходящий из центра семейного пространства, градуирован по степени ослабления качества «собственного» пространства по движению от центра и по степени его усиления в обратном направлении. Последнее свойство отмечено в адатах в виде назначения штрафов за кражу, совершенную в пространстве, принадлежавшем семье. Штраф скачкообразно нарастает в зависимости от того, где совершена кража: в зоне хозяйственных угодий, на усадьбе, внутри жилища, вблизи от очага.

Центрическая организация характерна для концептуального пространства, организованного непосредственно деятельностью человека в пространстве, и уже затем проекцией общественных связей. Описанная модель является радиально-векторной и удовлетворяет случаю моногенной родственной общины, в которой имеется только один центр, находящийся в жилище. Расположенный в доме очаг или центральный столб являлись местами семейного культа, а по своему положению находились близко к геометрическому центру жилища. Центричность жилища, одновременно как центра освоенного пространства и имеющего собственный центр в виде очага, имеет оценку концентрации архаичности, святости и патриархальности (Бесолов 1999: 176–177).

Даже самая тесная община, если она не размещалась в таком феноменальном жилище, как горская башня, селилась в нескольких домах. Данное обстоятельство, как и наличие на территории общины нескольких мест отправления культов (священные камни, деревья, горные вершины, специальные культовые сооружения, могилы предков), делали пространство общины полицентричным. В этом пространстве находились и особые места, которым по традиции приписывались особые свойства. К их числу относились русла рек, морские мысы, дороги, специально перекрестки дорог. Перекрестку придавалось значение места, где присутствовали проявления хронотопа другой метрики по сравнению с миром существования, например, здесь предполагалось прорицание будущего. Можно предположить, что и речные мысы особо выделялись в горной местности по присутствию качеств скрещения линий и усиления свойств, присутствующих в слиянии водных потоков.

Культовые места делились на мужские и женские. Сама специфика женских и мужских ролей в обществе диктовала наличие таких мест в пространстве общины, к которым тяготели мужчины (площадка в центре селитьбы или возвышенность рядом с селением) или женщины (водный источник). Поскольку селение, как правило, располагалось выше водного источника, то оппозиция «мужской» — «женский» отражалась в оппозиции «верхний» — «нижний». Но так как сфера деятельности женщины была ограничена домашним хозяйством, а этикет предписывал мужчинам находиться «в походе», то эта оппозиция развертывалась в варианте «внешний» — «внутренний». Мужское сопоставлялось с правой стороной, женское — с левой. Противопоставление «правый» — «левый» совпадало с оппозицией «старший» — «младший».

Концептуальное пространство традиционной культуры имеет структуру и протяженность, варьируя в свойствах места между топологическим и мерным разновидностями пространства. Провести между ними различие сложно, очевидно, между ними следует разместить такое пространство, которое создается использованием антропометрических характеристик как структурного модуля (варианты роста человека, размаха рук), что присутствовало, например, в построении традиционного жилища. Использование размерных модулей, хотя и антропометрического происхождения (пядь, локоть и соответствующие им шаблоны), было выявлено только относительно башенных построек в горах, что является одной из причин признания башен архитектурными конструкциями.

Мерное пространство состоит из зон пространства, заключенного в вещах, измеряемого двумерного пространства — земельных участков и пространства перемещений объекта. Но и топологическое пространство присутствовало в тех же областях; оно существовало в одежде, жилище, землепользовании. Своеобразным способом взаимодействия топологических и размерных характеристик является применение объемных свойств для измерения веса. В сфере мер жидкостей и сыпучих продуктов бытовало несколько категорий емкостей: антропометрические (пригоршня), мерки малого объема (наперсток, газырь), мерки среднего объема с объемо-весом в 3–3,2 кг, мерки большого объема с объемо-весом 4, 6, 8, 12, 16, 24 кг, мешки большого объема.

Топологическое и мерное пространство имеет соответствие в континуальном и мерном времени. Континуальность времени представляет собой самую интересную черту хронометрии культуры народов Северного Кавказа. Наличие континуального времени не является особенностью только культуры народов Северного Кавказа, известно оно, например, у русских: части дня *вьть*, *уповод* у вятских русских, и другие примеры (Трушкина 2001: 149). Часть континуальных отрезков является такими в чистом виде, часть соединена с периодами размерного времени.

Первым отрезком континуального времени является продолжительность не более 15 минут. Перерыв в работе менее данного временного не считается значимым, но во время вечернего отдыха четверть часа — это время, за которое нужно успеть рассказать назидательную историю.

Следующий отрезок характеризует продолжительность трапезы и не имеет четкой выраженности, он может варьировать от получаса (время еды в рабочую страду) до нескольких часов, как праздничный или ритуальный пир. Существует общекавказское представление о том, что время пира не входит в зачет продолжительности жизни.

В организации суточного времени особое внимание уделяется утреннему и вечернему периодам и их внутреннему членению. Утро трактуется как время от пробуждения, которое должно происходить до рассвета, и до полудня. Вечер начинается в неопределенное время в заключение светового дня и заканчивается отходом ко сну, его смысл — охват времени до и после заката. Оба периода включают в себя максимально возможное число подразделений, что особо характерно для утра. Самое дробное членение суточного времени было записано у вайнахов. По сведениям З. Мадаевой, на утро приходилось 9 отрезков, на день — 3, на вечер — 2, на ночь — 5 (Мадаева 1980: 78–86). Данная особенность, а также приурочивание начала вечернего периода к 17 часам по современной хронометрии, очевидно, характерны для культуры всех горских народов Кавказа, а возможно, и шире — для крестьянского быта в целом. Континуальными отрезками времени являются день и ночь, особенно день, если вспомнить осетинскую поговорку «Пусть длится наша жизнь и наше счастье так же, как продолжается день» (Чибириков 1976: 56).

Дневное время делилось также по трапезам. За основу ритма приема пищи принимается время трапезы мужчин, так как женщины обычно ели после мужчин. В обычное время ели три раза: утром на рассвете, в полдень и вечером, последняя трапеза была наиболее обильной. В рабочую страду мужчины питались 5 раз, получая пищу через отрезок времени, близкий к 3–4 часам. Широко распространено было правило с утра до полудня проделывать действия, связанные с представлением об увеличении чего-либо, а с полудня до вечера — с уменьшением.

К континуальным отрезкам времени мы склонны относить также ассоциации в несколько дней, от 3 до 9, трактующиеся обычно как неделя, а также такие большие ассоциации в 40 (летний и зимний *чилле*) и 53 дня, которые уже никак не удастся свести к календарному мерному времени.

Неделя-седмица представляет собой законченное универсальное образование мирового календаря; в таком виде она присутствует и в культуре народов Северного Кавказа, демонстрируя признаки мерной системной единицы хронометрии. Однако ряд особенностей, отмеченных именно в отношении к неделе — седмице на Северном Кавказе, позволяют предположить, что изначально она была одним из вариантов континуального времени, ассоциации в несколько дней. Во-первых, существовали и другие ассоциации, понимаемые как неделя. Девятидневная неделя у вайнахов описана в этнографической литературе, она выступает настоящей системной единицей солнечного года, так как в году было сорок девятидневных недель. Следы девятидневной недели можно обнаружить в адыгской культуре, если признать предположение об использовании ореховых флажков как календар-



ных текстов. На таких флажках чаще всего присутствуют группы по девять единиц (Дмитриев 2004: 35–48). Во-вторых, структура значения дней недели такова, что показывает седмицу как сочетание дней мужской и женской производственной и сакральной активности, начальных и конечных дней, рабочих и нерабочих дней. Основная структура в результате приобрела следующий вид: понедельник — день приостановки социальной активности, вторник, пятница — дни деятельности с чередованием мужской и женской трудовой и сакральной активности, пятница, воскресенье — праздничные дни (Дмитриев 2007: 46–51).

Большим отрезком континуального времени, порожденным производственной практикой, является хозяйственный год. Его особенность у народов Северного Кавказа состоит в весенне-осенней продолжительности, условно от дней весеннего равноденствия, к которым приурочиваются начальные даты годового цикла земледельца и скотовода, и до наступления поздней осени. В горах в конце ноября закрывались перевалы и горные дороги, жители замыкались в селениях и домах, прекращались передвижения во внешнем пространстве, вследствие чего умерялась мужская активность, общественная жизнь ограничивалась кругом семейного пространства. По данным календаря осетин и вайнахских народов период от поздней осени до начала хозяйственного года был заполнен ритуальной деятельностью (Чибириков 1976: 50–107). По данным осетинской этнографии, важнейшее значение придавалось ритуалам начала домашней и общественной социальной деятельности. У вайнахов пик зимнего времени отводился верховному божеству природы Гальерды, «ведавшего» погодой и временем (Алборов 1979: 72–73). Этот период в годовом цикле можно сопоставить со значением понедельника в недельном цикле.

Последним отрезком континуального времени является продолжительность жизни человека.

Континуальное время трансформируется в мерное благодаря существованию календаря, с одной стороны, реагирующего на естественные физические циклы времени, а с другой стороны, являющегося мнемонической системой, содержащей указания на даты, т. е. определенные точки природных циклов, к которым привязаны соответствующие нормативы массовидного поведения, как профанного, так и ритуального (Лиль 1994: 70). Для получения таких дат народами Северного Кавказа использовалось визирование годовых точек положения солнца над местными ориентирами и визирование движения солнца в дневное время суток, а луны и звезд — в ночное. Упомянуты у вайнахов ориентиры визирования солнца в дни равноденствия: например, гора Дохкоу в с. Бейни. Наличие визиров в виде столбов, поставленных на вершинах гор, отмечается в Дагестане (чви/чой в Балхаре), в Тушетии (миллиона) (Кантария 1990: 105–107). Отсчет времени по смене дня и ночи или по изменению фаз луны происходил еще проще.

Незамкнутый хозяйственный год является континуальным временем, а календарный год из 12 месяцев или сорока девятидневных недель представляет собой цикл мерного времени. Мерное время года оформлялось счетом

месяцев, принятых от христианского или мусульманского календаря. За календарным годом следовал цикл в 12 лет, имевший заимствованный характер. Распространение 12-летнего животного цикла на Северном Кавказе является одним из эпизодов взаимодействия местной культуры с культурой кочевников евразийских степей (Опрышко 1967: 204).

Самым значимым способом преобразования топологического пространства в мерное и континуального времени в мерное являлся счет отрезков пространства и времени. При структурировании времени отчасти такой процесс имел естественный характер: периодичность в 28 дней и 12 месяцев имеет астрономическую природу. Однако часто встречаются периоды в 3, 7, 9, 40 дней, их присутствие зачастую не помогает, а мешает счету времени. В тех структурах социального пространства, игравших роль в организации концептуального пространства культуры, встречаются свои числовые ассоциации. Отмечено использование чисел у вайнахов — 7, 9, 12; у осетин — 7, 12; карачаевцев и балкарцев — 3, 4, 6; кабардинцев — 4 и 6; адыгов-бесленевцев — 4, 5, 6, 11, 24; адыгов-бжедухов — 3, 5 (4+1); адыгов-темиргоевцев — 3, 4, 9, 12; адыгов-абадзехов — 5, 3, 8 (5+3 или 6+2); адыгов-шапсугов и натухаевцев — 2, 3, 5, 6, 7, 9, 11, 22. Числа 3, 4, 7 в менталитете осетин были связаны со свойствами Вселенной: тройка была числом мира живых, четверка — мира мертвых. В таком виде они были задействованы в пропорциях средневековой архитектуры. Наряду с числом 7 использовалось в счетных практиках и число 9.

Использование числовой символики объясняется тем, что для мира традиционной культуры число являлось не предметом счета, а проявлением царящей в мире гармонии, магическим средством (Фролов 1985: 140–174).

Пространство и время в традиционной культуре народов Северного Кавказа имеют все признаки хронотопа традиционной культуры, видоизмененные в соответствии с ландшафтными условиями, спецификой хозяйственной деятельности и культуры жизнеобеспечения и своеобразными ментальными установками. Сложившиеся концептуальные пространство и время формировали основные поведенческие установки, которые способны переживать условия, их породившие.

## **Литература**

Алборов Б.М. Ингушское «гальерди» и осетинское «аларди»: К вопросу об осетинско-ингушских культурных взаимоотношениях // Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979.

Аутлев П.У., Алибердов Т.Д. О народной метрологии адыгов // Учен. зап. Адигейского НИИ. Т. VIII. Майкоп, 1968.

Багаев М.Х. Население плоскостной Чечено-Ингушетии накануне окончательного переселения вайнахов с гор на плоскость // Археолого-этнографический сборник. Вып. 2. Грозный, 1968.

Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Бахтин В.В. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.

- Бесолов В.Б. Древнейшее центрическое жилище Балкан, Кавказа и Памира как свидетель этнической истории и культуры // III Конгресс этнографов и антропологов России. 8–11 июня 1999: Тез. докл. М., 1999.
- Бикбов А. Социальное пространство как физическое: Иллюзии и уловки // Отечественные записки. 2002. № 6 (7).
- Ботьяков Ю.М. Абреки на Кавказе: Социокультурный аспект явления. СПб., 2004.
- Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1968.
- Гарданов В.К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967.
- Гоготишвили Л.А. Варианты и инварианты М.М. Бахтина // Вопросы философии. 1992. № 1.
- Государственный архив Краснодарского края. Ф. 687. Оп. 1. Д. 97. С. 3.
- Гуревич А.Я. Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. 1969. № 3.
- Гуревич А.Я. Представления о времени в средневековой Европе // История и психология. М., 1971.
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Вып. 3. Кн. II. Владикавказ, 1893.
- Дмитриев В.А. Неделя как континуальное время в культуре народов Северного Кавказа // Вестник молодых ученых 3'06. Культурология и искусствоведение 1'06. СПб., 2007.
- Дмитриев В.А. Бытовые представления как источник восстановления архаических приемов счета времени (На примере адыгских календарных жезлов из ореха) // Динамика этнической культуры народов России. СПб., 2004.
- Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986.
- Зевакин Е.С. Общественное устройство Адыгеи в XVIII – начале XIX в. // Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957.
- Иванов В.В. Категория времени в искусстве и культуре XX века // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.
- Иванов Вяч. Вс. Значение идей М.М. Бахтина для современной семиотики // Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып. 308. Тарту, 1973.
- Калоев Б.А. Моздокские осетины: хозяйство и хозяйственный быт // Труды Института этнографии им. Н.А. Миклухо-Маклая. Т. 108. М., 1980.
- Кантария М.В. Вселенная в представлениях вайнахов и осетин // Советская этнография. 1990. № 2.
- Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. СПб., 1996.
- Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира. М., 1993.
- Кобычев В.П. Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX – XX вв. М., 1982. С. 18–20.
- Ковельман А. Время и пространство в переходный период // Пространство и время в архаических культурах: Матер. коллоквиума, проведенного в г. Звенигороде Центром цивилизационных исследований Института Африки 29–31 октября 1991 г. М., 1992.
- Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Т. VI. Тифлис, 1872.
- Леонтович Ф.Е. Адагы кавказских горцев. Вып. 2. Одесса, 1883.

- Лиль Э. Народный календарь как мнемоническая система // Традиционная этническая культура и народные знания: Матер. междуна. конф. М., 1994.
- Мадаева З.А. Народный календарь чеченцев и ингушей // Советская этнография. 1980. № 3.
- Мамакаев М.А. Чеченский тайп в период его разложения. Грозный, 1973.
- Мирзоев А.С. Наездничество как традиционный адыгский общественный институт // Этнографическое обозрение. 2002. № 1.
- Никитина И.П. Хронотоп М. Бахтина как тип художественного пространства литературного произведения // Философские исследования. 2004. № 1.
- Нухаев Хож-Ахмед. О девятиконечной звезде и национальной горе // Адат: традиции и современность. М.; Тбилиси, 2003.
- Опрышко О.Л. Старые календарные системы кабардинцев и балкарцев // Учен. зап. Кавказо-Балкарского НИИ. 1967. Т. 24. С. 204.
- Пожидаев В.П. Хозяйственный быт Кабарды // Труды естественно-историко-экономического обследования Кабарды. Т. III. Вып. 3. Воронеж, 1925.
- Робакидзе А.И. Жилища и поселения горных ингушей // Очерки этнографии горной Ингушетии: Кавказский этнографический сборник. Вып. 2. Тбилиси, 1968.
- Студенецкая Е.Н. Быт и культура кабардинского народа (XVIII–XIX вв): Историко-этнографический очерк // Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1954.
- Труды комиссии по исследованию современного положения в землепользовании в нагонной полосе Терской области. Владикавказ, 1908.
- Трушкина И.Ю. Время в традиционных представлениях русских Волго-Вятского региона // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик, 2001. С. 149.
- Услар П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 1. Тифлис, 1868.
- Усольцев В.В. Преемственность традиционных трудовых навыков у балкарцев // Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980.
- Фролов Б.А. От первобытных форм рациональных знаний к науке Древнего мира // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985.
- Хан-Гирей. Записки о Черкессии. Нальчик, 1978.
- Хатисов И.С., Ротиньянц А.Д. Обзор местности северо-восточного берега Черного моря // Старые черкесские сады: Ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников 1864–1914: В 2-х т. Т. 1. М., 2005.
- Христианович В.П. Горная Ингушетия. Ростов н/Д, 1928.
- Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира // Труды по знаковым системам. 1978. Вып. 10.
- Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // Этнографическое обозрение. 1994. № 5.
- Чибириков Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
- Щеблякин И.П. Искусство ингушей в памятниках материальной культуры // Изв. Ингушского НИИ краеведения. Вып. 1. Владикавказ, 1928. С. 277.