

ДЕТСТВО
В ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ
СРЕДНЕЙ АЗИИ,
КАЗАХСТАНА И КАВКАЗА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА)

Д Е Т С Т В О
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ,
КАЗАХСТАНА И КАВКАЗА



Санкт-Петербург
1998

Р. Р. Рахимов

ДЕТИ: ПУТЬ ПРОСВЕТЛЕНИЯ

(К проблеме традиционной этнопедагогики таджиков)

Проблема воспитания детей на таджикском материале длительное время не привлекала внимания этнографов; она рассматривалась в основном в контексте традиционно-бытовой культуры этноса. При таком подходе процессы роста и формирования социально-одобряемого типа личности оставались вне поля зрения исследователей. Этносоциологическая программа изучения детства, предложенная И.С.Коном¹ и нашедшая отклик в среде исследователей,² создает теоретическую и методологическую базу для изучения этнографии детства как самостоятельного предмета. Для интересующихся уже имеется ряд работ, ориентированных на эту программу.³ Работы И.С.Кона нацеливают на необходимость комплексного изучения жизни и быта детей представителями смежных наук — этнографами, фольклористами, социологами, педагогами.⁴ Настоящая статья не является исчерпывающим ответом на все вопросы анкеты И.С.Кона; эта работа должна быть продолжена.

Подавляющее большинство ранних историко-этнографических исследований по народам Средней (Центральной) Азии специально или в связи с системой семьи описывает родильную обрядность и обрядность первых этапов жизненного цикла.⁵ Несмотря на свою несомненную научную

ценность, эти работы не рассматривают процессов и способов социализации детей.

Роль народных традиций в формировании культуры поведения детей у жителей г. Самарканда привлекла внимание М.Ш.Ширбаева.⁶ Педагогическая культура туркменского народа — народные традиции нравственного, умственного, физического, трудового воспитания детей, а также педагогическое значение детского фольклора, игр и другие аспекты многовекового опыта туркмен освещены в работах К.Перлиева⁷ и Б.Гельдыева.⁸ Наиболее хорошо исследованы такие моменты этнографии детства и юношества, как пережитки возрастных классов⁹ и возрастнo-специфические обряды перехода.¹⁰ Интерес представляют работы, посвященные устно-поэтическому творчеству детей.¹¹ В особую группу следует выделить работы, в которых рассматриваются детские игры и развлечения.¹² Рассмотрены некоторые вопросы, относящиеся к этнографии детства, на таджикском материале, а также на материале семейно-бытовой культуры Республики Афганистан¹³ и Ирана.¹⁴

Конечно, достигнутое не исчерпывает проблем освещения процессов социализации и ее институтов, тем не менее накопленный материал весьма ценен для продолжения систематических и целенаправленных исследований.

В данной статье прослеживаются некоторые вопросы, связанные с ролью семьи в воспитании детей и подростков у таджиков. Интерес к семье, к ее воспитательной роли обусловлен тем, что семья — эта первичная ячейка общества оказывает основное влияние на восприимчивое сознание, в особенности в раннем детстве, на формирование личностных качеств с момента появления младенца на свет и до его «выхода в люди». И.С.Кон отмечает, что практически нет ни одного социального или психологического аспекта поведения детей, который не зависел бы от их семейных условий в прошлом или в настоящем; эта зависимость сохраняется и тогда, когда дети уже имеют навыки самостоятельной активности и не нуждаются в непосредственной помощи родителей.¹⁵ В условиях Средней Азии эта зависимость во многом

сохраняется даже тогда, когда дети уже обзавелись собственной семьей и живут отдельно от родителей.

Следует сказать, что современная сельская семья у таджиков, по-видимому, в большинстве случаев представляет собой тип неразделенного образования, в котором живут вместе два-три, возможно, и более поколений с женатыми сыновьями и их детьми брачного возраста; ее возглавляет старший по мужской линии. Он является выразителем религиозной идеологии, носителем набора моральных принципов, знатоком и, соответственно, руководителем обрядовой сферы жизни. Этот тип семьи, во многом потерявший ныне свою былую патриархальность, тяготеет к таким характеристикам, как патрилинейность, патрилокальность; она сохраняет также признаки эндогамии. Каждая ее ячейка имеет свое особое помещение для жилья при отцовском доме, хотя очень часто ячейки ведут общее с родителями (в первом поколении) хозяйство и питаются вместе, как говорится, из общего котла. Другая форма семьи — нуклеарная (малая) состоит из супружеской пары с детьми брачного возраста.

Таким образом, если нуклеарная семья — это триединый мир отцовства, материнства и детства, то ее максимальный вариант — неразделенная включает в себя, кроме того, дедов и бабок; возможны также здравствующие прадеды или прабабки. Разные ячейки этого типа семьи в силу совместного проживания в родительском доме (*хаули*) интенсивно контактируют и находятся в постоянном взаимодействии, в частности в процессе воспитания детей и влияния в той или иной мере на формирование ребенка.

Конкретизируя наш предмет, следует оговорить, что в статье предпринимается попытка показать, в какой мере традиционная роль семьи в процессах воспитания детей сохраняет свою устойчивость в меняющихся условиях сегодняшнего таджикского общества. Наше внимание сосредоточено преимущественно на народных способах и методах общения с маленькими детьми и на постепенном их приобщении к социальным и культурным ценностям, к усвоению подрастающим поколением опыта, выработанного веками культур-

ных традиций народа. Этот момент прослеживается на материале, относящемся к области обрядности (обряд обрезания), а также многообразных нормативных этических принципов, наиболее устойчивых социально-психологических особенностей этноса. Указанные этико-психологические принципы являются частью сферы традиционной этнопедагогики иранских народов. Как эталон высокой нравственности они сохраняют свою устойчивость и в наши дни. Следует особо оговорить, что рассматриваемые морально-этические нормы и принципы нравственности (*адаб/одоб*) в значительной степени определяли и продолжают определять черты этнопедагогической культуры не только ираноязычных народов, в том числе таджиков, но и многих тюркоязычных народов среднеазиатско-казахстанского региона, что обусловлено общностью их исторических судеб и традициями многовековых этнокультурных контактов.

Полевой этнографический материал, собранный автором, отражает семейно-бытовую культуру сельских таджиков, в основном северных районов Республики Таджикистан, представляющих собой древнюю полосу таджикской оседлости. Конечно же, это не результат стационарной работы в поле. Предлагаемые вниманию специалистов материалы зафиксированы нами в ходе наблюдений или опроса местного населения в процессе сбора полевого этнографического материала по другим областям этнографии таджиков. В статье широко используются также данные научной литературы как общетеоретической, так и по этнографии народов Средней Азии. Привлекаются также доступные автору памятники средневековой письменности ираноязычных народов.

Предметом нашего интереса являются дети с момента их рождения и до 12 лет. Данные традиционно-бытовой культуры, относящиеся к особенностям половозрастной дифференциации в традиционном таджикском обществе, изложены автором отдельно.¹⁶ Здесь следует заметить, что по представлениям стариков о возрастной периодизации жизненного цикла 9 лет для девочек и 12 лет для мальчиков являются границами переходного возраста и, соответственно, началом

биологического созревания (*балогам*). Завершением этого периода считается 15 лет для девочек и 18 лет для мальчиков.

Традиционные формы и методы воспитания ребенка в целом, под воздействием перестройки жизни и быта таджиков, последовавшей в советский период, претерпели изменения. Современная таджикская семья имеет в своем распоряжении определенный арсенал воспитательных средств, сориентированный на использование многообразных новых возможностей. Значительную помощь в этом процессе оказывают литература, телевидение и его мультипликационные передачи, радио с его программой «Хоби шири хурдтаракон» («Спокойной ночи, малыши»). Все это, конечно, активно воздействует на процессы воспитания детей и влияет на их характер, на формирование новой структуры личности. Все новое, что уже утвердилось или по мере возможности продолжает входить в мир таджикских детей (доступные продукты детского питания, современный тип одежды, ассортимент игрушек магазинов или отделов «Детский мир»,¹⁷ детская коляска¹⁸ и многое другое), значительно ослабляет значимость некоторых традиционных форм воспитания подрастающего поколения. Сошлюсь на один пример. Сегодня, когда плачет или капризничает малютка, родители и другие старшие члены семьи, желая успокоить его, не задумываясь над причиной, вызвавшей этот плач или каприз, дают ему в рот неизвестную в прошлом соску, часто прикрепленную булавкой к груди ребенка (там, где его деды и бабки носили всевозможные амулеты, обереги от воздействия воображаемого «дурного глаза» и других злых сил), и ребенок умолкает.¹⁹

Вместе с тем в процессе воспитания детей, в том числе общения с ними, ощутима еще и роль целого ряда традиционных форм этнопедагогики. Перейдем к их рассмотрению.

Ребенок приходит в мир определенных представлений, установившихся методов и способов ухода за ним, которые существуют в семье. Это, а также эмоции, вызванные рождением ребенка в родительской семье, сразу же ставят его

в центр семейной жизни и в равной степени оказывают влияние на стиль и методы воспитания.

По поверию таджиков, детей дает Бог (Худо). Он посылает средства на его содержание до того, как тот приходит на свет. Бог печется о нем еще тогда, когда он находится в утробе матери. Все в настоящей и будущей жизни маленького человека предопределено и происходит по воле Худо. В прошлом подобный «фатализм» отражался на характере социализации, так как в ряде случаев считалось, что воспитание не сделает человека иным, чем это угодно Худо.

Истоки подобных представлений следует, по-видимому, искать в древней авестийской традиции. Их отголоски живут в народе и поныне. Они говорят о том, что в ребенке проецируются свойства тех или иных астральных тел, что его зачатие и формирование в период беременности происходит под влиянием соответствующих планет. Они же — «и Солнце, и Луна, и Звезды» — сопровождают его в жизни (см. с.168).

Астролог, писатель, врач и педагог XI в. Унсуралмаали (Унсур ал-Маали) Кей-Кавус в своей книге «Кабус-наме» писал: «Что же касается гороскопа рождений, то я так слышал от своего учителя, что дата рождения людей не та, когда он действительно отделяется от матери, основной гороскоп — зачатие... вот этот-то гороскоп и есть основной. Добро и зло все связано с ним... С человеком случается то, что было в гороскопе зачатия».²⁰

Из указанной посылки следует, что рождение и жизненный путь человека предопределены, и, следовательно, влияние родителей и других взрослых не может изменить того, что запрограммировано в его гороскопе. Родительское воспитание нужно лишь для того, чтобы преподать детям необходимые уроки на пути эволюции. Другими словами, задача окружающих, занимающихся воспитанием, — протянуть руку помощи при выборе добра и зла.²¹ Из этого исходит и заповедь зороастризма: «Человек обязан следить не только за собственным нравственным и физическим здоровьем, но и за здоровьем своих собратьев, помогать им продвигаться по пути эволюции».²²

Всемирно известный Хафиз придерживается убеждения, что «человек приходит в мир с печатью порчи» (*Ҳар ке āмад ба ҷаҳан нақше харāбӣ дарад*). Задача педагогики состоит, следовательно, в том, чтобы устранить эту порчу путем воспитания. Близок к этой доктрине выдающийся персоязычный писатель и поэт XV в. Зайн ад-Дин Махмуд Васифи. Он приводит весьма характерный рассказ о том, что между турком султаном Махмудом Газневи, ревниво относившимся к любому проявлению общеиранского патриотизма, и его визирем Ахмадом ибн Хасаном Майманди длительное время шли споры: от природы ли способности и дарования человека или же они зависят от воспитания. Однажды султан и визирь выехали на охоту. Увлеченные давним и жарким спором о пользе воспитания, они оторвались от дружины и оказались у подножья горы. Махмуд Газневидский увидел, что высоко на вершине горы какой-то безумец, взобравшийся на большое дерево, подпиливает сук, на котором сидит. Султан Махмуд, заметив это, сказал Хасану Майманди: «Оставь свое упорство и скажи по совести, какая польза от воспитания для этого человека?». Хасан Майманди, глядя на безумца, крикнул: «Эй, не подпиливай сук, слезай с дерева!». Тот подчинился призыву визиря. Хасан Майманди спросил его: «Как зовут?» — «Абд ал-Васе Джубали, — последовал ответ. — Горец, таскаю на спине в город дрова, продаю и этим добываю себе средства на жизнь».

Прибыла свита. Дровосека посадили на лошадь, и визирь увез его с собой в ставку. Он рассказал состоявшим у него на службе поэтам и ученым о предмете спора, который вот уже столько времени не затихает между ним и Махмудом Газневидским, и поручил им дело воспитания дровосека. «Если, — сказал визирь ученым и поэтам, — с вашей помощью правда окажется на моей стороне, вы разбогатеете от моих щедрот и даров. Вот мой вам совет: все, что вы будете говорить между собой в его присутствии, должно быть ритмичным и размеренным».

Как видно из дальнейшего рассказа средневекового автора, дровосек Абд ал-Васе в конце концов вырос в выдающегося

мастера художественного слова. Это его поэтические строки, написанные на стене бани, куда направлялся султан Махмуд Газневи, предупредили последнего о готовившемся против него заговоре и спасли правителя от гибели. В прошлом дровосек, Абд ал-Васе стал, как видно из рассказа Васифи, сочинителем панегириков султану Махмуду. Его перу принадлежат прекрасные стихи, посвященные восхвалению газневидского государя. Он получил высочайшую оценку корифея поэзии на фарси Абдурахмана Джами.²³

Очевидно, что приведенный рассказ Васифи отражает два взгляда на проблему воспитания — «негативный» (все от Природы), выразившийся в точке зрения султана Махмуда, и «позитивный» (все от Воспитания), воплотившийся в позиции представителя персидской аристократии Хасана Майманди.

Педагогические воззрения классиков литературы на фарси должны быть предметом специального рассмотрения. Здесь же следует отметить, что в наше время в среде таджиков происходит ослабление бытовавшего представления о «фатализме» в сфере воспитания. В этой области утверждаются идеи и воззрения, которые пополняются установками современной жизни. Об этом свидетельствует, в частности, возрастающая тяга семьи к направленному образованию, рассматриваемому как условие обеспечения необходимого экономического и социального благополучия. Тем не менее часто, когда люди в жизни испытывают те или иные трудности или сталкиваются с проблемами, окружающее население объясняет это тем, что случившееся — результат неотвратимости предопределения. Изначальная предопределенность, как думают люди, скрытой печатью отражается на лбу (*чакка/пешона*) человека. Там якобы расписан весь его жизненный путь от начала до конца. Человек не в состоянии ни продлить, ни сократить этот отрезок пути. На этой табуле — весь результат его жизни от удач до неудач, от нищеты до богатства, от падений до взлета и т.д.

Укоренившимся остается взгляд, что дети являют собой воплощение непорочности; они олицетворяют собой умерших

предков.²⁴ О новорожденном говорят как о комке глины (*гил/лой*). Подобно тому, как гончар из куска глины формирует и шлифует свои горшки, так и родители из первоначального комка создают форму, необходимую обществу, и наполняют ее социально одобряемым содержанием. Как видно, такая трактовка воспитания значительно расходится с приведенными ранее взглядами, согласно которым влияние человека на ребенка не сделает его иным, чем это угодно Худу.

В родительской семье существует определенный тип отношений к детям. Эмоциональное отношение родителей к ним зависит от пола. Как и раньше, молодая женщина по выходе замуж мечтает родить, в особенности первенцем, мальчика. Предпочтение, которое отдается рождению мальчика, вытекает из традиционного поверия таджиков, связанного с обязанностями человека перед Худу. Эти обязанности состоят, во-первых, в том, чтобы построить дом, во-вторых, вырастить сына и, в-третьих, посадить и вырастить фруктовые деревья. В народе думают, что сын — это гарантия продолжения рода. Когда в семье рождается мальчик, появляется надежда, что он вырастет и ему в дом приведут жену; его дети продолжат не только род отца, но и традиции семьи. Девочка же, в силу патрилокальности брака, по выходе замуж переезжает в дом мужа. При отсутствии в семье мальчиков это обстоятельство может иметь то нежелательное последствие, что родители на старости лет лишаются ухода. Конечно, в прошлом при отсутствии пенсионного обеспечения и домов для престарелых, которые вообще не характерны для народов Средней Азии, семья гарантировала социальное «страхование» в случае смерти и болезни.

Кроме того, сын — это наследник земли, скота, имущества; с ним связывалась и связывается надежда будущего земледельца. Значит, он потенциальный продолжатель исконной хозяйственной традиции семьи. Мужчина в прошлом мыслился традиционным хранителем семейной чести, опорой семьи, ее властной фигурой и защитником. В условиях функционирования традиции *одат* — обычного права именно мальчик

мог и должен был мстить за кровь отца и брата, за обиду, нанесенную матери или сестре, другим родственникам. На мужчине-добытчике покоилось благополучие семьи. В представлениях таджиков о предпочтительности рождения и наличия мальчиков в семье присутствовали и присутствуют также религиозные мотивы, связанные с похоронным и поминальным циклами, с культом предков и т.п. По обычаю, умерших родителей положено хоронить сыну, ему же полагается раздавать на похоронах милостыню (*хайрот*). В противном случае хайрот считается «незаконной» («запретной») по шариату. Сын должен молиться за умерших родителей, спасая их от преисподней, ему надлежит выполнять также и целый ряд поминальных обрядов, связанных с довольно большими затратами.

Сказанное наводит на мысль: не объясняет ли это одну из возможных причин многоженства, санкционированного Кораном? Но это отдельная тема.

Ребенок рождается беспомощным существом. Психологи установили, что первые дни жизни он еще не обнаруживает потребности в общении с окружающими людьми. Появление взрослого в поле зрения малютки не вызывает у него в этот период никаких изменений в поведении: ни поисковые движения глаз, ни зрительные сосредоточения не обнаруживаются, когда взрослый наклоняется над ним. Только длительный ласковый разговор взрослого и поглаживания приводили в этом возрасте к развитию у ребенка замирания.²⁵

У таджиков существуют известные способы, которыми взрослые стремятся привлечь к себе внимание новорожденного. Следует отметить, что в семье в период ухода за младенцами основными партнерами по общению (коммуникантами) с детьми являются мать, старшие сестры и братья, а также бабушка или повивальная бабка. Отношение матери к своему чаду проникнуто постоянной заботой о нем, большей теплотой, чем у отца. Последний на этом этапе жизни ребенка проявляет известное равнодушие к нему; раньше в первые дни после родов он вообще избегал помещения, в котором находились роженица и младенец. Однако благодаря вовле-

чению женщин в сферу общественной жизни и производства подобное отношение постоянно меняется, чему в значительной степени способствует также массовая школа, ограничивающая участие взрослых детей в процессе ухода за детьми раннего возраста.

Желая привлечь к себе внимание малышки и «спровоцировать» его на общение со взрослыми, последние наклоняются над ним и издают звуки, в артикуляции которых участвуют язык и зубы. Интенсивные прикосновения передней спинки языка к верхним зубам дают подобие цоканья, а в результате частых прикосновений кончика языка к верхним же зубам слышатся звуки «нч-нч-нч». Эти звуки оказывают на ребенка такое воздействие, что в первые 2—3 недели жизни он начинает постепенно реагировать на них. В арсенале коммуникативных средств взрослых есть еще один способ. Мать или другие взрослые члены семьи адресуют ему звуки, произносимые через щель округлых губ, резко вытянутых вперед. Тогда получается нечто похожее на чмоканье. Чуть позже, когда ребенок начинает хныкать, взрослые успокаивают его звуками, в артикуляции которых участвуют язык и губы: язык при интенсивном движении касается верхней губы. При этом мать придает своему лицу понимающее, доброжелательное выражение, улыбается, говоря: *Хаа?* («Ну?», «Ну, что такое происходит?»). Под воздействием многообразных звуков, улыбок и доброжелательного выражения лиц старших ребенок вскоре начинает улыбаться. Улыбка сочетается с фиксированным взглядом, направленным в лицо взрослого. Это, по мнению психологов, значит, что малышка уже начинает выделять в окружающем мире взрослого как особый объект.²⁶

В установлении взаимодействия с ребенком в наши дни особую значимость приобрели разноцветные погремушки, пришедшие на смену традиционным — пестрым стеклянным бусам-амулетам, а в ряде мест — грецким орехам или отдельным вырубкам веток дикорастущего кустарника *табальга* (*табалгу*), нанизывавшимся на нитку и надевавшимся на верхнюю перекладину колыбели.

Да и самой колыбели, ее конструкции в этом процессе принадлежит, по-видимому, не последняя роль. Она легко качается и при этом слегка поскрипывает, что создает дополнительный источник возбуждения реакции в ходе роста, выражаясь языком психологов, ориентировочно-исследовательской активности младенца. В свете сказанного становится понятным, почему традиционная колыбель у таджиков и в наши дни удерживает свои позиции, замедляя проникновение в быт сельчан современных детских кроватей и манежей. Последние утверждаются в городах и других урбанизированных центрах.

Реагируя на воздействие различных раздражителей, ребенок постепенно начинает проявлять себя в разнообразных гримасах и голосовых звуках. Это уже первый шаг к общению, поскольку гримасы и звуки, издаваемые ребенком, наряду с другими экспрессивными проявлениями его поведения взрослыми воспринимаются как сигнал к тому, чтобы к нему пришли и удовлетворили его потребности. Например, плач понимают как сигнал к тому, чтобы мать подошла к ребенку для кормления; вот почему при наблюдении за жизнью и бытом народов Средней Азии складывается впечатление, что кормление ребенка матерью носит стихийный характер. В первые месяцы после рождения мать кормит грудью свое чадо до 10—12 и более раз за сутки.

Когда малышка хнычет или плачет, взрослые адресуют ему сначала звук «а», после чего губы округло сжимают и в таком положении произносят «б-у-вв». Это повторяется несколько раз: «а, б-у-вв». Если особых причин для плача не было, то этих звуков вполне достаточно, чтобы ребенок успокоился и остановил свой взгляд на взрослом партнере по общению.

В установлении коммуникативных связей с ребенком, по крайней мере в период *чилла* — первые сорок дней с момента рождения, инициатива в большей степени принадлежит матери (в этот период контакты ребенка с другими взрослыми, особенно в сельских местностях, не носят регулярного характера). Мать часто улыбается, адресует своему чаду звуки или слова, выражающие радость, нежность, успокоение, готов-

ность к оказанию помощи, изображает вид сожалеющего человека (например, о том, что ребенок был оставлен один; мать как будто приглашает ребенка к разговору и начинает как бы упрекать отсутствующих старших детей за то, что они, такие-сякие, оставили малютку без присмотра и в результате не удовлетворили его потребностей; вот она готова для него все сделать. При этих словах глаза малютки надолго останавливаются на лице матери).

Через различные звуки, слова и всевозможные приговаривания между взрослым и ребенком устанавливается связь, и у последнего появляется более отчетливая улыбка, звуки, движения головой, ручонками, ножками, корпусом. В период чилла (когда роженица и ребенок в значительной степени изолированы) мать — основной носитель живого общения с малышом входит в его жизнь, и ребенок запоминает это чуткое и заботливое существо. Так происходит потому, что в этот период ребенок сам для себя ничего не может сделать; основная его потребность — пища и комфорт. Состояние беспомощности маленького существа, по-видимому, и определяет основные методы и способы ухода за ним. Мать становится главным источником нужных ребенку благ: она единственный «собеседник» и единственный человек, который удовлетворяет потребности малютки в материнском молоке. Отсюда, очевидно, отношение привязанности ребенка к матери, которое он хранит всю жизнь, и его зависимость от нее. Выходит, в традиционном ограничении контактов ребенка с другими взрослыми во время чилла и сведении общения преимущественно с матерью заключены определенные практические цели народной педагогики.

После чилла, с ритуальным снятием ряда запретов, связанных якобы с существованием злых сил, которые могут нанести вред матери и ребенку именно в этот период, происходит расширение круга партнеров; в поле зрения ребенка чаще, чем прежде, появляются другие взрослые — сестры, братья, позже (когда увеличивается двигательная активность) — отец и другие родственники. Вместе с этим происходит изменение в самом характере общения, в степени

его интенсивности. Включение взрослых членов семьи в социализирующие процессы служит фактором активизации сенсорных, языковых, двигательных функций и вообще расширения познавательных способностей ребенка. На этом этапе воздействия у него появляются уже достаточно сложные формы поведения. Наблюдается все возрастающая его заинтересованность при появлении взрослого, что видно по той радости, которую он выражает при виде последнего. Он уже показывает свои способности, умения и чувствительность. Хватая и цепляясь ручонками за погремушки или бусы, надетые на верхнюю перекладину колыбели, что с точки зрения народной педагогики способствует лучшей координацией движений, ребенок под их звуки издает радостные крики, гудит, гукает, вскрикивает, сопровождая все это различными комбинациями гласных и согласных звуков. Взрослые, стремясь поддержать ребенка в его старании заговорить, повторяют вслед за ним эти же «его» звуки. Это забавляет и воодушевляет малыша. Между ним и взрослым устанавливается контакт, основанный на началах взаимопонимания. Важен вывод, к которому приходит ребенок: его понимают. Отсюда его возрастающая тяга к общению со взрослыми, а затем и притязания на участие в диалогах.

Проходит немного времени, и малютка произносит неоднократно повторявшиеся и многократно исправленные взрослыми: *о-ч-а/б-у-в-а* («мама», «мать»); *т-о-то — д-о-до/т-о-та — д-а-да* («папа», «отец»); *а-ко/а-ка* («старший брат»); *а-па/б-у-ч-а* («старшая сестра») и т.д. Услышав, например, слово *оча/бува*, мать, проникнутая нежностью к своему чаду, в награду осыпает младенца жаркими поцелуями и отвечает: *Чони оча/бува! Очеш/буваш мурат!* («Душа матери перед тобой! Твоя мать да помрет за тебя!»). Уже по этому факту видно, что общение с ребенком происходит в обстановке материнской ласки, нежности и тепла. Это создает дружескую и эмоциональную атмосферу. Она позволяет ребенку вскоре идентифицировать себя с другими членами семьи.

Уже с первых шагов жизни происходит усвоение ребенком определенных элементов социально-культурных норм, а

именно азбуки классификации родства, по-видимому, воспринимаемой им как личные имена. «Уроки» номенклатуры родства происходят обычно наглядно. С появлением в поле зрения ребенка родственника той или иной степени взрослые, обращая его внимание на это, например, говорят: *Ана, апеш/бучеш (акош, амакаш, тағош, холаш, аммеш)*, что буквально значит: «Вот твоя старшая сестра (твой старший брат, твой дядя по отцу, твой дядя по матери, твоя тетя по матери, твоя тетя по отцу)»; скажи: *ана/буча* или скажи: *хола, ако, амма* и т.д. Ребенок повторяет соответствующие слова. Наградой ему является то, что данный родственник берет ребенка на руки, ласкает его, целует в щеки и некоторое время носит на руках, забавляя разными гримасами, звуками и щекоткой, вызывающими смех.

Появление у ребенка голосовых реакций, а затем способности произносить (самостоятельно или вслед за взрослыми) отдельные немногосложные слова, формирование у него двигательной активности — способности хватать, ползать на животе,²⁷ на четвереньках,²⁸ сидеть,²⁹ ходить³⁰ и других проявлений демонстрации умения и способности ставят перед взрослыми новые задачи в общении и уходе за ним.

Удовлетворению потребностей ребенка во внимательном отношении и опеке подчинены многообразные способы ношения ребенка взрослыми, сопровождающие общение с ним. В сельском Таджикистане и в наши дни можно заметить, что эти приемы способствуют развитию познавательных способностей ребенка, активизации его хватательных и опорно-двигательных функций (ОДФ). Следует особо подчеркнуть, что традиционные способы ношения ребенка варьируются в зависимости от этапов развития ОДФ.

Как было сказано, в период чилла жизнь ребенка протекает в колыбели (или в постели матери). После чилла его носят горизонтально в запеленутом виде (*лӯлак*, букв. «валик»). Затем наступает период *ғелонак* (букв. «самокатание»), когда ребенок лежит на полу, переворачиваясь то на живот, то на спину. В состоянии *ғелонак* его носят вертикально, на первом этапе придерживая одной рукой за спину (ребенок слегка

прижат грудью к предплечью взрослого); при горизонтальном ношении его сажают на изгибе одной руки (*сардастӣ*), а второй рукой придерживают под мышкой. Когда маленький человек становится «ползучим» (*дилғеджак*), его можно носить способом *сардасти* без поддержки под мышкой. Состоянию ребенка на этапе *чорғоб* («перемещение на четвереньках») и когда он начинает сидеть (*шахинак*) соответствует способ ношения преимущественно на изгибе одной руки. Тогда вторая рука взрослого освобождается для выполнения разных работ. Завершающим этапом развития ОДФ раннего детства, по сообщению горных матчинцев, является *равонак* (букв. «хождение»). В этом случае ребенка можно носить на спине (*пуштора*), обхватив подолом верхней одежды; концы подола узлом завязываются на груди взрослого. Тогда обе руки последнего освобождаются, и он может выполнять более сложные виды работ (доить, косить, полоть и т.д.).

Последовательность участия или включения взрослых в процесс ухода за ребенком проистекает так, что в период чилла и жизни ребенка в состоянии «валик» уход осуществляется преимущественно матерью и бабкой; на стадии *ғелонак* включаются сестры и братья, чья роль в заботе о детях возрастает на последующих этапах его развития. Раньше нерегулярное участие отца в уходе за ребенком начиналось с того момента, когда тот становился «перемещающимся на четвереньках». Роль отца в воспитательской деятельности семьи значительно активизировалась тогда, когда ребенок начинал более или менее твердо ходить и откликаться на адресуемые ему доброжелательные знаки и слова. В наше время объем заботы отцов о детях раннего возраста значительно возрастает. Это, как уже отмечалось, объясняется возросшей активностью участия женщин в общественном производстве и происходящей в результате этого ломкой традиционных норм внутрисемейного полового разделения функций.

В процессе ухода за детьми взрослые стремятся к тому, чтобы непосредственное эмоциональное общение с маленьким человеком наполнялось качественно новым смыслом, стерж-

невным моментом которого являлось бы внушение ребенку того, что разрешено с точки зрения взрослых или, наоборот, запрещено. Если, например, ребенок, глядя на брата отца (*амак*), называет его братом матери (*тафо*) или при общении «путает» сестру отца (*амма*) с сестрой матери (*хола*), это не соответствует традиционному адабу (одобу), значит *айб*, т.е. плохо. Тогда взрослые поправляют его словами: Э, *рум сиё, амак нагу, айб ас, тафо гу!*, что значит: «Э, да станет мое лицо черным,³¹ не говори „дядя (по отцу)“, стыдно, скажи „дядя (по матери)“». Старшие добиваются исправления ребенком своей ошибки. Это уже новый шаг к приобщению маленького к миру взрослых, к элементарному обучению его культуре, основанной на принципах адаба.

В расширении сотрудничества «взрослый—ребенок» основную роль играют средства народной лексики, приспособленные к детскому восприятию. Это язык взрослых для детей. Е.М.Пещерева обратила внимание на то, что, как и у других народов, у таджиков существует целый ряд особых слов «детского» языка, которые постоянно употребляют в разговоре с маленькими ребятишками и которые, естественно, становятся первыми словами, произносимыми ребенком. Так, например, в долине р. Зеравшан хлеб, по словам Е.М.Пещеревой, на «детском» языке *нана*, материнская грудь — *мама*, огонь и все горячее — *чучу*, что-нибудь гадкое, дурно пахнущее — *қих*. Когда ребенок упадет, говорят *уф*, сон обозначается словом *алла*.³²

Представляется возможным дополнить эти сведения Е.М.Пещеревой некоторыми данными по таджикам окрестных кишлаков г. Ходжента (совр. Худжанд). Здесь взрослые в разговоре с ребенком одежду называют *лоло* (*либос* на языке взрослых); предлагая ему прогулку, говорят *уту* (взрослый взрослому сказал бы *тамошо*). Когда хотят, чтобы ребенок становился на ножки, произносят *тото*; ориентирование на движение ножками выражается словами *тета-тета*. Если маленький человек упадет, надо сказать *қона кун*, т.е. «поднимись, вставай». При этом уже тоном речи призывают ребенка к смелости, как бы подчеркивают, что это нетрудно,

что он может справиться с этим легко. Слово *буҷи* применяют для предостережения от нежелательных действий. В этом смысле значение этого слова будет «нельзя», «опасно». Но таджики к. Пангаз (Аштский район) считают, что *буҷи/буч-ҷи* — это *ацина боин*, т.е. буджи — подобие демона (*ацина*). Когда ребенок отказывается спать, говорят: *Хорав, ки буҷӣ омад* («Спи, вот пришел „буджи“»). В Матче (к. Табушн) думают, что это чудовище забирается в помещение через дымоход (*мурин*), что во время движения оно волочит за собой ноги, почему его здесь называют *пойкашолак* (букв. «существо, волочащее за собой ноги»). В Аштском районе признают также демона *бубу*. В отличие от буджи, он не забирается в помещение, а находится вне дома, куда детям нельзя идти, иначе бубу похитит их. Что касается буджи (кое-где называется также *алабучи*), то на Зеравшане (к. Мазари Шариф) он стариками мыслится как хищная птица с длинными когтями, в которых она может унести ребенка. Все эти данные говорят о существовании в представлении старшего поколения определенных персонажей демонологии для детей. Можно допустить, что они суть образы традиционной взрослой демонологии, приспособленные к детскому восприятию. Так или иначе, эти образы раскрываются лучше именно через призму культуры взрослых для детей.

Вернемся к языку взрослых, к их лексике для детей.

Когда маленькое существо хватается за какой-нибудь хрупкий предмет, который может разбиться, скажем, стеклянную, глиняную или фарфоровую посуду, взрослые свое опасение возможной поломки этого предмета передают словом *час*. Так, выражение *уф, час мешат* означает «нельзя, разобьется!». Успокаивание дитяти от боли или сопереживание с ним передается при помощи выражения *уф шудас*. При этом слегка гладят руками больное место. Допустим, ребенок плачет от боли при внезапном падении или ушибе. Тогда его успокаивают, употребляя выражение *ҳи(н)-ҳи(н) накун* («не плачь») и бьют руками по предмету, причинившему ребенку чувство боли или послужившему причиной его падения. При этом говорят: *ана, ана* («вот, вот»). Это значит, что предмет

наказан, а ребенку дают понять, что в лице взрослого он имеет своего защитника. Успокаивающе действует призыв типа *аҳ кун* («бей!»). Тогда ребенок сам начинает бить ручонками по предмету, который причинил ему боль. Отметим еще одну любопытную деталь из области общения с детьми. Когда ребенок падает и долго не может успокоиться от слез, взрослые говорят: *Туф кун, шаба маёби* («Плюнь на землю, найдешь бусинку»). Ребенок, поверив этому, со слезами на глазах начинает усиленно плевать и безуспешно искать «бусинки», а потом успокоится.

В ситуациях, когда маленький человек плачет, взрослые говорят: *Оба (уба) кунем*, т.е. «Ну-ка, поцелуемся». Тогда он с готовностью подставляет щечку. В разговоре с маленькими детьми слово *кукуча* значит «птица», а *кокоча* — сладость, фрукты (свежие и сушеные). Предлагая малышу есть, говорят *мама*. Услышав слово *нана*, дитя узнает, что ему предлагается горячая пища. Если ребенку адресуют слово *қа-қа*, это значит, что речь идет о конфетах или куске сахара.

Одно из проявлений тяги ребенка к сосанию заключается в том, что он часто берет в рот все, что попадает ему под руку. Тогда взрослые говорят *қих*, т.е. «гадко, нельзя». В общении с детьми слово *цици* означает материнскую грудь, а *алла* — сон. Выражение *алла кун* соответственно означает «спи». Примером обогащения языка взрослых для детей в наше время служат слова-звуки *биби* (рус. машина, автомобиль), *ди-ди/ду-ду* (дудка, сигнал автомобиля) и т.д. Вот другая ситуация: взрослые покидают дом (уходят на работу, учебу, по делам), оставшиеся дома, обращая внимание ребенка на это, говорят: *бу-у* («уше-ол»). Если нужно, чтобы ребенок сходил, мочеиспускание провоцируется словом *чишиш*. *Ой-момо* в разговоре с детьми означает луну (букв. «луна-бабка»). В окрестных кишлаках г. Ходжента мать или старшие сестры и братья при прогулке, например, в лунную ночь с ребенком на руках, обращая его внимание на луну, приговаривают:

*Ой-момо,
Кулча патто,
Анварҷони мо хурад.*

Луна-бабка,
Бросай хлебцы (куличи),
Чтобы их съел наш Анварджон.

Услышав это, ребенок возбуждается и выражает свое чувство тем, что начинает размахивать и бить ручонками, издавая радостные крики.³³

Пожилые женщины долины р. Зеравшан (к. Гусар, Маза-ри Шариф) при новолунии целуют непорочных (*беғуноҳ*) детей в лоб, приговаривая: *Моҳи бабарака шавад, бачема умри дарозу ризқи фароқ тият* («Новый месяц да будет изобильным, пусть даст моему ребенку долгую жизнь и пропитание в достатке»). После этого они обращаются к восходу луны, произносят сакральные формулы и совершают ритуальное *омин*, при котором, как это полагается по традиции, проводят ладонями (пальцы слегка согнуты) по лицу от лба до подбородка.

Мы подходим к одному из основных средств традиционной народной педагогики таджиков в структуре коммуникативной деятельности «взрослый—ребенок», а именно к фольклору взрослых для детей. Этот момент нас интересует главным образом по двум причинам: а) фольклор взрослых служит надежным средством общения с детьми раннего возраста; б) фольклор как средство традиционной этнопедагогики оказывает огромное воздействие на процесс приобщения детей к социальным и духовным ценностям народа. При этом мы исходим из существующего в науке представления о том, что тексты фольклора для детей с коммуникативной точки зрения обслуживают иерархизованные и однонаправленные взаимоотношения «взрослый—ребенок»; взрослый является основным носителем текстов, которыми он делится с ребенком в определенных целях.³⁴

Как известно, церемония первого (после рождения) поло-жения новорожденного в колыбель (*гаворабандон*) остается одним из значительных семейных событий, принимая часто характер празднества. Эта церемония устраивается через 5, 7 или 9 дней после рождения. Предпочитают, по-видимому, число 9: считается, что угрозы всяких злых сил наиболее опасны для новорожденного до 9 дней (по другой версии, именно на 9-й день после рождения), почему, как считают в народе (окрестные кишлаки г. Ходжента), в этот период его

нельзя изолировать от матери (ср. поговорку: *А ну гузаит, а ку гузаит* — «Пересек (ребенок) рубеж девять, значит, перевалил гору»).

В среде горных таджиков (Матча), укладывая новорожденного в колыбель, бабки, в том числе и повивальная, приговаривают: *А табуши додот натарс; а табуши очат натарс; а табуши акот натарс; а табуши апат натарс* («Выкрика отца не пугайся; выкрика матери не пугайся; выкрика брата не пугайся; выкрика старшей сестры не пугайся»). Там же, в Матче (к. Эзис), во время гаворабандон ребенку адресуют: *Падар сер, модар сер, апаю акот сер; ходо дода, худо бо тиядамо* («Отец сыт; мать сыта; сестра и брат сыты; Бог дал, Бог да пусть даст еще»). В Бухаре, по данным Б.Шермухаммадова, во время гаворабандон женщины берут малютку на руки, и каждая старается сказать ему что-нибудь ласковое. В тот момент, когда ребенок ритуально переходит с рук на руки, пожилые участницы церемонии приговаривают:

*Бача, бача чони бача,
Худо нигахбони бача.
Ҳар кас хурад оши бача,
Дуо кунад чони бача.
Шамсу қамару ситора,
Ҳамеша ҳамроҳи бача.*³⁵

Детка, детка, душа-детка,
Бог оберегает детку.
Всякий, кто ест угощение в честь детки,
Пусть помолится за жизнь детки.
И Солнце, и Луна, и Звезда,
Всегда следуют за деткой.

В этой песенке, равно как в приговаривании матчинцев во время первого укладывания ребенка в колыбель, отразилось определенное народное представление о нем. Его дает Бог, Он же печется о нем. В жизни его сопровождают и Солнце, и Луна, и Звезды. Он, кроме того, *чон* («душа»). Подобные нормативные представления о ребенке, оставлявшие значительный отпечаток на характере социализации детей в прошлом, свидетельствуют о том, что ребенок, его появление на свет мыслится как высочайшая моральная и социальная ценность. Это с одной стороны. С другой — перед нами наглядный пример стремления к передаче ребенку унаследованных от предков духовных ценностей уже в первые дни его жизни. Кроме того, перед нами явственно выступает воззре-

ние, что ребенок, даже самый маленький, не может жить без общения — не только на уровне одной лишь матери, но и на уровне коллектива. Поэтому в структуре взаимодействующих (взрослый—ребенок) мы наблюдаем ритуализованное присутствие группы взрослых. Иначе может произойти отставание в развитии детей. Психологи установили, что контакты большого и маленького в форме обращенной ко второму речи первого, прикосновений (ср. передачу бабками малыша во время гаворабандон из рук в руки), поощрений взглядом, улыбкой, поглаживание являются эффективным средством своевременного и гармоничного развития детей.³⁶

В устно-поэтическом репертуаре взрослых отражены различные фазы жизни ребенка. К ним относится такое событие, как прорезание первого зуба. Это событие кое-где и в наши дни сопровождается игровыми приговорками или песенками взрослых. В верховьях Зеравшана раньше по этому поводу созывали гостей. В настоящее время сила этой традиции значительно ослабла. А.Л.Троицкая сообщает, что в верховьях Зеравшана, когда у ребенка прорезался зуб, кто-нибудь из присутствующих бросал в него урюком, отчего испуганный младенец начинал реветь. Тогда старуха его уговаривала:

Мероси падару модар ҳамин, натарс. Таково наследие отца и матери, не пугайся

*Аз Ҷағазаш натарс,
Аз шауқун натарс,
А момо ҳаво, а бобо ҳаво,
Қасми мо ҳамин.*³⁷

Его рева не пугайся,
Шума не пугайся,
От бабки Евы, от деда Адама
Занятие наше (обычай наш) таково.

В Айнинском районе, сообщает Б.Шермухаммадов, летом в указанном случае сажают младенца на лужайку в окружении детей, и состоятельная старуха, у которой много детей, осыпает его жареной пшеницей и приговаривает:

*Мушак, мушак дандон,
Хирмани гулмайдон (гуландом),
Аз барои ризқи ин,
Омадас ин дандон.*³⁹

Мышонок, мышонок, зубы,
Хирман³⁸ подобен цветнику,
Ради его пропитания
Явился этот зуб.

В Дангаре мать обращается к тому же «мышонку» с просьбой дать пшеницы и муки (для выпечки хлебцев), яйца или семечко (для изготовления зуба), грецких орехов (чтобы разгрызть), фисташек (чтобы щелкать), риса для плова и т.д.⁴⁰ Аналогичное сообщение мы находим также у М.Р.Рахимова.⁴¹

На развитие и формирование ребенка, а значит, на реализацию определенных задач народной педагогики нацелены, по-видимому, и предметы ухода за детьми, например различные формы традиционных колыбелей (*гавора*), о чем уже говорилось. Двухполозная колыбель, в частности, представляет собой не только ложе ребенка, но и является средством, используя которое родители достигают соответствующей представлениям народа формы головы ребенка — круглой, брахицефальной. Колыбель используется, кроме того, для укрепления и формирования хрупкого организма малютки. Соответствующая форма гавора, ее оснастка, по-видимому, призваны предотвратить возможные искривления шейного и позвоночного отделов. Конструкция колыбели весьма удобна для кормления ребенка грудью, для поддержания общения с ним; благодаря трубочке для стока жидкости в горшочек, установленный в отверстии днища, она сводит к минимуму количество сменных пеленок и т.д.

Традиционные предметы ухода за детьми, включая гамаки различной формы, многообразные способы ношения, сопровождающиеся коммуникативным воздействием взрослых, создают предпосылки для реализации основной концепции воспитания — обеспечения комфорта, достижения эмоциональной близости ребенка к взрослым членам семьи. Благодаря этому у зависимого от взрослых ребенка появляется не только чувство привязанности к ним, но и сознание невозможности существования без них. Испытывая постоянную заботу взрослых, ребенок постепенно приходит к пониманию того, что он — часть мира окружающих взрослых. Это уже шаг по пути формирования самосознания ребенка, закрепляющегося и поддерживающегося взрослыми всеми обрядами

жизненного цикла, практикой его приучения к туалету, приобщением к пище взрослых.

И в репертуаре народных песен для детей в период их пребывания в колыбели значительное место занимает соответствующая особенностям психики ребенка раннего периода жизни *алла* — колыбельная песня. Это детище традиционной народной педагогики передается из поколения в поколение и, как у других народов, сопровождает ребенка с первых дней его жизни. Иногда мать, склонившись над колыбелью своего чада и отдавшись своим мыслям и чувствам, погружается в область воспоминаний. В этом смысле *алла* в каждом конкретном случае представляет собой соответствующее данной ситуации индивидуальное творчество матерей, о чем свидетельствуют наши записи в окрестных кишлаках городов Ходжента, Ура-Тюбе, Исфары, а также в среде горных матчинцев и таджиков Пенджикентского района. Полевой материал показывает, что *алла* представляет собой песню-импровизацию. Матери поют ее, приспособив к своим душевным нуждам и запросам, к той ситуации, в которой в данное время они находятся. В к.Мазари Шариф Пенджикентского района мы записали песню *алла* молодой женщины, которая баюкала свою малютку-девочку; у этой женщины накануне скоростижно умер муж. В этой песенке есть такие строки:

*Алла гуям, аллаё,
Хобат барад, аллаё,
Гавораи бепадар, аллаё,
Нони додо нохурда, аллаё,
Очи бетоле мурад, аллаё,*

Пою я алла, баю-бай,
Чтоб ты уснула, баю-бай,
Лишенная отца колыбель, баю-бай,
Отца хлеб не попробовавшая, баю-бай,
Да чтоб умерла мать твоя невезучая,
баю-бай,
Да чтоб умерла мать твоя, полная скорби,
баю-бай.

Пестования современных таджиков обычно более оптимистичны, они содержат определенную уверенность в будущей жизни, в них

Алла ғўям, аллаё,
 Хобат барад, аллаё,
 Ҷони оча, аллаё,
 Даврони ҷонам, аллаё,
 Ширинзабонам, аллаё,
 Калон шавӣ, аллаё,
 Чаққон шавӣ, аллаё,
 Гапгир шавӣ, аллаё,
 Кордон шавӣ, аллаё,
 Пурдон шавӣ, аллаё,
 Очета ғўр куни, аллаё,
 Ҷойгири пирон шавӣ, аллаё.

Пою я алла, баю-бай,
 Чтобы ты уснул, баю-бай,
 Душа матери, баю-бай,
 Радость ты души моей, баю-бай,
 Сладкоречивый ты мой, баю-бай,
 Чтобы большим вырос ты, баю-бай,
 Чтобы быстрым вырос ты, баю-бай,
 Чтобы послушным вырос ты, баю-бай,
 Чтобы знающим способы дел вырос ты,
 баю-бай,
 Чтобы многознающим вырос ты, баю-бай,
 Чтобы мать свою похоронил ты, баю-бай,
 Чтобы старцев место занял ты, баю-бай.

В традиции колыбельной песни таджиков большое место занимает воспевание самого ребенка. Он называется не только *ҷон* («душа»), *ҷони оча* («душа матери», т.е. тот, в котором воплотилась душа матери), *ороми ҷон* («успокоение души»), но также и *дил* («сердце»), *давои дил* («лекарство от боли в сердце»), *ҷигар* («печень»), *бут* («сила», «талант»), *барра* («ягненок»). Ребенок является не только воплощением качеств указанных образов, которые приписываются ему взрослыми. Он сравнивается с *гул* («цветок»), кроме того, он *боғи дил* («цветник для сердца»), *чароғи хона* («свет в доме»). В образце пестования, зафиксированном Б.Шермухаммадовым в Самаркандской области, мы находим такие образы ребенка, как *гули беҳӣ* («цветок айвы»), *гули лола* (тюльпан) и т.д.⁴²

Убаюкивая ребенка, в чем основное назначение алла, матери обращаются к добрым силам природы с просьбой оберегать их чада от всяких напастей, защищать их от козней злых сил (девов, *албасти*, джиннов и проч.). Так, Б.Шермухаммадов заметил, что жители к. Козхур Бухарской области обращаются с просьбой к воде, чтобы она унесла болезни и несчастья, могущие обрушиться на ребенка.⁴³ По данным этого же автора, в самаркандской песне-пестовании красные щеки ребенка сравниваются с красным перцем (*қаламфур*). По-видимому, каламфур, наряду с луком и чесноком, в поверии таджиков некогда имел свойство отгонять злых духов.⁴⁴

В народе бережно хранят колыбельную песенную традицию. Она вошла в программу таджикского радио. Алла, поэзия матери — одно из теплых и добрых воспоминаний современных таджиков. Может быть, не каждый сразу вспомнит ее слова — кое-кто, выросши, как часто бывает, забывает колыбельные песни матери над ним в пору его колыбельной жизни, но многие сохраняют воспоминание о ее эмоциональном воздействии и притягательной силе. Тяга к этой поэзии, помимо всего прочего, объясняется тем, что она служит прекрасным средством общения с детьми в ранний период их жизни. Колыбельная песня, по выражению М.Н.Мельникова, стоит на страже психического развития ребенка.⁴⁵ Этот автор, говоря о колыбельной песне, отмечает, что внешние раздражители при этом постоянно воздействуют на соответствующие органы ребенка, возбуждая жизненные импульсы, и в первую очередь двигательные. У ребенка очень рано появляется интерес как к активным, так и к пассивным движениям, любовь к ритму.⁴⁶

В науке существует мнение, что уже в первый месяц жизни ребенок обладает музыкальным восприятием — восприятием ритма и мелодии; однако ему доступна лишь несложная смена звуков. Колыбельная песня с ее монотонным звучанием, с непонятными на первых порах ребенку словами своим несложным ритмом успокаивает ребенка, убаюкивает, она же способствует накоплению у него чувственных восприятий, постепенно ведя от наслаждения ритмикой и мелодией к осознанию человеческой речи как сигнала общения, к вычлениению из потока ежедневно повторяющихся звуковых рядов отдельных смысловых единиц, к улавливанию слов, к пониманию языка, к нащупыванию, началу постепенного взвешивания и усвоения духовного богатства предков и народной лексики, пониманию мира матери, пронизанного любовью и искренностью.⁴⁷ Таким образом, колыбельная песня, проникнутая глубоким пониманием особенностей детской психики, вызванная необходимостью непосредственного эмоционального общения взрослых с ребенком, знанием того, что у него в этом возрасте особая тяга к личностным контактам со

взрослыми в системе отношений пары взаимодействующих — «взрослый—ребенок», является одной из форм практической реализации контакта малыша с носителем взрослой культуры.

Колыбельная песня, веками бытовавшая в устах народа, прививалась детям (преимущественно девочкам) с ранних лет. Слова алла, услышанные еще в колыбели от матери, они затем отрепетируют при игре с куклами или убаюкивании своих маленьких братьев и сестер.

В один из жарких дней августа 1983 г. я сидел в комнате для гостей гостеприимных хозяев в Пенджикенте. Слышу, захныкала в соседней комнате Рухшона — малютка в колыбели. Услышав, что плачет сестренка, Замира, только что пришедшая из садика и потому не успевшая еще переодеться, быстрыми шагами направилась к ней в комнату. Замира — сама еще ребенок принялась раскачивать колыбель, в которой лежала малышка, что было слышно по скрипу полозьев колыбели. Но крошка продолжала плакать. Тогда Замира запела алла. Слышу:

Алла-ё, алла-ё,
Бачаҷонам, алла-ё.

Баю-бай, баю-бай,
Ребеночек мой, баю-бай.

Старшая из сестер — Махина, ученица VIII класса, которая замещала на кухне ушедшую в школу Зарину, услышав это, моментально оставила работу по приготовлению пищи и устремилась к пестунье — Замире. Махина строго говорит ей: «Так нельзя петь алла». И добавляет: «Тебе не следует говорить: „ребеночек мой, баю-бай“». Замира ей в ответ: «Мама же поет так! Почему ей можно, а мне нельзя?». Махина поясняет: «То, что можно маме, тебе нельзя. Рухшона тебе сестренка, а не дочь. Поэтому, баюкая Рухшону, ты должна петь: „Сестренка моя...“». Замира — эта маленькая нянька-пестунья приняла критику и запела алла в новой «редакции».

С 8—10 месяцев ребенка постепенно учат ходить. Сначала его водят, держа под мышки, и каждый шаг сопровождают словами: *То-то, по-ча* («Шаг за шажком, ножка»; долина среднего Зеравшана). В окрестностях Ура-Тюбе взрослые

говорят: *По-по, чи-чи* или: *Те-та, те-та*; в Кыстакозе приговаривают: *Ҳета-а, ҳета-а* или: *Теста-а, теста-а*. В Матче нами записана следующая форма подобного приговаривания: *Те-те, по-по; му-за сур-хак, бобо*, т.е. «Шаг за шажком, ножка за ножкой; красные сапожечки, дед». В этих словах отразилось желание взрослых, чтобы мальчик вырос и жил в достатке, дожил до возраста дедов и носил красные сапожки, какие носили они. Для таджиков Дарваза и Каратеги́на М.Р.Рахимов приводит выражение: *Тай-тай, по-по, кулча, ҳалво*, что значит «Шаг за шажком, ножка за ножкой, лепешки, халва». ⁴⁸ Когда, например, мальчик более или менее уверенно делает первые самостоятельные шаги, отец, желая поощрить ребенка, говорит: *Ана, ёд ғифти, э дунгури дадош!* («Вот, и научился, э „дунгур“ ⁴⁹ отца»).

Совершенно очевидно, что приведенные слова и выражения ориентированы, с одной стороны, на активизацию двигательных функций, с другой — на развитие активной речи. Проходит немного времени, и ребенок, воодушевленный положительной оценкой взрослых (ср. *Э, дунгури дадош!*), сам начинает овладевать искусством ходьбы, приговаривая с каждым шагом: *То-то, по-ча*.

В Матче, обращаясь к ребенку, сидящему на некотором расстоянии, говорят: *Те-те!* Это служит сигналом к тому, чтобы тот направился к взрослому. Тогда ребенок встает и «шаг за шажком» направляется к пригласившему его. Когда маленький человек, раскачиваясь, подходит к взрослому, тот, если у него есть уверенность в том, что у ребенка еще сохраняются силы, предлагает ему опереться ручонками о ближайшую стену и следовать в обратную сторону. Тот проделывает это. Но видно, что силы иссякли, и он опускается на пол. Взрослые, дав ему возможность передохнуть, говорят: *Те-те, ачина мехурад*, т.е. «Шаг за шажком, иначе аджина (с. 165) съест тебя» или: *Те-те, пойкашолак омад*, что значит «Шаг за шажком, пришел пойкашолак» (о покаяшолак см. с. 165). Ребенок в страхе встает и энергичными, но неуверенными ножками направляется к взрослым, которые заключают

его в объятия, говоря: *Бурафт, задамаш, бурафт* («Ушел, я побил его, он ушел»).

Таким образом, под влиянием постоянного воздействия старшего, показывающего детям, что и как нужно делать, ребенок начинает не только отрабатывать координацию движений, но и овладевать активной речью. Этому в результате взаимодействия взрослых и ребенка способствует, кроме того, все большее усложнение основных направлений сотрудничества. Одно из этих направлений — предметный характер разговоров, рассчитанных на развитие познавательных способностей ребенка. В этом смысле во взаимодействии «взрослый—ребенок» особая роль принадлежит потешкам — разного рода словесным играм и забавам, существующим в устах народа. М.Н.Мельников отмечает, что народная педагогика возложила на потешки задачу, основным элементом которой является «учительный». ⁵⁰

Один из способов «забавления» маленьких детей на Зеравшане (к. Мазари Шариф) заключается в том, что взрослый, располагаясь напротив ребенка на некотором расстоянии, сгибает локти к груди (ладони обращены к партнеру по забаве). После этого он начинает то сжимать пальцы в кулаки, то разжимать их, постепенно приближаясь к маленькому игроку. Сжатие кистей рук и их разжимание сопровождается словами: *Алабучй, рау-рау-рау*. В буквальном переводе это значит: «Алабуджи (см. с. 165) иди-иди-иди». По мере приближения к ребенку взрослый ускоряет движения кистей рук и вместе с тем интенсивней повторяет указанную формулу. В конце концов «алабуджи» хватает маленького участника игры своими «клешнями» и начинает его щекотать. Маленький визжит и всячески пытается освободиться от когтей «хищника». Как видно, алабуджи в данной забаве мыслится как хищная птица, могущая унести ребенка в когтях. В другом контексте алабуджи фигурирует как пожиратель детей. Так, когда хотят предостеречь детей от нежелательного направления движения, говорят: *Унча нарав, алабучи мехурад*, т.е. «Нельзя тебе идти туда, там — алабуджи, съест тебя».

В целях установления связи между взрослым и ребенком горные таджики верховьев Зеравшана наиболее часто прибегают к игре *Алоу ҳай?* («Есть ли огонь?»). Вариант этой игры, весьма забавляющей детей, записан нами в Матче (к. Табушн). Ее, по-видимому, знают и в кишлаках, расположенных вниз по течению р. Зеравшан (Реват, Урметан). Игра «Алоу ҳай?» состоит в том, что взрослый разжатые и расставленные пальцы обеих рук кладет подушечками друг к другу (в таком положении ладони также обращены друг к другу); он предлагает ребенку указать пальцем на пространство между парами мизинцев и безымянных пальцев и спрашивает: *Алоу ҳай?* Тот отвечает: *Не* («Нету»). Затем игроки переходят к пространству между безымянными и средними пальцами, а там — к следующим, и всякий раз следует тот же вопрос взрослого игрока: *Алоу ҳай?*, на что маленький игрок отвечает отрицательно. Но когда дело доходит до пространства между парами указательных и больших пальцев, на вопрос взрослого *Алоу ҳай?* ребенок отвечает: *Ҳо* («Да»). Считается, что пространство между парами указательных и больших пальцев представляет собой танур («печь для выпечки лепешек», «тандыр»), иначе — домашний очаг. Дальше диалог между игроками развивается так:

Взрослый. Огонь в печи есть?

Ребенок. Да.

Взрослый. Лепешки в ней есть?

Ребенок. Есть.

Взрослый. Лепешки горячие?

Ребенок. Да.

Взрослый. Где собаки?

Ребенок. Ушли за стадом животных.

Взрослый. Где ваш кот?

Ребенок. В сарае для хранения соломы; ловит мышей.

Значит, если собака и кот находятся за пределами жилого дома, можно спокойно и без опаски войти в дом за горячими лепешками. Тогда ребенок сует ручонку в тандыр. В этот момент взрослый сжимает руки, и потерявший бдительность ребенок оказывается в ловушке. Маленький игрок пытается высвободить ручку, но взрослый не отпускает ее, издавая

звуки, напоминающие лай собаки или мурлыканье кошки. Взрослый при этом слегка сжимает и как бы растирает ручонку маленького партнера по игре, хватая ее то за одно, то за другое место. Значит, «зеваку» кусает собака или царапает кошка, которые, оказывается, находились не за пределами жилого дома, а в нем. Это забавляет маленького неосмотрительного «хозяина», который издает громкий визг. Освоив правила этой игры, вскоре ребенок уже сам инициирует ее, приглашая взрослых членов семьи к участию в ней.

М.С.Андреев сообщает, что в Хуфе, забавляя ребенка, ему делают *буз-ба*. Автор пишет: «Сжимая концы всех десяти пальцев обеих рук в одно и поднося их к своему рту, произносят медленно *буз-з-з*, затем, сразу расставляя пальцы и устремляя их к ребенку, восклицают: *ба!* Этот способ забавлять детей в таком же виде употребляется и в других местах, например в Шугнани». ⁵¹ Данные М.С.Андреева в некоторой степени близки к забаве *пиши умад* («Кот пришел»), записанной нами в Матче. Взрослый сначала располагается напротив ребенка на небольшом расстоянии, потом на четвереньках продвигается в его сторону. Во время движения он поочередно поднимает руки и, расставляя пальцы, обращает ладони рук к ребенку. Встрепанный маленький игрок пытается найти способ уйти от «неприятеля». Когда малыш находит для себя какое-нибудь укрытие, взрослый восклицает: *О, пиши бурафт* («О, кот ушел»). Обрадованный этим известием, ребенок устремляется к взрослому, как бы видя в нем уже своего защитника.

Уже говорилось об отношении отца к младенцу. Следует сказать, что социализирующая роль отца в воспитании детей становится более заметной с того момента, когда ребенок начинает реализовывать обретенные навыки общения. Однако участие главы семьи в общении с детьми носит довольно дифференцированный характер: его воспитательная функция ориентирована больше на мальчиков — традиционных помощников в выполнении внедомашних обязанностей, наследников скота, земли, домашнего очага, продолжателей рода и т.п. С формированием сенсорной и речевой активности, ОДФ

и прочих функций мальчики начинают все больше группироваться вокруг отца, в то время как девочки держатся близ матери.

Приводим образчик отцовского устно-поэтического репертуара для мальчиков у таджиков Аштского района. В к. Пангаз глава семьи сажает мальчика на колени и декламирует почти целую поэму. Вот один из вариантов:

*Уху-уху, сулфам ай,
Як гови думкалтам ай,
Гова бурдем огул-ба,
Огул ба мо охлот дот.
Охлота бурдем чорбог-ба,*

*Чорбог ба мо гандум дот.
Гандума бурдем осье-ба,
Осье ба мо орт дот.
Орда бурдем суфра-ба,
Суфра-ба мо хамир дот.
Хамира бурдем танур-ба,
Танур ба мо нун дот.
Нуна бурдем мулло-ба,
Мулло ба мо қурун дот.
Қуруна бурдем Худо-ба,
Худо ба мо имун дот.*

Кхе-кхе, кашель у меня,
Есть одна корова у меня с коротким хвостом.
Отвели корову в хлев,
Хлев дал нам навоз.
Навоз вынесли в чорбог (земельный участок семьи. — Р.Р.),

Чарбог дал нам пшеницу.
Пшеницу отвезли на мельницу,
Мельница дала нам муку.
Муку доставили к кожаной скатерти.
Кожаная скатерть дала нам тесто.
Тесто снесли к тандыру
Тандыр нам дал лепешек.
Лепешки понесли к мулле,
Мулла нам дал Коран.
Коран понесли к Богу.
Бог дал нам веру.

Как видно, это насыщенное информацией небольшое стихотворение в простых и доступных ребенку выражениях ⁵² дает ему картину семейного быта, традиционной аграрной деятельности взрослых, способствует развитию его познавательной активности в области религии и других сторон традиционной этнической культуры. Бытуют и другие формы подобных потешек. Одна из них, под названием *хауза* (букв. «маленький водоем, хаузик»), записана нами в окрестных кишлаках Пенджикентского района. Взрослый, сидя напротив ребенка, берет в левую руку его правую ручонку и, складывая поочередно его пальчики правой рукой, приговаривает:

*Ин лилак,
Ин додараки лилак,
Ин ҳавзак,*

Этот пальчик (мизинец),
Этот пальчик братик (безымянный),
Этот крохотный хауз (средний),

Ин гирдакаш сабзак,
Ин гунҷишакон риданд,
Ғиҷ, ғиҷ, ғиҷ.

Этот с зелененькими краями (указательный),
Этот — воробушки нагадили (большой),
Чирик, чирик, чирик.

Говоря *ғиҷ, ғиҷ, ғиҷ*, взрослый щекочет всеми пальцами правой руки ладонь ребенка.

В Ура-Тюбе в забаве типа хаузак участвуют все 10 пальцев маленького игрока. Там взрослый берет в левую руку обе ручонки ребенка и, складывая его пальчики в ладони (счет ведется с мизинца левой ручонки), произносит:

Лелӣ, лелӣ,
Додараки лелӣ.
Ҳавзи баланд-боло,
Ҳофизаки қуронхон,
Турки шабушқуш.
Ин гуфт: «Роша»,
Ин гуфт: «Кучо?»,
Ин гуфт: «Дудзӣ»,
Ин гуфт: «Аз Худо наметарсӣ?»,
Ин гуфт: «Аз нуки забонаш
мегирему мегуредем».

Пальчик, пальчик (мизинец),
Братик мизинца.
Хауз высокий-верхний,
Маленький чтец Корана,
Тюрк, уничтожающий паразитов.
Этот сказал: «Пошли»,
Этот сказал: «Куда?».
Этот сказал: «Воровать».
Этот сказал: «Бога не боишься?».
Этот сказал: «Возьмем за кончик
языка да убежим».

Приведенная забава взрослых для детей почти совпадает с вариантом хаузак, отмеченным Б.Шермухаммадовым в Самаркандской области⁵³ и М.С.Андреевым у таджиков других районов.⁵⁴ Разница, например по сравнению с материалом Самаркандской области, лишь в том, что на вопрос указательного пальца (по-видимому, правой руки): «Бога не боишься?», большой палец отвечает: *Калиди подшоҳа мегирему мегуредем* («Заберем ключ падишаха да убежим»).

Интересен вариант этой забавы у жителей к. Пангаз:

Зоғи ало,
Думат-ба боло.
Чи мечинӣ?
Саргини хар.
Чи мепазӣ?
Ҳалвои тар.

Сорока белобокая (мизинец правой ручонки),
На хвосте твоём — нечистая сила.
Что ты собираешь?
Ослиный навоз.
Что ты готовишь?
Халву.

Ба ки меҳурӣ?
Ба калли Умар.
Кай мемури?
Соли дигар.

С кем будешь есть?
С плешивым Умаром.
Когда ты помрешь?
На будущий год.

Забава типа хаузак имеет различные варианты, иногда даже в пределах одного и того же кишлака. В к. Мазари Шариф нам удалось записать следующий вариант этой забавы. Его знают и жители к. Заврон, переселившиеся ныне в к. Гусар (Пенджикентский район). Взрослый, складывая поочередно пальчики ребенка в ладонь, говорит:

Ҳавзак, ҳавзак,
Гирдаки вай сабзак.
Ин мол кушад,
Ин пусту пора кунад.
Ин пазаду соз кунад.

Ин хураду ноз кунад,
Ин парвои хурдан надорад.
Лул-лу-у,
Додою,
Очеша ҷиғ занад.

Хаузик, хаузик,
Краешек его зелененький.
Этот пусть режет животное,
Этот пусть снимет шкуру да разделает тушу.
Этот пусть приготовит да уладит
(дела по хозяйству),
Этот пусть поест да нежится,
Этого еда не заботит.
Лул-лу-у,
Отца
Да мать пусть позовет.⁵⁵

Потешки этого рода являются прекрасным средством установления контакта, атмосферы доброжелательства и доверия между играющими. Доверие ребенка к старшему является основой формирования самовыражения маленького человека. Хаузак представляет собой, кроме того, руководство по воспитанию нравственности (ср.: указательный палец говорит: «Идем воровать», на что большой палец отвечает: «Бога не боишься?»). Эти забавы, вследствие своей информативности, дают ребенку солидный объем познавательного материала как по лексике, так и по грамматическому строю родного языка на понятных ему образцах народной речи. Ребенок запоминает многочисленные словоупотребления, служащие ему метатекстами, и учится на их основе самостоятельно порождать «свои» тексты. Способ обучения определяется не структурой языка, а структурой воспринимающего сознания.⁵⁶

В потешках типа хаузак работают все пальцы. Мизинец и тот режет скотину или приводит в порядок помещение. Большой палец еда не заботит (в другом случае ему просто не везет). Это, очевидно, следует понимать как необходимость проявления умеренности в еде. Игры хаузак, как и русские потешки,⁵⁷ отражают характерное для многодетной крестьянской семьи разделение труда по полу и в зависимости от физических возможностей каждого. Хаузак ориентирует на взаимодействие всех пальцев: палец режет скотину, другой снимает шкуру и разделывает тушу, один готовит и приводит в порядок помещение, другой ест да нежится. Это видно также по материалам М.С.Андреева, относящимся к таджикам долины Хуф. Там один палец разводит огонь, второй носит воду, третий варит, четвертый делит пищу. И вот мораль: едят те пальцы, которые работают, неработающему пища не полагается. Как видно, хаузак представляет собой по существу установку на реалии человеческой жизни. Потешки хуфцев содержат, кроме того, информацию об определенном типе занятия местного населения в прошлом, а именно об охоте. Так, в потешках один пальчик убивает куропатку, другой ощипывает перья, третий варит, четвертый съедает, а пятому, пока он ходит за ложками, пищи не достается.⁵⁸

По мере развития ребенка, с расширением его познавательных способностей в коммуникативном сотрудничестве между ним и взрослыми происходит новое качественное изменение. Маленький человечек, еще недавно коверкавший слова, становится участником диалога со взрослыми, общается с ними, соблюдая определенную структуру родного языка. Во взаимоотношении со взрослыми у него появляется тяга к самосознанию и самовыражению, к демонстрации своих личностных качеств в разных ситуациях. Поддержка взрослых, положительная их оценка, выраженная в доброжелательном внимании, в улыбках, в одобрении целенаправленной деятельности ребенка, в том, что каждое его слово находит живой отклик в сердцах родителей и старших, создают основу для живого общения между взрослыми и растущим человеком. Так, дети, прошедшие путь от гримас до вокализации, от

монотонных звуков материнского пестования до лепетания отдельных слов и от *то-то*, *по-ча* до потешек, начинают поддерживать живое общение. В их словарном запасе уже множество слов, усвоенных в процессе игры в хаузак или при заимствованных из лексики потешек и стихов типа указанной выше поэмы об аграрной деятельности. Из этих слов они составляют целые предложения, придерживаясь структуры языка взрослых.

В Аштском районе, когда ребенок обращается к отцу, называя его *дадо*, последний, растроганный этим, отвечает человеку словами, полными любви и нежности:

Ребенок.	Дадо!	Папа!
Отец.	Чуни дадо! Баррачаи дадо, Полвуни дадо, Қанди дадо, Асали дадо, Рустами дадо.	Жизнь (душа) отца — перед тобой! Ягненок отца, Богатырь отца, Сахар отца, Мед отца, Рустам ⁵⁹ отца.

Автор исследования о таджикской детской поэзии Б.Шермухаммадов, в со ссылкой на устное сообщение таджикского этнографа О.Мурадова, приводит следующий диалог между отцом и сыном:

Ребенок.	Дада!	Папа!
Отец.	Чони дада! Тарбузи гелони дада, Химчаи ларзони дада, Танури тасфони дада, Фатири часпони дада, Нахуди бирёғни дада. ⁶⁰	Душа (жизнь) отца перед тобой! Отца катающийся арбуз, Отца трясущийся прутик, Отца раскаленный тандыр, Отца лепящийся «фатир» (род сдобных лепешек. — Р.Р.), Отца жареный горox.

Естественно, что общения подобного типа рассчитаны на активизацию речевых способностей, на расширение познавательной деятельности и развитие сенсорных функций маленького человека. Они рожают у ребенка естественное стремление быть похожим на старших и брать за образец их слова и действия. В этом, казалось бы, простом способе выражения

любви к ребенку открывается, таким образом, «доступ к копилке человеческих знаний». ⁶¹

Не могу не отметить образчик диалога между отцом и двухлетним сыном, зафиксированного нами в г. Ходженте:

Отец.	<i>Каримҷон!</i>	Каримджон!
Ребенок.	<i>Лаббай!</i>	Я перед Вами!
Отец.	<i>А-а, лабатон шакар!</i>	Ваши ⁶² уста — что сахар,
	<i>Диямо чи мехурем?</i>	Что мы оба едим?
Ребенок.	<i>Қанду асал.</i>	Сахар и мед.

Упоминание о сахаре и меде в данном случае указывает на радость общения между отцом и ребенком. Это и соответствующие образы участников диалога, заметим, устами самого ребенка. Непосредственное эмоциональное общение «ребенок—взрослый» создает базу для освоения малышом уже с первых шагов особых требований «грамматики» жизни взрослых. Когда родители обращаются к ребенку по имени, тот не должен отвечать: *Ҳа* («Да», «Я»). Это невежливо. Правильная форма ответа в подобных ситуациях, в том числе при ответе взрослым вообще, — *Лаббай!* («Я перед Вами!»).

В процессе воспитания детей, когда им приходится приспособляться к условиям окружающего мира, они преследуют взрослых бесконечными вопросами. Естественная любознательность, продиктованная их стремлением к познанию самих себя или пониманию своих истоков, ставит перед родителями зачастую сложные вопросы, относящиеся к человеческому бытию. В диалоге детей с матерью мы видим, что по существу речь идет о концепции человека, что их интересы касаются уже «антропологических» аспектов окружающей жизни. Это видно из адресуемого матери вопроса о том, откуда берутся дети. Матери при ответе на этот вопрос адекватного ответа не дают, они скрывают от детей физиологическую и эмоциональную стороны половых взаимоотношений супругов, результатом которых фактически является рождение детей. Наиболее стандартный ответ на вопрос, откуда берутся дети, звучит: *Худо дот*, т.е. «Бог дал». Есть и другие формы ответа матерей. Например: «Нашла у входа в мечеть», «Нашла

в переметной суме (*хурчин*) бродячего цыгана» (к. Пангаз). Или: «Подобрала под веником», «Нашла в кустах» (к. Мазари Шариф), «Обнаружила в рукаве платя», «Поменяла на шелуху муки» (*сабус*, получаемый в результате ее просеивания через сито; Горная Матча), «Принесла медсестра, когда я была в больнице» и т.п. Неудовлетворенность ответом матерей, стремящихся уклониться от прямого ответа и игнорирующих биологическую роль физического отца в деторождении, усиливает поисковый интерес детей. То, что скрывают от них матери, дети в конце концов узнают на улице — в обществе социально однородных мальчишек и девочек.

Семейное воспитание ориентирует детей на постепенное усвоение половых ролей взрослых путем участия в процессах хозяйственно-трудовой деятельности, не требующих предварительных специальных навыков и более или менее значительного практического опыта. Поэтому участие детей в определенных трудовых процессах носит скорее вспомогательный характер в виде оказания посильной помощи взрослым членам семьи и веселого времяпрепровождения.

Мы не ставили своей целью описать усвоение детьми набора нормативно-ролевых характеристик, отражающих половозрастную дифференциацию деятельности, закрепленной за тем или иным половым и возрастным слоем. Наше внимание сконцентрировано на включении детей-мальчиков в трудовые процессы семьи. Как и раньше, этому предшествуют соответствующие обряды. Широко известный обряд обрезания, по нашему мнению, знаменует, в частности, акт начала включения мальчиков в круг аграрной деятельности взрослых членов семьи.

Следует отметить, что мусульманский обряд обрезания у народов Средней Азии довольно подробно освещен в этнографической литературе, ⁶³ хотя локальные его формы изучены недостаточно полно. Представляется возможность дополнить существующие литературные материалы данными по традиционному обряду обрезания у таджиков Ёри — огромного, с пятидесяти тысяч населением кишлака, расположенного на

правом берегу Зеравшана к востоку от Пенджикента. Подобный подход оправдан, кроме того, тем, что материал по к.Ери, полученный нами в 1981—1982 гг. опросным путем, дает довольно отчетливое представление о смысле и назначении обряда в контексте социализации детей-мальчиков. Привлекаемый материал в основных чертах отражает состояние этого обряда в довоенное время. За исключением некоторых деталей, данный обряд практикуется и в наши дни.

В любой семье, когда вырастал мальчик, отец начинал готовиться к проведению обрезания (*хатна, суннатӣ*). Это выражалось в сборе необходимых средств для угощения односельчан по случаю обрезания мальчика. Когда сборы подходили к концу (в них принимали посильное участие также близкие родственники), приглашались 5—6 мужчин-родственников на *маслиҳат*, т.е. совет. Для них готовили *обу авқот* — угощение, необходимым элементом которого был традиционный плов. Устроитель старался не придавать *обу авқот* характер торжественного пиршества: оно немногим отличалось от обычной трапезы, поскольку приглашенные были свои. Когда трапеза подходила к концу, кто-нибудь из присутствовавших, с кем отец предварительно договорился, улучив момент, как бы невзначай говорил: *Фалонӣ ният карас дасти бачеша ҳалол кунад* («Такой-то вознамерился очистить руку своего сына»). Конечно, речь шла о ритуальном очищении рук мальчика. После этого наиболее уважаемый человек из присутствовавших, тот, кому отводилось почетное место в помещении (более всего отдаленное от входной двери), пользуясь своим положением, руководил ходом обмена мнениями. Обсуждался вопрос, что и в каком количестве заготовлено, а также предварительные сроки последующих этапов *туй* — праздника и сам характер обряда.

Принятие окончательного решения по всем вопросам, касающимся *хатна*, однако, было прерогативой *маҷлиси калон* — большого маджлиса. На этот совет, который носил также название *маслиҳатошӣ*, иногда созывались до 40—50 человек: родственники, соседи и, по выбору устроителя, другие наиболее уважаемые старики кишлака и кишлачного

квартала, т.е. лица, наделенные житейским опытом, хранители традиций. Эти авторитеты составляли ядро квартального или кишлачного «парламента».

Для приглашенных устраивалось специальное угощение (*ош*). Сначала гостям к дастархану подавались лепешки, всевозможные сладости, чай, далее подносилось *угро* — вид домашней лапши, заправленной кислым молоком, затем следовал плов.

Маслихатоши, на котором решались все основные вопросы предстоящего туйа, руководил наиболее уважаемый в округе старик, обладающий достаточным жизненным опытом, искусной речью, определенными дипломатическими способностями. Выбор руководителя (*калони маджлис*) происходил просто: при входе в помещение такого лица присутствовавшие вставали со своих мест, открывая ему почетное место. Зная об ответственности возлагаемой на него миссии, он, по этикету, сначала отказывался от предлагаемого ему места, доказывая, что оно принадлежит такому-то — более значительной персоне, но в конце концов подчинялся воле большинства. Сидящие слева и справа от руководителя становились как бы его советниками.

Центральным моментом маслихатоши было обсуждение формы проведения предстоящего обряда, что обуславливалось достатком хозяина и количеством заготовленных им продуктов.⁶⁴

Если оказывалось, что устроитель не стеснен в средствах и заготовленного им вполне хватает, чтобы пригласить на туй всю мужскую половину селения и часть женщин, то старики санкционировали угощение *сарфу чам* (*сарфи чамъ*) — «затраты, расходы на всех». На разовое угощение типа *сарфу чам* иногда уходило до 20 пудов риса с соответствующим количеством мяса, льняного масла, лука, моркови и др. Такие расходы были под силу лишь немногим, поэтому чаще всего практиковалось угощение для *касхудомард*, участниками которого были только женатые мужчины (*касхудо*) кишлака. Количество расходуемых средств при этом резко сокращалось (риса, например, было достаточно 8—10 пудов).

Менее состоятельные люди приглашали гостей по принципу *дастчин* (букв. «выбранный, отобранный руками»). Число участников угощения этого рода туя ограничивалось избранными по усмотрению устроителя. Бедняки часто прибегали к принципу *уруқдан бир киши* (узб.: по одному человеку от каждой семейно-родственной группы — урук). На подобный туй собирались только старики, и расходы на их угощение были не столь обременительными (в этом случае двух пудов риса, например, было вполне достаточно).

На маслихатоши устроителю давались рекомендации по части заготовки топлива и определялись сроки проведения *ҳезумбийрон* — так назывался этот этап подготовки к тую, который для семьи принимал характер праздника. Собравшиеся, участники общественной взаимопомощи (*ҳашарчӣ*), еще грубокой ночью с песнями, веселыми шутками и прибаутками отправлялись далеко в горы за дровами. Каждый хашарчи шел на *ҳашар* со своим ослом, а то и с двумя, и с инвентарем, необходимым для заготовки топлива. На этих ослах хашарчи должны были к вечеру доставить дрова в дом устроителя туя. Возвращения первого участника хашара ждали. Для него предусматривали специальный приз: новый стеганный халат, поясной платок, различные сласти, несколько лепешек.

Участники большого маджлиса намечали также день *сурфакушоӣ/сурфакушоён* (букв. «раскрытие кожаной скатерти»). В этот день вечером собирались старухи, расстилали кожаные скатерти — *сурфа*, на которых просеивали муку. После этого молодые женщины принимались в больших деревянных чашах месить тесто для лепешек; ими наделяли всех приглашенных на туй. Выпечка лепешек занимала два-три дня, а то и больше, что также зависело от формы туя. На угощение «для всех» или «для женатых мужчин» их выпекали 4—5 профессиональных пекарей-мужчин (*нонвой*), поскольку женщинам не под силу было справиться с большим объемом работы.

Старики считали, что в таком важном событии, как обрезание, второстепенных вопросов и дел не бывает, все одинаково важно и принципиально, а потому должно быть в

духе традиции. Если предполагалось, что обряд обрезания (*сарфу джам*) будет сопровождаться козлодранием (*улоқ*), обсуждались такие проблемы, как, например, размещение часто многочисленных групп наездников из отдаленных районов. Дом хозяина, каким бы он ни был просторным, не позволял разместить всех иногородних гостей. Начинали думать: у кого имеется подходящая *меҳмонхона* — помещение для приема гостей, есть ли возможность для размещения их коней, обеспечения их фуражом. Думали о том, кому из владельцев меҳмонхона какую группу гостей поручить. О человеке, принявшем гостей, говорили: такой-то принял *қуш* (тюрк. «поселение, лагерь, ставка»), а его меҳмонхона, где размещались гости, называлась *қушхона* (тадж. *хона* — «дом», «помещение»).

Когда возникала необходимость, члены маджлиса обменивались мнениями и по такому вопросу, как одновременное обрезание нескольких мальчиков-родственников. Участники маджлиса один за другим рассматривали многие другие вопросы, связанные с этим обрядом. В каждом конкретном случае отцу ребенка давались соответствующие рекомендации и советы, устанавливался регламент проведения туя или его этапов. В результате рождалась готовая модель праздника.

Когда все вопросы были детально рассмотрены и решены, калони маджлис — «председатель» маджлиса говорил: *Гап ҳамин!* («Таков разговор») и добавлял: *боқӣ гаптон бошад, ба калони худатон гуед. Омин!*, что означало: «если у вас есть еще разговор, скажите своему калон (старшему, авторитетному в семейно-родственной группе). Амин!». После этого всем гостям подносили завернутые в платки *даҳанширинӣ* (букв. «услаждение рта») — пару лепешек, изюм, сушеный урук, сушеные тутовые ягоды (*тутмаиз*), несколько раздробленных кусков леденцов сахара (*набот*) и др.

Следуя предписаниям маджлиса, устроитель далее проводил обряд *фотиҳа*. Он состоял в чтении муллою первой суры Корана — *аль-Фатиха* («Открывающая»), которое приурочивалось к утреннему чаю (после первого намаза). На фотиху

приглашались 5—6 стариков. После чаепития являлся мальчик, сопровождаемый кем-нибудь из старших. Он смущался, стеснялся общества посторонних людей. В конце концов находили какое-нибудь средство (кусоч набота — кристаллизированного сахара, или что-нибудь в этом роде), и вскоре между присутствовавшими и мальчиком устанавливалась атмосфера доверия. Каждый старался сказать ребенку что-нибудь лестное. Например: «Какой ты большой, хороший, умный. Бог даст, будешь хорошим помощником отцу». Затем мулла приглашал мальчика к себе и начинал умышленно критиковать его одежду: «Она грязная, она старая, ее нужно выбросить да надеть новую». Мальчик при этом получал новый наряд⁶⁵ — рубашку и штаны из местного домотканого материала *карбос/патис*. Подобные штаны он надевал впервые. На мальчика надевали также стеганный халат из полупелюшковой в полоску ткани (*беқасаб* или *лас*), на ноги — кустарной работы сапоги из сыромятной кожи (*чорук*), окрашенной в красный цвет. Эти сапоги иногда заменялись ичигами, которые носили с галошами или с кожаными туфлями (*кафш*). Новой обувью могли быть также хромовые сапоги на довольно высоких каблуках (*мўзаи хиром*), покупавшиеся в Самарканде. Головной убор мальчика состоял из тюбетейки уратюбинского фасона (ее покупали в Пенджикенте) и завязывавшейся поверх нее белой чалмы из ткани *суф* или *дока*. Мулла, надев на мальчика весь комплект новой одежды, подпоясывал его платком из ткани *атлас* или *суф*.

Закончив одевание мальчика, мулла читал фотику, молил Аллаха о снисхождении к умершим и к живым, о покровительстве всем мусульманам. Он желал всем благополучия, долгой жизни и обильной пищи мальчику. Все присутствовавшие вслед за муллой повторяли: *Омин!*, после чего осыпали голову мальчика вялеными ягодами тутовника (тумаиз), ягодами джийды (*цигда*), сушеными абрикосами, сахаром, иногда конфетами-подушечками, сваренными из муки с сахаром (*печак*). Сверстники виновника торжества, наблюдавшие за происходящим у входа в помещение, момен-

тально бросались внутрь и быстро собирали сласти, оказавшиеся на полу.

Фотиха знаменовала собой начало туя.

Летом 1991 г. автору приходилось наблюдать обряд *сартарошон* (букв. «бритье головы») — один из этапов туя по случаю обрезания двух мальчиков-братьев в семье медика Ш.Миралиева в Фархаре (Кулябская область). Сначала был устроен *тахт* (букв. «трон») в виде украшенного живыми цветами стола, покрытого нарядной вышивкой. За столом установили скамейку. Ее покрыли новым стеганым матрасом, верх которого был сделан из велюра бордового цвета. Скамейка стояла у стены дома, украшенной довольно больших размеров вышивкой. После этого к тахту подвели Бахтияра и Зафара — мальчиков, по поводу обрезания которых выполнялся обряд. Мальчиков нарядили в новые костюмы из светлой парчовой ткани. На ногах — лакированные сапожки с высокими голенищами, вышитыми разноцветными шелковыми нитками. Наряд дополнялся головными уборами, представлявшими собой вышитые тюбетейки и модель традиционной восточной чалмы из тонкой прозрачной ткани с каймой из золотых ниток. Концы чалм свисали сбоку на предплечье. Головной убор дополняли плюмаж, как объяснили, из перьев павлина, и искусственные камни. Все напоминало тадж средневековых восточных князей.

Когда закончился процесс надевания на «князей» новых нарядов, окружающие взрослые посыпали головы Бахтияра и Зафара большим количеством монет, которые проворно подбирали находящиеся тут же дети. Затем последовала национальная музыка и начались танцы и пляски, которые длились довольно долго.

Бахтияр долго отказывался от нового наряда. Взрослые употребляли рецепты типа ёринских, о чем уже шла речь: совали ему в руки денежные купюры, говоря: «Наденешь, еще получишь», и он наконец сдался, вытирая слезы.

Возвращаясь к туу в кишлаке Ёри, следует сказать, что первый день угощения для всех и для женатых мужчин носил название *нону маиз* (букв. «хлеб и изюм»; «изюм» обозначал

вяленные тутовые ягоды — тутмаиз). На нону маиз приглашались все женатые мужчины кишлака (*касхудомард*). *Хабарчӣ*, т.е. глашатай, объезжая на лошади все селение, зазывал: *О ҳар касхудомазде, ки бошӣ нону маизи фалонӣ-ба марҳамат намой!* («Каждый, кто женат, пусть пожелает к такому-то на угощение хлебом и изюмом!»).

После полудня гости начинали собираться. Они заполняли дом-усадабу, занимали заранее приготовленные места в помещениях, на террасах, в саду, а иногда размещались в соседних домах. У ворот в дом-усадабу, слева и справа, стояли устроитель туя, его родственники, соседи-друзья. Они встречали гостей словами: *Марҳамат намоян!* («Пожалуйста!»). Когда гости, угостившись, будут уходить, эти же люди на прощание им скажут: *Хуш омадан!* (букв. «Ваш приход был счастливым/добрым!»).

Несмотря на большое количество гостей при угощении на всех (сарфу джам), никакой суеты не возникало. Гости шли на туй, сгруппировавшись по признаку квартальной принадлежности, и легко находили свои места. Каждую группу гостей обслуживал распорядитель — *ходим* или *дастурхончӣ*. Распорядители избирались из друзей устроителя, по обычаю, женатых. У каждого ходима был помощник, часто из подростков. Помощники приносили и подавали все необходимое для угощения: лепешки, сыр, разведенный в воде (*қурутоб*), сушеные ягоды тутовника, ягоды джийды и др. Распорядитель принимал все это из рук помощника, ставил на дастархан. Лепешку ели, макая в *қурутоб*, или крошили в чашку. Тогда получалось нечто вроде тюрки. Когда чаши с *қурутоб* осушались, гостям подавали еще по одной лепешке с горстью тутмаиза, джийды или других сластей. Эти подношения гости уносили с собой.

На богатых туях гостям предлагался не сыр — *қурутоб*, а *нишалло* — нечто вроде крема, взбитого из сахара и яичных белков с прибавлением мыльного корня (*ҳавлобехӣ*, или *бех*). В последнее время угощение гостей *нишалло* в первый день туя стало более распространенным, почему этот этап праздника теперь и называется не нону маиз, а *нону нишалло*.

Тутмаиз и джийда теперь не подаются, их заменили печак, черный изюм, покупные конфеты.

Продукты, заготовленные устроителем для приготовления ритуального плова, должны были быть заранее обработаны. По рассказам, до революции 1917 г. в Петрограде, в к. Ёри было четыре общественных котла (*деги Мирак*), каждый из которых вмещал «пять пудов риса». Затем этих котлов стало шесть. При угощении «для всех» в каждый из них в раскаленное льняное масло помимо риса одно за другим закладывалось пять пудов моркови, два пуда мяса, до полутора пудов лука. Естественно, что обработка столь большого количества продуктов требовала значительного времени и сил.

Сабзирезакунон (букв. «резанье моркови») — один из центральных этапов туя назначался обычно в день угощения хлебом и изюмом, ближе к вечеру. Сама процедура *сабзирезакунон* и сопровождавшие ее обряды длились до глубокой ночи. На резанье моркови люди шли часто без специального приглашения. Приходили родственники, друзья, соседи, преимущественно молодежь. Молодые люди, соревнуясь между собой в быстроте и ловкости, работали с веселым задором, отчего эта нелегкая, казалось бы, работа принимала характер приятного времяпрепровождения. Кто-нибудь из старших (старик или *бакавул* — повар, который будет готовить ритуальный плов на следующий день) руководил всем ходом *сабзирезакунон* — промыванием (мыли в больших плетеных корзинах в проточной воде), чисткой и нарезанием моркови.

Приглашенных на *сабзирезакунон* угощали пловом, на приготовление которого шло до двух пудов риса. Центральным моментом *сабзирезакунон* был *миёнаалов* — большой костер, который разводили посередине двора, в саду или в каком-нибудь другом открытом месте, подальше от жилых и хозяйственных построек. Для *миёнаалов* выбирали более или менее ровное место, горой складывали дрова или хворост и разводили костер. Для того чтобы он горел дольше и давал больше тепла, часто использовали на дрова твердые породы дерева, а также жмых. Чем выше был огонь костра, тем

больше освещения, тепла, а вместе с тем и веселья. Это нравилось мальчикам, они тащили отовсюду дрова, хворост, а в последнее время в костер бросают и отработанные автопокрышки.

Вокруг костра собиралось множество людей, собственно, молодежь кишлака. Когда языки пламени становились большими, начинался *базм* (букв. «пир») — песни, музыка и танцы. На этих базмах танцевали *бесақол* — безбородые юноши. Под звуки бубна (*доира*) или *қарс* (хлопание в ладоши в такт бубну и другим музыкальным инструментам) танцевали также другие. Наиболее талантливые танцовщики получали призы в виде стеганых халатов или поясных платков, тубетеек и проч. За танцами следовал *байтбарак* — поэтическая импровизация. Выходили чтецы (*мухаммасғұ*), которые в строфической рифмовке декламировали или пели *достон* (баллада, повесть) о героях народного эпоса. Перед присутствовавшими выступали скоморохи, иногда канатоходцы (*дорбоз*). Разыгрывались также шуточные сцены с участием ряженных, облаченных в овечьи или козлиные шкуры (мехом наружу). Сценки были разного содержания, например, один из ряженных «мертвым» лежал на земле, а другой изображал коршуна (*каргас*) и долбил его клювом. На миёнаалов большое место отводилось *гуштингирй* — состязаниям в борьбе. Ёри состоит из нескольких кварталов (*гузар*), и в каждом из них есть по несколько борцов (*полвон*). Сначала состязались между собой борцы квартала, на территории которого происходил туй, затем они выступали против полвонов других кварталов селения, победители этого круга мерялись силами с борцами из других селений или районов. Победившим от имени хозяина туя вручали призы.

Женщины в базме не участвовали. Свой пир они устраивали (в этот вечер) в доме хозяина туя. Попирав в закрытых помещениях, они затем выходили на улицу и, расположившись группами поодаль от миёнаалов, наблюдали за происходящим вокруг костра.

Вечером, когда мужчины занимались очищением и нарезанием моркови, хозяйка дома с женщинами совершала

обряд *тахтзанон* — устройство нарядной постели и украшение помещения, в котором затем будет производиться обрезание.⁶⁶

Ош (*оши калон*) — большое угощение пловом устраивалось на следующий день после сабзирезакунон. В целом оно происходило так же, как в других местах на Зеравшане.⁶⁷ Разница, по нашим полевым материалам, заключалась в формах угощения, о чем уже было сказано (сарфу джам, касхудомард, урукдан бир киши, дастчин).

Для местного туя были характерны иногда большие козлодрания. Козлодранием руководил *девонбегим* — распорядитель, который ведал призами. У девонбегима были помощники: *çarçй* (он объявлял о назначенных призах) и *мурдакаш* (человек, который отвозил тушу козла от финиша в то место, где должна была начинаться борьба наездников за овладение тушей). Центральной фигурой оставался виновник торжества — мальчик. Пока шло состязание, он в новом костюме сидел на возвышенном месте рядом с девонбегим, наблюдая за ходом состязания.

Само обрезание совершалось в день *оши калон*, иногда через день или два после него. В этот день приглашались *як хона одам* — люди, для размещения которых, отводилось целое помещение. Для них готовился суп из голов, ножек и потрохов зарезанных на туе баранов. После угощения все постепенно уходили, за исключением муллы, мастера-цирюльника (*усто*) и нескольких близких родственников — мужчин. Мулла читал молитву, давая этим благословение, и мастер совершал обрезание. Мальчик при этом лежал в постели, старшие старались отвлечь его внимание. Отец, сидя у изголовья, держал сына, закрывая ему глаза рукой, а мастер с помощью бритвы и деревянной палочки с расщепленным концом (для просовывания крайней плоти; иногда употребляли две палочки) быстро производил операцию. Ранку присыпали сожженной тряпкой (*латамут*). На следующий день мастер навещал мальчика, чтобы посмотреть, как идет процесс заживления ранки. Никакой особой перевязки не производилось, но если оказывалось, что в ранку попала инфекция (*об дузида бошад*), что бывало крайне редко, мастер

смазывал ее льняным маслом, чем активизировал процесс регенерации.

Уход за мальчиком, пока он находился в постели, осуществляла мать. По прошествии 2—3 дней, иногда недели, мальчик вставал и постепенно входил в обычное русло жизни.

Заключая, можно сказать, что для традиционного обреза-ния в к. Ёри были характерны некоторые особенности, которые касались формы организации угощения (сарфуджам, касхудомард, урукдан бир киши, дастчин). В наши дни практикуются угощения типа сарфу джам и касхудомард.

Ёринскую хатна отличали шумные базмы — песни, музыка и танцы, разыгрываемые шуточные сцены с участием ряже-ных.

Попытаемся осмыслить изложенный материал.

Все основные этапы подготовки и проведения туя по случаю обрезания проходят перед глазами ребенка, над которым производится хатна. Являясь активным и любопыт-ствующим наблюдателем, он получает представление о взаимодействии в обряде больших групп разных по социаль-ному статусу, возрасту и полу людей. Ребенок воспринимает их в единении. Восприятие единства человеческого коллек-тива — это первый урок.

Получая информацию об истинном назначении обряда, как правило, от группы социально однородных мальчишек (родители и другие взрослые члены семьи обычно по разным причинам скрывают эту информацию от мальчика), которые окружают «виновника торжества» на всех этапах туя, он отчетливее, чем когда-либо прежде, «открывает» свою при-частность к миру окружающих людей и свою принадлежность к их единению. Следовательно, туй своими средствами направляет детей по пути самоидентификации, которая происходит на основе самостоятельного осмысления эмпири-ческой ситуации, созданной взрослыми.

Суть следующего урока состоит в понимании того, что дети — существа зависимые. На этапе накопления знаний и вхождения в жизнь они во власти культуры взрослых, находятся под постоянным воздействием разнообразных, часто ритуализованных, воспитательных приемов последних.

В процессе туя ребенок, суммируя свои эмпирические

наблюдения и дискретные знания, приходит к логическому выводу о том, что все происходящее — из-за него и для него. Значит, он соответствует атмосфере праздника. Такая самостоятельная трактовка событий придает ему ощущение своей нужности и значимости для взрослых. Он осознает и свою половую значимость. Перевод на язык, доступный детскому восприятию смысла происходящего, т.е. его интер-претация в свойственном детскому восприятию духе, находит подтверждение в той атмосфере эмоционального тепла и доброжелательства, в которой в данный момент он находится. Выражением всего этого являются новая одежда, поздравле-ния, подарки и разного рода поощрения, поцелуи и т.п. Все это порождает у ребенка оптимистический взгляд на жизнь, на свое будущее место и роль в обществе. С этого момента к нему приходит ощущение взрослости, наступает новое виде-ние социального мира, иное — эмоциональное восприятие символов.

Наблюдая за ходом взаимодействия взрослых, ребенок открывает дверь в неизведанное, он постигает тот аспект этнической культуры, объектом воздействия которого на данном этапе он становится или через который проходит. Постигание культуры посредством наблюдения, другими словами — получение качественно новых знаний и их осмысление, рождает затем установку на его втягивание в эту культуру, на ее восприятие, а позже — на ее сохранение и умножение. Когда ребенок приходит к пониманию, что культура для него обретает смысл, занимает надежное место в его жизни, тогда, полагаясь на нее, он может увереннее чувствовать себя в жизни, сознавая себя частью того мира, который его окружает.

Туй таким образом относится к категории событий, посредством которых взрослые определенным образом осуще-ствляют направленное воздействие на ребенка (момент обре-зания, которому предшествует надевание нового наряда) и этим производят перестройку его жизни в социальном плане. Эффект от такой перестройки — постепенное формирование признаков соответствия детей социальному миру, начало овладения ими общими чертами этнической культуры.

Следующий момент осмысления обряда состоит в поиске

ответа на вопрос, в каком возрасте совершают обрезание. Супруги Наливкины отмечают возраст 4—12 лет,⁶⁸ А.А.Семенов — от 6 до 10 лет,⁶⁹ а И.И.Зарубин для Шугнана и Рушана — 5—7 лет.⁷⁰ А.Л.Троицкая, чьи сведения относятся к таджикам Зеравшанской долины, называет 5—6 лет.⁷¹ У К.Л.Задыхиной читаем: «У народов Средней Азии мусульманский обряд обрезания совершался над мальчиками 5—9 лет, но обязательно до 12 лет».⁷² Как видно, верхний возрастной рубеж — 12 лет, при котором, по данным К.Л.Задыхиной, мальчиков подвергали обрезанию, совпадает со сведениями супругов Наливкиных.

Г.П.Снесарев замечает, что у узбеков низовьев Амударьи семейное празднество по случаю обрезания устраивалось по достижении ребенком, как правило, 5-, 7- или 9-летнего возраста.⁷³ Как отмечает М.А.Хамиджанова, обрезание делалось в возрасте от одного года до 13 лет, «но самым подходящим возрастом считался от 5 до 7—9 лет».⁷⁴

Как видим, возраст, при котором совершался обряд обрезания, значительно варьирует в разных районах. Обычно число лет ребенка совпадает с рядом существовавших у народов Средней Азии священных чисел (5, 7, 9). Правда, эти числа брались за основу возрастной периодизации, хотя эти же народы предпочитали и числа 3, 4, 18, что говорит об определенной условности возрастных границ.

Приведенный обзор показывает, что возраст совершения обрезания у народов Средней Азии к моменту фиксации этих сведений не был регламентирован. Наши данные по афганцам свидетельствуют, что в малообеспеченных семьях детей подвергали обрезанию, пока те еще находились в колыбели. По мнению афганских стариков, с которыми приходилось беседовать, это избавляло от больших расходов на устройство праздника. Кроме того, по представлению афганцев, раннее обрезание способствует скорейшему заживлению ранки (маленький ребенок часто мочится в постель, а моча — хорошее асептическое средство). Считалось, что заживление ускоряется еще и потому, что малолетний мальчик меньше, чем дети постарше, употребляет воды и мяса. С другой стороны, в Афганистане нам рассказывали, что раннее обрезание часто задерживает нормальное половое развитие мальчика, поэтому

операцию чаще всего производят, когда ему исполняется 5—7 лет. Афганцы полагают, что эту операцию и сопровождающую ее церемонию можно проводить и позже, но тогда мальчик испытывает сильные болевые ощущения, и заживление происходит медленнее, увеличивая опасность осложнений.

Таджикские старожилы из к. Ёри говорили нам, что в принципе обрезание может быть совершено в любом возрасте, но не позже 12 лет (*мақсад а 12 нагузарат*). То же самое говорили в окрестных кишлаках Ура-Тюбе, Ходжента и в горной Матче. Таким образом, подтверждается, что верхний возрастной рубеж для совершения обрезания — 12 лет.

«Что было бы, если бы обрезание производили после 12 лет?» — задавали мы вопрос нашим информаторам. Это, считали они, означало бы, что в мусульманском мире живет немусульманин, неверный, руки которого нечисты (*дасташ ҳаром*), результат работы «его рук» также нечистый. То же самое утверждали жители окрестных кишлаков Ходжента. По их мнению, мальчик с «неочищенными» руками не имеет право прикасаться к вещам, из его рук нельзя принимать, например, пиалу с чаем: содержимое пиалы, равно как и сама пиала, которой коснулись руки этого мальчика, по мусульманскому закону (шариат), считаются запрещенными для употребления. Это касается и других предметов, орудий труда и пр. М.А.Хамиджанова также отмечает, что до выполнения ритуального очищения руки мальчиков считались нечистыми, и даже пить воду, поданную ими, было нехорошо.⁷⁵

Значит, цель операции обрезания и церемонии, сопровождающей ее, — ритуальное очищение рук мальчиков. Поэтому после туя обычно говорили: *Фалонӣ дастӣ бачеша ҳалол карас* («Такой-то сделал очищенной руку своего мальчика»).

Таким образом, если исходить из указанных представлений, в результате выполнения обряда обрезания в первую очередь снимались запреты в области аграрной деятельности; все действия мальчика отныне рассматривались как *ҳалол* («разрешенный к употреблению», по шариату). Он получал право молиться и поститься, т.е. право на выполнение основных требований *фарз* — религиозных предписаний. Отсюда следует, что обряд обрезания, по-видимому, некогда

был строго регламентирован, что его выполнение знаменовало собой завершение детской фазы жизни и начало биологического взросления — *балоғат*. В этом смысле он, вероятно, был связан с классическими возрастными инициациями. Но, думается, со временем произошел разрыв в цепи, нарушивший эту связь, стало возможным совершение операции в «любом возрасте» детства. Одно из возможных объяснений снижения возраста ребенка, подвергавшегося обрезанию, таково: совершение хатна в возрасте 12 лет препятствовало более раннему включению мальчиков в трудовые процессы взрослых.

У разных народов мира при классических инициациях операцию совершали юношам более старшего возраста, связывая ее с достижением половой зрелости. В странах традиционного распространения ислама, как считает Г.П.Снесарев, этот возраст был значительно снижен, так как акт обрезания получил новый смысл — как символ вступления нового члена в религиозную общину. Ссылаясь на А.И.Першица, Г.П.Снесарев указывает, что у арабов в прошлом можно было наблюдать реликты особой формы обрезания, при которой операции подвергались не дети, а юноши, достигшие половой зрелости.⁷⁶ Таджикский материал в значительной степени подтверждает эту точку зрения. У нас есть сведения, что таджики долины р.Шинг еще в недалеком прошлом обряд обрезания выполняли над юношей незадолго до свадебной церемонии. В целом же верхний возрастной предел, при котором этот обряд выполнялся, совпадал с началом полового созревания мальчиков. Это в свою очередь означало обретение права на выполнение основных требований фарз, включение в аграрную деятельность, вхождение в общественную жизнь.

С началом приобщения детей к трудовым ролям взрослых происходит переориентация мальчиков с матерей на отцов — глав семей, в то время как девочки в процессе социализации испытывают на себе большее влияние матерей. На этом этапе воспитания эмоциональный тон отношений между родителями и детьми тяготеет к строгости. Прежние нежность и теплота отношений родителей к детям иногда сменяются замечаниями, предупреждениями, применяются наказания. Большую строгость и авторитарность демонстрируют отцы,

которые поддерживают традицию ограничения самостоятельности детей. Строгость отцов часто компенсируется мягкостью и терпимостью матерей, которые в вопросах воспитания обходятся менее суровыми мерами.

Ребенок, у которого уже сформировалось сознание своей неотделимости от окружающего его мира взрослых, у которого уже складывается определенная структура личности, постепенно втягивается в жизнь. Как первые шаги он начинает принимать правила поведения взрослых, их морально-этические принципы, овладевать нормами взаимоотношений между людьми. Какой набор информации дает, в какой мир вводит традиция растущего ребенка с его новыми потребностями?

Еще Н.С.Лыкошин писал: «Всякого, ближе входящего в жизнь наших среднеазиатских туземцев, поражает особая солидность приемов каждого даже необразованного мусульманина, отсутствие резких движений, громкого смеха, повышения голоса в речи, вообще отсутствие всего, что могло бы неприятно подействовать на собеседника, поразить его несдержанностью и торопливостью».⁷⁷ То же самое, отмечает этот автор, замечается не только у взрослых, но и у детей с того возраста, когда у них впервые проявляются проблески сознания. «Туземные мальчики 5—6-летнего возраста уже умеют себя держать при посторонних так, чтобы не доставить кому-нибудь неприятности. Он знает свое место среди взрослых, бесцеремонно не лезет к столу, не вмешивается в разговор, умеет по всем правилам высказать приветствие входящим в дом и даже, если к нему обратятся с вопросом, только шепотом произносит слова в ответ, чтобы не обеспокоить слуха обратившего на него внимание гостя».⁷⁸ «Туземцы, — пишет далее Н.С.Лыкошин, — хорошо понимают это и всеми силами стараются воспитать своих детей в этой культуре приличия, придавая огромное значение исполнению всех тонкостей „адаба“, или приличия».⁷⁹

В истоках адаба у ираноязычных народов лежит длительная, еще домусульманская традиция, как об этом свидетельствуют среднеперсидские сочинения дидактического содержания, известные преимущественно под названием «Андарз» («Поучение») или «Панднамак» («Книга советов»). В этих книгах, по-видимому, была зафиксирована эволюция еще

более древней традиции дописменной эпохи, восходящей в конечном счете к нормам морали родового строя. Исконная традиция ираноязычных народов была в более позднее время приведена в соответствие, зачастую сугубо формальное, с нормами ислама в дидактических произведениях классической литературы на *фарси* от знаменитого Рудаки и до Ахмада Дониша. Среди огромного классического наследия ираноязычных народов привлекают внимание педагогические трактаты на эту тему, например книга Унсур ал-Маали Кей Кавуса «Кабус-намэ»⁸⁰ — памятник литературы XI в. В последующие века было создано много произведений, специально посвященных вопросам морали, этики и этикета, под обычным названием «Ахлāқ». Следует отметить, что в этих сочинениях нормы нравственности и поведения перекрывают друг друга и тесно взаимосвязаны. На практике это выглядело так: кто соблюдает установившиеся нормы поведения (адаб), тот соблюдает и правила морали (*ахлāқ*). Существуют, кроме того, многочисленные сочинения — практические руководства по этому вопросу. Одно из них, «Адаб-ус-сāлихин» Мухаммада Садика.⁸¹

В данной работе автор часто обращается к труду Унсур ал-Маали Кей Кавуса «Кабус-намэ», а также к указанному трактату Мухаммада Садика. Это продиктовано рядом соображений. Прежде всего, представляется возможность ввести в научный оборот группу сведений, относящихся к предмету этнопедагогики и отражающих, таким образом, традиционные нормативно-педагогические воззрения и установки народов Средней Азии и сопредельных стран (Иран, Афганистан). В большей степени это относится к «Кабус-намэ» — средневековому педагогическому трактату, написанному автором-отцом в жанре наставлений своему сыну. Кроме того, и это следует подчеркнуть особо, назидательные рассказы, подобные тем, которыми насыщена «Кабус-намэ», являют собой образец тех рассказов и изречений, к которым обычно апеллируют деда и бабки в процессе приобщения детей и подростков к социально-психологическим особенностям народа. Кто знаком со Средней Азией, тот знает, что в процессе общения этим апелляциям принадлежит особая роль. Как

эффективное средство воздействия на сознание подрастающего поколения, апелляция является одним из главных инструментов социализации. Апеллируют умудренные жизненным опытом деда и бабки, люди старшего, точнее, «старого поколения, поколения людей, уже перебродивших, успокоившихся, уже не имеющих личных интересов, в нравственном отношении живущих выше обыкновенного уровня... (у старших — мудрость, опытами и трудами жизни приобретенная)».⁸² «Кабус-намэ», помимо всего прочего, дает представление о сакрализации роли и бытия родителей.

Обычно обучение «этикетности» поведения в семье идет путем исправления ошибок в процессе общения ребенка со старшими. Типичным примером может служить следующая ситуация. Пришли в дом соседи или какие-нибудь посторонние люди (приезжие гости). Увидев ребенка, они начинают ему улыбаться или ласкать его, а он с ними — на «ты». Родители или старшие братья и сестры в подобных случаях чувствуют неловкость. Следует наказание. Мать, к примеру, слегка ударит ребенка по руке, говоря: *Э рум сиё, «ту» нагу, айб ас, «шумо» гу!* («Э, лицо мое да станет черным, не говори „ты“ — стыдно, говори „вы“!»).

Правила адаба обязывают детей быть послушными родителями, внимать их советам и поучениям, не совершать поступков, могущих поставить их в неловкое положение перед лицом окружающих, поскольку тень от несоблюдения детьми правил адаба падает на родителей. Дети должны с особым уважением относиться к вскормившей и взрастившей их матери, дорожить ею так же, как она дорожит ими. Вольные или невольные проявления неуважительного отношения к матери осуждаются и пресекаются. Детей, проявляющих неуважение к матери, сравнивают с осликом, который, пока сыт, забывает о матери. Таджики любят цитировать слова знаменитого Саади о том, что, кто из детей чинит обиду матери, тот не сохранит верности никому. Уважительное отношение к матери основывается на том, что в воспитании детей она уподобляется гончару, лепящему из комка глины будущего человека (ср. пословицу: *Бача — гил, модар — кулол*,⁸³ т.е. «Ребенок — глина, мать — гончар»). В прошлом значительный отпечаток на подобном характере социализа-

ции оставлял Коран, где по поводу уважительного отношения к матери сказано: «...Мать носит его (т.е. ребенка, — *P.P.*) с тягостью и производит с тягостью (и вынашивание его и отлучение — тридцать месяцев), а когда он достигнет крепости (и достигнет сорока лет), он говорит: „Господи, внуши мне благодарить за Твою милость, которую Ты оказал мне и моим родителям; внуши делать добро, угодное Тебе, и устрой для меня благое в моем потомстве!“» (46, 14/15);⁸⁴ «...Мать носит его со слабостью поверх слабости, отлучение его — в два года. Благодари Меня и твоих родителей» (31, 13/14).

Саади учил: «Кто не уважает своих родителей, тот никогда не будет любимым и счастливым».⁸⁵ Дети, кроме того, должны обрести все накопленные родителями знания, умения и жизненный опыт. Обязанность сына — учиться у отца-наставника его занятиям, ремеслу и знанию. Саади по этому поводу говорил: «Ежели отца наследства желаешь, учись отца знаниям». Как думают в народе, в делах сын должен быть подобен отцу. Родители растят детей с надеждой на то, что в старости дети будут около них, будут им служить и помогать. «Отец, — гласит народная поговорка, — водит дитя за руку в надежде на то, что на старости лет тот поведет за руку его».

В среде старшего поколения существует мнение, что, если дети не исполняют своих обязанностей по отношению к родителям, когда проявляют признаки неуважительного отношения к ним, родители могут наслать на них беду (*дуои бад*), и тогда дети эти всю жизнь будут обречены на несчастье; умирать они будут в страшных муках, а после смерти попадут в ад. Когда *дуои бад* не оказывает нужного влияния на непослушного ребенка, родители могут прибегнуть к другой, но уже крайней мере — *оқ*. Это значит, что произнесший формулу *оқ* родитель освобождает себя от ответственности за непослушного ребенка, иначе говоря, — отказывается от своих родительских прав. *Оқ* носит, скорее, характер угрозы. Но в прошлом, когда случалось, что некоторые люди в жизни терпели неудачу, испытывали лишения и невзгоды, то это считалось следствием того, что их родители когда-то накликали на них беду (*дуои бад*) или произносили формулу *оқ*. На детей, «ставших *оқ*», в обществе смотрели как на

отверженных. Поэтому дети во взаимоотношениях с родителями (в особенности с отцом) стремились к тому, чтобы возможные разногласия улаживать мирно. В к. Пальдорак (Матча) сообщили, что дети, «ставшие *оқ* родителей», в прошлом (при наличии двух свидетелей, подтверждающих этот факт) лишались доли наследства. Старики считают, что родители должны произносить формулу *оқ* «по справедливости» (*ҳаққ*), т.е. в том случае, когда исчерпаны все иные меры воздействия на ребенка. В противном случае на том свете за *оқ* отвечают сами родители. По мнению стариков, *оқ* матери не приносит ребенку бед и несчастий, этому препятствует материнское молоко (оно как бы защищает ребенка).

Автор «Кабус-намэ» настоятельно советует сыну почитать род — отца и мать. «Смотри же, — пишет он, — не говори: какие у отца с матерью права на меня, их целью была страсть, не меня они имели в виду. Хотя целью и была страсть, но страсть-то выкупается нежностью их, тем, что ради тебя они и на смерть готовы пойти».⁸⁶ По мнению средневекового педагога, отец и мать — посредники между детьми и Творцом. «Поскольку ты уважаешь Творца своего, соответственно тому нужно уважать и посредников».⁸⁷ Отец и мать, согласно автору «Кабус-намэ», — это, кроме того, повелители, а повелитель тот, у кого приказ и власть. А отцу и матери дана власть вскормить и приказ научить добру.⁸⁸ Отец и мать, по Унсур ал-Маали Кей Кавусу, — причина добра и основа воспитания детей. Поэтому в «Кабус-намэ» автор предостерегает: «Если ты допустишь оплошность в отношении их, то это покажется так, словно ты недостойн никакого добра. Ибо тот, кто не ценит основного блага, не знает цены и благу производному. Делать неблагородным добро — темнота. Ты же не ищи темноты и поступай с отцом и матерью так, как ты хочешь, чтобы с тобой поступили собственные дети. Ведь тот, кто родится от тебя, будет желать того же, что желал тот, от кого ты родился».⁸⁹

Как видно, у таджиков, да и у других народов Средней Азии, в качестве этического идеала, играющего важную роль в формировании социального поведения детей, выступает почтительное отношение к родителям. Призывы почитать родителей, укоренившиеся в сознании стариков, не редки в

Коране: «И решил твой Господь, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него, и к родителям — благодеяние. Если достигнет у тебя старости один из них или оба, то не говори им — тыфу! и не кричи на них, а говори им слово благородное. И преклоняй перед ними обоими крыло смирения из милосердия и говори: „Господь! Помилуй их, они воспитали меня маленьким“» (17, 24/23—25/24). Из этого постулата со всей очевидностью вытекает, что любовь детей к родителям должна отступать лишь перед верой. Это видно и по другим кораническим стихам: «И завещали Мы человеку его родителей... Благодарю Меня и твоих родителей» (31, 13/14), «...сопровождай их (родителей. — Р.Р.) в этом мире в добре...» (31, 14/15), «...родителям — делание добра...» (4, 40/36), «...к родителям... — добродеяние...» (6, 152), «...к родителям — благодеяние...» (2, 77/83), «И завещали Мы человеку добро к его родителям...» (29, 7/8), «Мы завещали человеку благодетельствовать своим родителям» (46, 14/15). Эти и подобные коранические установления оказывали влияние на процессы социализации.

Адабность поведения детей народов Средней Азии, в том числе таджиков, строится на принципе уважительного отношения к старшим по возрасту и положению. Уважительное отношение к старикам — один из важнейших принципов общежития прививается детям с малолетства. Старики мыслятся как живая память коллектива; они — воплощение мудрости, носители культурных и социальных ценностей, хранители традиций предков. Культ стариков отражен в устном поэтическом репертуаре таджиков. Наглядным подтверждением тому являются популярные в таджикской среде пословицы: *Пир нест, ҳикмат нест* («Нет старца, нет мудрости»), *Бе пир марава, ки дар амони, гарчанд, ки Сикандари замони* («Не следуй без старца, тогда ты в безопасности, будь ты даже Александром (Македонским)»).

Старшие члены семьи постоянно внушают детям мысль об уважении к старикам, учат послушанию им, внимательному отношению к их советам и рекомендациям. При этом они часто апеллируют к афоризмам классических авторов. Убайд Закани, например, учил: «Что в зеркале видимо юноше, то в сырцовом кирпиче зримо старцу». «Кабус-намэ» пронизана

наставлениями о том, как детям и юношам следует обращаться со стариками. Если юноша в юности сделает что-либо ненадлежащее, старец воспрепятствует ему в этом, «ибо старцы знают многое, чего юноши не знают». ⁹⁰ О, если бы молодость знала, о, если бы старость могла! На этой основе автор средневекового сочинения остерегает сына от неуважительного отношения к старшим. «Старец-то своего желания добился, — пишет этот автор, — и плоды его пожал, а юноше хуже: может быть, он добьется этого желания, а может быть, и нет». ⁹¹ Средневековый педагог настоятельно рекомендует сыну уважать стариков, не говорить им лишнего, «ибо, если грубить старикам, отвечать придется». ⁹² В этой связи автор «Кабус-намэ» приводит в назидание сыну следующий рассказ: «Слышал я, что был один столетний старец. Согнулся он пополам и шел, опираясь на посох. Юноша в насмешку ему: „Эй, шейх, за сколько ты этот лук купил, я себе тоже такой куплю“. Старик ответил: „Если доживешь да подождешь, так и даром тебе подарят“». ⁹³ Этот писатель призывает сына к сострадательному отношению к старикам. «Ведь жизнь человеческая подобна солнцу: солнце юношей на восточном горизонте, а солнце стариков на горизонте западном, и знай, что солнце, которое на западном горизонте, уже садится». ⁹⁴

Как известно, народы среднеазиатского региона большое значение придают приветствиям и рукопожатиям при встрече. Старики считают, что взаимное приветствие — не только долг вежливости, но и религиозная обязанность. Под последней имеется в виду фарз, т.е. обязанность, основанная на божественных предписаниях. Мухаммад Садик указывает, что «если двое мусульман встречаются, они обязаны приветствовать друг друга, не придавая значения тому, в дружественных или враждебных отношениях находятся они, потому что приветствие установлено пророком». ⁹⁵ В Коране сказано: «И когда вас приветствуют каким-нибудь приветствием, то приветствуйте лучшим или верните его же...» (4, 88/86).

Старики поясняют, что если двое, накануне повздоровшие или сильно разругавшиеся друг с другом, встретились на улице, то, по шариату, они обязаны приветствовать друг друга. Их приветствия могут не сопровождаться рукопожатиями, но выразить приветствие, приложив правую руку (или

обе руки) к груди и кланяясь, необходимо. Подобные ситуации автору приходилось наблюдать в Республике Афганистан. Двое, находящиеся во враждебных отношениях, идут по улице, базару или городской площади друг другу навстречу; иногда их отделяет довольно большое расстояние — один идет, скажем, по одной стороне улицы, а другой — по противоположной. Но, увидев друг друга, обязательно кланяются, поднося каждый правую руку к виску, как это принято у военнослужащих. В подобных случаях у афганцев отсутствуют рукопожатие и произносимая вслух формула приветствия.

Таджики, равно как и другие народы Средней Азии, манере приветствия и соответствующим его формулам: *салом* (араб. «мир») или *ассалому алейкум* (араб. «да будет мир с тобой»), а в прошлом — *ассалому алейкум ва раҳматуллоҳи ва баракотаҳу* («да будет мир с тобой и изобилие и милость Аллаха») — учат детей с ранних лет. Этому придается большое значение потому, что по манере приветствия окружающие судят, насколько ребенок воспитан в традициях адаба. Мухаммад Садик в своем трактате значительное место отводит адабу приветствия, т.е. приличиям, соблюдаемым при встрече.⁹⁶

Одна из особенностей ритуалов приветствий, а также благопожеланий заключается в том, что в коммуникативных ситуациях, сопровождающихся приветствиями и пожеланиями, дети, как правило, выступают в роли наблюдателей и слушателей. Здороваясь со взрослыми, они произносят лишь сокращенную формулу приветствия: *салом* (малолетние дети) или *ас-салом-алейкум*. Взрослые дети отвечают на приветствие вместе со всеми участниками реальной коммуникации. Дети должны здороваться со старшими учтиво, едва слышным голосом.

Для детей существуют определенные коммуникативные табу: им не полагается, находясь в обществе взрослых, обращаться к ним по имени. Необходимость уважительного отношения к старшим требует, чтобы в обращении к ним дети употребляли соответствующие данной ситуации термины родства, неважно, является ли взрослый участник коммуникации родственником данной степени или нет. Считается

недопустимым, чтобы дети вмешивались в разговор старших. Следуя правилу, оставшемуся от предков — «Больше слушай, меньше говори», дети ведут себя скромно и почтительно. Они не имеют права давать оценку словам и действиям старших, даже хвалить их, а тем более критиковать. Мимические движения, жесты, употребление междометий, столь обычные в коммуникативном поведении взрослых, детям запрещены. Это допустимо только в том случае, когда дети находятся в обществе своих сверстников. Идя по улице, они должны следовать за взрослыми. Правда, это правило соблюдается теперь только в сельской местности. Там же, когда взрослые ведут беседу, дети, располагаясь на некотором расстоянии от них, соблюдают социальную дистанцию. То же самое происходит и в помещении: наиболее почетное место (против входа) принадлежит старшему по возрасту, иногда по социальному статусу; остальные места занимают другие в порядке убывания их возраста или общественного положения. Дети располагаются ближе к выходу.

Этнографы знают, какое большое значение придается народами Средней Азии в их повседневном быту приличиям, соблюдаемым при приеме пищи. Взял, например, ребенок хлеб левой рукой, незамедлительно следует наказание — несильно бьют ребенка по этой руке, говоря: *увол*, т.е. «грешно». Укоренившиеся в сознании народов этого региона правила адаба требуют, чтобы любое дело начинали, если на то нет особых причин, правой рукой. Старшее поколение полагает, что дело, начатое правой рукой, окажется легким и даст больший результат. Хлеб следует брать правой рукой, правой же рукой подают и принимают чашку с чаем; этой же рукой возвращается чашка тому, кто ведает «чайной церемонией». Спать следует ложиться на правый бок, руку вдевать сначала в правый рукав; обувь надевают сначала на правую ногу. При входе в помещение порог переступают правой ногой. Раньше, если кто-нибудь по неосторожности или засуетившись входил в дом, перешагнув порог левой ногой, говорили, что он пришел с дурным намерением. Тогда после его ухода нужно было подмести помещение.

Известный таджикский поэт Лоик Шерали теме адаба

правой руки посвятил специальное стихотворение, которое называется «Материнское наставление». ⁹⁷

Унсур ал-Маали Кей Кавус советует сыну о необходимости медлительности в разговоре: «В речах и выполнении дела придерживайся медлительности. Если тебя будут порицать за медлительность и неторопливость, я это предпочту тому, чтобы тебя хвалили за легкомыслие и поспешность». ⁹⁸

Этот педагог внушает своему сыну: «Когда тебя не спрашивают, не говори. Пока не спросят, никому совета не давай и не увещевай... При всем умении, старайся говорить слово к месту, ибо неуместное слово, если ты его даже и хорошо сказал, покажется безобразным... Мудрецы сравнивают слово с вином: „от него и головная боль, от него же и лекарство от этой головной боли“». ⁹⁹

Автор «Кабус-намэ» призывает сына быть многознающим, но малоговорящим, а не малознающим, но многоговорящим. Рудаки советует: «Вещей пусть ты знаешь много, но говори мало; не говори об одном и том же сотни раз, а о сотне вещей говори единожды». У Саади мы читаем: «Слышал я, что один из мудрецов говорил: „Никто так не выказывает свое невежество, как тот, который начинает говорить в то время, когда другой держит речь и еще не кончил говорить“». ¹⁰⁰ Так же высказывается Мухаммад Садик. Он пишет: «Не надо говорить слишком много. Нужно высказываться лишь тогда, когда душа будет покорна языку, а язык покорен Богу». ¹⁰¹

С точки зрения этого автора, неприлично также стараться выделяться среди остальных своими способностями и выказывать степень своего совершенства.

Когда в беседе со стариками мы интересовались, чему их учили дома в пору их детства, чаще всего приходилось слышать: адабу. Слагаемые адаба, по их мнению, — вежливость, скромность, простота, совершение добрых дел и поступков, справедливость, правдивость, отзывчивость и т.п. Все эти качества представляют собой высшее проявление добродетели, они доставляют человеку удовлетворение, приносят ему радость. О добрых делах, например, не следует жалеть. От них получает удовольствие не только тот, кто их совершает, но и тот, в отношении кого они совершаются. Унсур ал-Маали Кей Кавус наставляет сына: «Пока можешь,

никому не отказывай в добре, ибо добро со временем приносит плод». ¹⁰²

У Саади есть рассказ на эту тему: «Видел одного бедуина, говорившего сыну: „О сын, воистину спросят тебя в День воскресения: „Что ты делал?“, а не скажут: „От кого ты ведешь свой род?“, то есть спросят тебя: „Каковы твои добрые дела?“, а не станут говорить: „Кто твои родители?“». ¹⁰³

В другом месте Саади говорит: «Любой враг становится другом, когда ему делаешь добро». ¹⁰⁴ Человек, совершивший добрые дела, должен быть также справедлив. «И во всех делах будь сам справедлив, ибо, кто сам справедлив, тому и судья не нужен», — наставляет сына автор «Кабус-намэ». ¹⁰⁵ Насир Хосроу (1004—1088), чье творчество проникнуто страстными поисками добра и истины, к числу негодных друзей человека, его врагов, относит: надменность, хитрость, тупость, жадность, гнев, зависть, похоть. Поэт призывает:

Покинь же их, друзей своих негодных,
Найди других, высоких, благородных:
Вот — скромность, воздержанье, простота,
Довольство малым, щедрость, доброта. ¹⁰⁶

Следует сказать и о том, что еще в сравнительно недалеком прошлом на формирование человеческой личности, на соответствующие стереотипы поведения значительное влияние оказывал шариат. В Коране, по-видимому, мудрец Лукман наставляет своего сына: «Не криви свою щеку перед людьми и не ходи по земле горделиво. Поистине, Аллах не любит всяких гордецов, хвастливых!» (31, 17/18). Или: «И соизмеряй свою походку и понижай свой голос: ведь самый неприятный из голосов — конечно, голос ослов» (31, 18/19).

Народный адаб строго относится к соблюдению правил гостеприимства — этой старой и доброй традиции народов Средней Азии. Еще до недавнего времени у горных таджиков существовали особые помещения для приема приезжих гостей-мужчин — *аловхона* («дом огня»), а у равнинных были *мехмонхона* («помещения для гостей»). Эти помещения широко известны в этнографической литературе. В настоящее время общественные аловхона и мехмонхона не сохранились, зато мехмонхона при частном доме — почти обычное явление.

Гостеприимство таджиков отразилось в фольклоре. Вот некоторые их пословицы и поговорки: *Меҳмон — расули Худо ас* («Гость — посланник Бога»); *Меҳмона омаданаш ба иродат, рафтанаш ба иҷозат* («Приход гостя — по желанию (его), а уход его — по разрешению хозяина»); *Ризқи меҳмон а меҳмон неш мебиёт* («Пропитание гостя приходит раньше гостя»);¹⁰⁷ *Иззати меҳмон се рӯз* («Соблюдение гостя три дня») и т.п.

Эти пословицы и поговорки играют большую роль в формировании ориентации детей в данной области традиционной культуры. В них отражены идеи предупредительности и заботливости по отношению к гостю. Пословицы и поговорки этой категории меткие, не носят отвлеченного характера и часто привязаны к ситуации, поэтому дети их легко запоминают.

Разумеется, дети — эти тонкие наблюдатели — основные правила адаба гостеприимства, в том числе ритуализованной его части, осваивают, находясь в окружении взрослых членов родительской семьи, в процессе их прислуживания гостям, при посильном участии самих детей. Но пословицы и поговорки, вследствие своей меткости, лаконичности и чрезвычайной информативности, позволяют подрастающему поколению освоить основу основ самого явления. Пословицы и поговорки — всегда готовый ответ на вопросы детей о том, на чем основано столь внимательное отношение к гостю, каковы истоки этого отношения.¹⁰⁸ Когда взрослые, в особенности старики, берутся вводить в память растущей смены, например, идею о правах гостя, о необходимости охраны этих прав, они прибегают к фольклорному материалу — надежному инструменту народной педагогики. Для этой цели весьма подходит, в частности, пословица «Гость — посланник Бога» (ср. тюрк. *Меҳман атандан улуг*, т.е. «Гость значит больше, чем отец»), которая отражает идею высокого положения гостя, необходимости уважительного отношения к нему и, следовательно, охраны его прав.

Унсур ал-Маали Кей Кавус наставляет сына помнить о правах гостя. Он приводит рассказ: «Так слышал я, что Ибн Мукла (известный литератор, визирь и каллиграф. — Р.Р.) поручил Насру ибн-Мансуру Тамими управление Басрой. На

следующий год его отозвали и потребовали отчета, а был он человек богатый, и халиф позарился на его деньги. Когда сделали расчет, оказался за ним большой остаток. Сын Мукла сказал: „Подавай эти деньги или ступай в тюрьму“. Наср ответил: „О маулана (ученый. — Р.Р.), деньги у меня есть, только здесь их с собой нет, дай мне отсрочку на один месяц, чтобы из-за такого пустяка мне не надо было идти в тюрьму“. Сын Мукла понял, что у такого человека есть возможность отдать эти деньги, и он говорит правду. Сказал он: „От повелителя правоверных нет приказа, чтобы ты уезжал куда-нибудь, пока не выплатишь этих денег. Здесь в моем дворце поселись в комнате, и этот месяц будь моим гостем“. Наср ответил: „Слушаюсь“, и поселился заключенным во дворце Ибн Мукла. А было это в начале месяца рамазана. Когда наступил вечер, Ибн Мукла сказал: „Приведите такого-то, чтобы он разговелся с нами“. В общем этот Наср весь месяц рамазан ел вместе с ними. Когда настал праздник и прошло несколько дней, сын Мукла послал кого-то сказать: „Что-то долго везут эти деньги, как помочь в этом деле?“. Наср сказал: „Я дал золото“. Сын Мукла удивился, позвал Насра и сказал: „О ходжа, когда ты дал мне это золото?“. Наср ответил: „Я золота не давал, а весь месяц бесплатно ел твой хлеб, месяц за твоим столом разговлялся и был твоим гостем. Теперь, когда пришел праздник, разве можешь ты по праву требовать от меня золота?“. Сын Мукла рассмеялся и сказал: „Бери расписку и ступай с миром, эти деньги я дарю тебе, как подарок гостю.., и я это золото за тебя уплачу“. Так Наср избавился от обложения».¹⁰⁹

В присутствии гостя не полагается обращать внимания на не заслуживающие одобрения поступки гостей и других членов семьи и бранить их за это (ср. пословицу: *Дар неши меҳмон нишаката ниш нагу*,¹¹⁰ т.е. «В присутствии гостя не говори даже своему коту „кыш“»). Правила адаба обязывают хозяина прощать гостю, даже если тот допускал какие-нибудь нелепости или говорил что-либо неподходящее. И в этом случае полагается уважать право гостя на гостеприимство. Унсур ал-Маали приводит следующий рассказ: «Так, слышал, — пишет он, — что раз халиф Мутасим (восьмой халиф из династии Аббасидов, правил в 833—842 гг. — Р.Р.)

приказал отрубить голову преступнику в своем присутствии. Тот сказал: „О повелитель правоверных, ради Господа, великого и славного, дай мне глоток воды, угости меня, как гостя, а там делай, что хочешь, ибо я очень страдаю от жажды”. Мутасим приказал дать ему воды. Когда ему дали воды, он по арабскому обычаю сказал: „Да умножит Аллах тебе милости, о повелитель правоверных, я был твоим гостем на этот глоток воды. Теперь, по человеколюбию, убивать гостя нельзя, не приказывай убивать меня, а прости, чтобы я перед тобой мог принести покаяние”. Мутасим сказал: „Правду ты сказал, у гостя великие права, я простил тебя, больше не греши, ибо право гостя надо охранять”». ¹¹¹

У таджиков было принято гарантировать не только личную безопасность гостя, но и неприкосновенность его имущества. Так, при общественных мехмонхона были специальные пристройки для хранения вещей гостя и товаров, привозимых заезжими городскими торговцами. Нельзя было о госте отзываться непочтительно. Полагалось (это соблюдается и в наше время) проявлять к гостю (независимо от его социального положения, от того, как он одет и т.п.) знаки уважения и почтительности. Этот момент отражен в таджикском фольклоре. Там имеется рассказ, хорошо знакомый детям, о том, как некий дровосек пригласил в гости медведя, выручавшего его неоднократно при заготовке дров. Медведь является в дом к дровосеку, а изумленная жена спрашивает мужа: «Этот ли твой друг — такой некрасивый медведь?!». Услышав непочтительный отзыв в свой адрес, медведь отказывается от угощения и настаивает на том, чтобы хозяин своим топором ударил его по голове. Это, мол, будет лучше, чем услышать подобную непочтительность. ¹¹² (Ср.: древние германцы оскорбить гостя считали преступлением; кто по какой бы то ни было причине ни пришел к ним, они ограджали его от обиды и считали его неприкосновенным). ¹¹³ У таджикского писателя Зайн ад-Дина Васифи имеется рассказ о том, как в Герате однажды появился некий чужестранец. Он застал группу людей за едой. Те предлагали гостю откусывать, но он отказывался, мотивируя это тем, что им совершено убийство, а денег для компенсации пролитой крови у него нет. Участники собрания, помня древний обычай гостеприимства,

по которому полагается удовлетворить просьбу гостя, обещают его выручить. После этого чужестранец протягивает руку к краю чаши с пищей. ¹¹⁴

Автор «Кабус-намэ» остерегает сына, чтобы тот, находясь в гостях, не выходил за пределы своих прав. «И слугам хозяина не говори: „Эй, такой-то, это блюдо сюда, а ту миску туда поставь”. Не будь гостем, сующимся не в свое дело, и приноравливайся к миске и скатерти других людей». ¹¹⁵

Любопытно указание Мухаммада Садика о том, что, находясь в гостях, неприлично смотреть по сторонам, осматривать находящиеся в доме вещи, не следует также делать хозяину указания относительно приготовления пищи и всего другого, разве только, если между гостем и хозяином издавна существуют дружеские отношения. 89-летний Абдусамад Муллобоев (г. Ходжент), рассказывая о правилах хорошего тона, вспомнил о трех заповедях своего отца при посещении в качестве гостя соседей: «1. Когда заходишь к соседу в дом, будь подобен слепому (*кур*), в том смысле, что ты не должен оглядываться по сторонам и видеть, где что находится и кто чем занят, в особенности если дело касается женской половины. 2. В доме, где тебя принимают, будь глухим (*кар*), т.е. не прислушивайся ко всяким разговорам, относящимся к семейному быту хозяев и, следовательно, не касающимся тебя лично. 3. Находясь в гостях, ты должен вести себя наподобие немого (*гунг*), другими словами — не говори всяких неуместных вещей, больше слушай, меньше говори, иначе прослышешь болтуном, а это самая худая слава».

В «Адаб-ус-салихин» отрицательное отношение высказывается к таким поступкам, как без разрешения хозяина уносить домой пищу и припасы, оставшиеся от угощения, потому что пища подается затем, чтобы ее ели за столом, а не для того, чтобы уносить домой. ¹¹⁶ Вообще «взять что-либо из дома хозяина — позор». ¹¹⁷ Гостю в такой просьбе не отказывают, наоборот, его просьбы и пожелания по возможности удовлетворяются. У древних германцев если гость при уходе чего-нибудь требовал, то, по обычаю, необходимо было уступить ему эту вещь. И такая же простота соблюдалась в случае встречного требования. ¹¹⁸

Так ребенок с момента прихода на свет попадает в

определенную культурную среду с установившимися нормами поведения. Поэтому с точки зрения культуры на этапе первичной социализации — приобщения личности к обществу и, следовательно, процесса формирования личности,¹¹⁹ «в ходе которого человеческое существо с определенными биологическими задатками приобретает качества, необходимые ему для жизнедеятельности в обществе»,¹²⁰ ребенок должен усвоить накопленные опытом предшествующих поколений и умноженные живыми современниками средства для овладения сложившимися стереотипами социально организованных алгоритмов поведения. Усвоение сложившихся образцов социокультурных ценностей становится возможным благодаря общению. Последнее психологами рассматривается «как специфическая форма взаимодействия человека с другими людьми».¹²¹

Общение с детьми раннего возраста функционально и структурно состоит из ряда ступеней. На каждом этапе народная педагогика достигает решения определенной задачи: цоканье, чмокание и прочие звуки, адресуемые взрослыми ребенку, призваны зафиксировать внимание новорожденного на источниках этих звуков; монотонные звуки алла должны дать ребенку восприятие человеческой речи; задача потешек — помочь развитию познавательных способностей, и т.д. Как видим, все бусины общения нанизаны на единую нитку народной педагогики. Общение с его многообразными ступенями и средствами — язык (ср. язык взрослых для детей на первом этапе коммуникативной деятельности и последующий переход к национальному языку), фольклор (алла, потешки на начальном этапе приобщения детей к социальным и духовным ценностям народа), игрушки и т.д., удовлетворяя растущую потребность ребенка, — служит способом активизации деятельности на коммуникативном уровне. Общение, кроме того, представляет собой ту основу, на которой происходит усвоение подрастающим поколением культуры взрослого партнера. Это подтверждает ту истину, что культурные нормы и ценности усваиваются детьми через призму той культуры, которая их окружает.¹²² Следовательно, усвоение «грамматики» жизни взрослых возможно только посредством и в результате общения. Именно общение освещает

ребенку путь в дебри взрослой культуры, позволяет ему усвоить опыт того поколения, на смену которому он приходит, сделать его частью своих личностных потребностей.

Общеизвестно, что ребенок, продвигаясь в направлении накопления опыта, выполняет колоссальную по объему осваиваемой информации, а также по ускорению, которое свойственно его социальному, интеллектуальному и психическому опыту, интеллектуально-поисковую работу. Каждый ребенок от одного года до трех лет по интенсивности, по активности и успешности освоения окружающего является гением.¹²³ Ведя интенсивный поиск в обширной среде, которую ему предстоит освоить, общаясь с окружающими его вещами и предметами, маленький человек открывает для себя подражание — один из ведущих психологических механизмов развития сознания.¹²⁴ Когда к ребенку приходит желание быть похожим на взрослого, это значит, что народная педагогика достигает своей цели, что родительская семья как социальная ячейка общества на стадии первичной социализации успешно выполняет свою задачу. Итог выполнения семьей своей роли — то просветление, которое происходит в сознании ребенка. Это просветление — установка на вхождение в культуру взрослых.

Идя по пути усвоения сложившихся образцов социальности, ребенок открывает для себя наличие определенной программы норм стереотипа, нашедшей отражение в народном адабе. С усвоения и соблюдения подрастающим человеком строгих правил адаба начинается оценка, аттестация его личностных качеств в глазах общественного мнения.

Адаб, складывавшийся на протяжении многих веков истории в недрах народной жизни, представляет собой своеобразный катализатор основных черт национального характера таджиков и других народов иранского мира. Из наблюдений и бесед со стариками выясняется, что традиция народного адаба, нашедшая отражение в письменных памятниках далеких предков ираноязычных народов, обнаруживает наиболее консервативные черты культуры таджиков. Разумеется, под воздействием новых форм жизни происходит процесс изменения и трансформации и в этой области традиционной культуры. Но многие положительные стороны, ее прогрессив-

ные моменты, проникнутые гуманизмом, живут полнокровной жизнью и в наши дни, оказывая значительное воздействие на процессы приобщения детей и подростков к культуре, к общественным нормам сельской жизни, на их ценностные ориентации.

Во многом еще живая традиция адаба обнаруживает основные особенности как традиционно-бытовой, так и современной культуры народа: скромность, учтивость, толерантность, благожелательность, уважительное отношение к родителям, послушание им, вежливое и строго учтливое отношение к старшим, в особенности к старикам, гостеприимство (соблюдение строгих его правил — учтливое и заботливое отношение к гостю, обеспечение его личной безопасности, а также сохранение его имущества, охрана прав гостя) и т.п.

Совершенно естественно, что культура может существовать и нормально функционировать в результате ее зримого (в словесной или письменной форме) или латентного (в овеществленной форме) сохранения и бесконечной цепи преемственности — передач и закреплений активного, информационного ее массива, опосредованного социальной памятью. Усвоение каждым новым поколением, принявшим социокультурную эстафету, культурных универсалий возможно только при наличии особого механизма, маркировкой которого является традиция,¹²⁵ отражающая наиболее устойчивые характеристики культуры. Введение в память каждой новой смены групповых стереотипов, обладающих соответственной этнической маркированностью, может быть реализовано в разных формах — словесной, письменной и, как момент латентного хранения, овеществленной (фольклор, орнамент, архитектура, разные виды творчества, невербальное общение) и др.

Анализ современного быта таджиков показывает, что одним из условий сохранения культурных явлений, в том числе традиций адаба и всей совокупности морально-этических норм, является общение, в структуре которого взаимодействие носителей культуры — окружающих взрослых — с детьми и подростками. Общение как специфическая форма взаимодействия людей относится к системе или средствам, при помощи которых реализуется формирование, хранение и

передача традиций, соционормативной культуры этноса. По мнению психологов, прежде всего именно в процессе общения осуществляется обмен идеями, интересами, передача черт характера, формируется установка личности, ее позиция. В процессе общения индивид усваивает опыт, выработанный человечеством.¹²⁶ Мы должны подчеркнуть особую значимость семьи в этом процессе, поскольку ей как институту социализации в выполнении функции воспроизводства традиций этнической культуры принадлежит первостепенная роль. Семья как регулятор поведения, являясь носительницей определенных социализирующих мнений, взглядов и норм стереотипа, оказывает постоянное и непосредственное воздействие на формирование личностных качеств детей, их взглядов, воззрений, на усвоение и соблюдение ими установившихся традиционных норм поведения уже с первых шагов их жизни. «Индивид не рождается с готовым набором склонностей, интересов, ценностных ориентаций, типичных для его племени или нации, а приобретает, усваивает их в процессе воспитания — общения с окружающими людьми. Ребенок одной расы или племени, с младенчества воспитанный в другой социально-культурной среде, не обнаруживает черт, характерных для его сородичей, но усваивает особенности окружающих его людей».¹²⁷

Передача культурных и социальных ценностей подрастающему поколению на уровне семьи у таджиков осуществляется, как отмечалось, наблюдениями самих детей и подростков за атмосферой жизни семьи, а также их участием в хозяйственно-бытовой деятельности взрослых ее членов. В этом случае усвоение происходит в результате подражания деятельности взрослых: манере, апелляциям, позе, жестике, темпу речи и т.п. Реализация межпоколенной трансмиссии культуры в результате коммуникативного взаимодействия с окружающими взрослыми идет также по ситуативно-словесному каналу (старший говорит, младший слушает и запоминает, приобретая таким образом соответствующие навыки поведения). Значительная роль в усвоении детьми и подростками культуры взрослых принадлежит наставлениям, наставлениям и предписаниям родителей и других старших членов семьи; последние в ходе общения с детьми показывают

пример, исправляя их ошибки. В арсенале народных воспитательных средств взрослых имеются также дисциплинарные меры воздействия (наказание, порицание) или словесные меры поощрения (одобрение, положительная оценка результата деятельности детей) и т.п. В общении с детьми взрослые часто обращаются к фольклорным сюжетам, назидательным рассказам или точным и метким афоризмам.

Морально-этические нормы, нормативные установки «этикетности» поведения в той или иной ситуации вводятся в восприимчивую память детей путем устных пересказов людей старшего поколения, воспитанного на строгих традициях адаба — этого основного предмета этнопедагогики, или чтения издаваемой классики. Значительную роль в процессе усвоения активной части традиционных культурных реалий играет современное школьное обучение. Учебные пособия, например пособия по родной литературе, оказывают значительное этнизирующее воздействие на подрастающее поколение.

«Каждое поколение входит в жизнь, идет по ней в направлении развития культуры и традиций, а на смену ему рождается и растет на его „плечах“, в труде новое поколение. Так в бесконечном потоке одно поколение сменяет другое, наследуя его достижения и приумножая их».¹²⁸ Преемственность этнокультурных явлений в процессе социализации личности происходит в атмосфере постоянного воздействия окружающего мира культуры, который развивается (наследуя положительные, соответствующие духу времени ценности) и обогащается через новые каналы коммуникации. Овладевая в результате общения системой отношений между людьми и следуя шаг за шагом за культурой взрослых, дети усваивают не только существующие, но и находящиеся в стадии формирования новые стереотипы поведения. Процесс утверждения новых интернационализированных норм стереотипа происходит под воздействием современной жизни. В результате расширения каналов информации и систем коммуникации происходит ослабление бытования и влияния отдельных элементов культурного наследия прошлого. Право на существование сохраняет лишь та его часть, которая связана с идеалами гуманизма и высокой нравственности.

В заключение мы должны сказать несколько слов о том

общеизвестном факте, что разные типы семьи оказывают различное влияние на развитие ребенка.¹²⁹ Доминировавшая в прошлом расширенная патриархальная, патрилокальная, патрилинейная, эндогамная сельская семья у таджиков и в наше время сохраняет ряд своих былых черт. Этот тип семьи концентрирует нужды и потребности своих членов в социальном и экономическом отношениях. Самостоятельность нуклеарной семьи внутри неразделенной по ряду параметров ограничена. Максимальная форма семьи в отличие от более демократичной разделенной (или самостоятельной нуклеарной) является концентрированным носителем традиционных иерархических отношений: большое значение придается воспитанию уважения к старшим и в особенности к старикам.

Расширенная (неразделенная) семья — это, как правило, значительный коллектив разновозрастных и разнопоколенных людей. Возраст в семье подобного типа дает «дисциплинарную» власть. Младший ребенок подчинен всем ее остальным членам, стоящим в семейной иерархии выше по отношению к возрастному рангу. В семье этого рода имеется большое количество социализирующих лиц. На «вооружении» у разных категорий взрослых родственников оказываются разные стили и методы воспитания. Одни воспитывают преимущественно словом, увещеванием (бабка и дед), другие — преимущественно примером (родители), третьи чаще прибегают к авторитарным методам (дядя), четвертые — к методам принуждения (братья и сестры) и т.п. Максимальная форма семьи создает основу для широкого общения, игр и забав ребенка не только с родными братьями и сестрами, но и с двоюродными. Общение с большим количеством коммуникантов обычно более информативно, чем таковое только с родными братьями и сестрами. Благодаря этому обстоятельству в неразделенной семье сознание принадлежности к коллективу приходит обычно раньше, чем в разделенной (или нуклеарной).

Особенности влияния расширенной семьи на развитие ребенка обнаруживаются при анализе социализирующей роли бабок и дедов, к которым дети обычно особенно привязаны. По нашим наблюдениям, эта привязанность обусловлена тем, что деды и бабки не прибегают к репрессивным методам

воспитания. Эти бескорыстные дисциплинаторы в представлении детей выступают надежными защитниками, особенно в тех случаях, когда родители или «сиблинги», иногда в порыве гнева, слишком строго относятся к ним. Кроме того, деда и бабушки — знатоки культуры предков больше, чем кто-либо другой из родственников, удовлетворяют духовные потребности ребенка: рассказывают ему сказки, притчи, мифологические предания и т.д.

Следовательно, чем шире семья, тем больше возможности контактов и общения для ребенка. Большой круг дисциплинаторов, характерный для расширенной семьи, создает основу для более интенсивного усвоения устойчивых характеристик культурных ценностей. В малой семье интенсивность процесса усвоения культурных ценностей выражена сравнительно меньше. Отсюда можно сделать вывод, что неразделенная семья создает основу для большей консервации особо устойчивых традиций в развитии этнокультурных явлений. Это и понятно, так как каждая ячейка данного варианта семьи должна неизбежно соотносить свою жизнь и поведение с таковыми у других ячеек; выразителями подобной зависимости и единства выступают наделенные авторитетом и властью престарелые родители, которые могут одобрить или не одобрить то или иное поведение малой семьи. В подобной ситуации, по нашим данным, максимальный вариант семьи в целом оказывается менее восприимчивым к изменениям, чем его минимальная форма. Эта последняя более активно откликается на происходящие в жизни изменения. В современной малой семье у таджиков женщины являются действующими во многих ролях, которые в условиях традиционной расширенной семьи были прерогативой мужчин. Направленное образование теперь рассматривается как необходимое условие для достижения экономических и социальных целей. Это видно по тому, что современная школа наряду с семьей становится мощным фактором социализации. Для современной семьи характерно ослабление негативного отношения к индивидуализму и независимости в процессах социализации. Дети имеют возможность думать о будущем, они значительно самостоятельнее в выборе своего пути.

Как видно, институт сельской семьи у таджиков интере-

сующих нас районов был и остается главной базой социализации детей; в этом процессе ему принадлежит основная роль, особенно на этапе раннего детства. Эмоциональный тон отношений между детьми и взрослыми членами родительской семьи, специфика отношения к детям в зависимости от пола, особенности родительских чувств, психологические механизмы социализации оказывали и оказывают влияние на процессы развития и формирования детей, в конечном счете на стиль и методы воспитания. О том, насколько велика традиционная социализирующая роль семьи у таджиков, говорит тот факт, что часто взрослые люди, уже давно создавшие свою собственную семью, находятся под влиянием эмоциональной и психологической опеки престарелых родителей.

1 Кон И.С. 1) Этнография детства: (Проблемы методологии) // СЭ. 1981. № 5. С. 3—13; 2) Введение: (Программа для сбора информации по этнографии детства) // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983. С. 3—8.

2 Осорина М.В. Современный детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований // СЭ. 1983. № 3. С. 34—45.

3 Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983; Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983; Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988; Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сб. статей. Л., 1988; Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. М., 1992.

4 Кон И.С. 1) Проблема детства в современной американской этнопсихологии (Об исследованиях Беатрисы и Джона Уайтинга) // СЭ. 1977. № 5. С. 148—158; 2) Возрастные категории в науках о человеке и обществе // Социологические исследования. 1978. № 3. С. 76—86; 3) Психология старшего поколения: Пособие для учителей. М., 1980; 4) К проблеме возрастного символизма // СЭ. 1981. № 6. С. 98—106; 5) Заключение // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С. 186—191 и др.

5 Гребенкин А.А. Заметки о Когистане // Материалы для статистики Туркестанского края. 1873. Т. 2. С. 71—83; Семенов А.А. 1) Отношение к детям у горных таджиков // ЭО. 1899. Т. 42, № 3. С. 99—107; 2) Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903. С. 82—92; Бобринский А.А. Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишкашимцы). М., 1908. С. 94—96; Зарубин И.И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В.В.Бартольд: Сб. Ташкент, 1927. С. 361—371; Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков: (Обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков г.Самарканда и кишлаков Кухсохо, Канибадама и Шахристана) // Иран: Сб. Л., 1929. Т. 3.

С. 107—154; *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // СЭ. 1935. № 6. С. 109—135; *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 12. С. 78—138; *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 46—95; *Пещерева Е.М.* Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. М.; Л., 1954. С. 182—190. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 24); *Рахимов Р.Р.* Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 58—95; *Мардонова А.* Обычаи и обряды детского цикла у таджиков верховьев Зеравшана в прошлом и настоящем // СЭ. 1984. № 3. С. 120—128. Дополнительные сведения об источниках по обрядности детского цикла у народов Средней Азии и Казахстана читатель может почерпнуть в помещенных в настоящем сборнике работах супругов Ю.М. и О.А. Ботяковых, А.В. Коновалова и Н.Ж. Шахановой.

6 *Ширбаев М.Ш.* Роль народных традиций в воспитании культуры поведения у детей // Тр. Узб. Гос. ун-та им. А.Навои. Самарканд, 1957. Вып. 70. С. 63—90.

7 *Перлиев К.* 1) Очерки этнопедагогике туркменского народа. Ашхабад, 1976; 2) Некоторые вопросы этнопедагогике туркменского народа. Ашхабад, 1980; см. также: *Измайлов А.Э.* Народная педагогика: педагогические воззрения народов Средней Азии и Казахстана. М., 1991.

8 *Гельдыев Б.* Воспитательное значение прогрессивных туркменских традиций. Ашхабад, 1978.

9 *Задыкина К.Л.* Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии. Родовое общество // ТИЭ. Нов. сер. М., 1951. Т. 14. С. 157—179.

10 *Хамиджанова М.А.* Туи хатна — обрезание у таджиков верхнего Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981. С. 90—105.

11 *Шермухаммадов Б.* Назми халқи бачагонаи тоҷик. Душанбе, 1973. На тадж. яз.; *Амонов Р., Шермухаммадов Б.* Сарсухан // Тазкираи адабиёти бачагон. Душанбе, 1982. Ҷилди 4. С. 5—20. На тадж. яз.

12 Возрастно-специфическая деятельность детей, нашедшая отражение в играх, рассмотрена в работах: *Андреев М.С.* 1) Вещные сны, несколько примет и детская игра «сорока-ворона» среди некоторых народов, главным образом Средней Азии // Изв. Гл. среднеаз. музея. Ташкент, 1923. Вып. 2; 2) Таджики долины Хуф. Вып. 1. С. 96—113; *Пещерева Е.М.* Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков // Сб. МАЭ. М.; Л., 1957. Т. 17. С. 22—94; *Нурджанов Н.* Игры // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 96—117; *Турсунов Н.Н.* Таджикские национальные подвижные игры. Душанбе, 1981; *Симаков Г.Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX—начале XX в. Л., 1984. Гл. 1.

13 *Рахимов Р.Р.* 1) К воспитанию (социализации) детей и подростков у афганцев // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-кавказских чтений (далее: КСДСКЧ). Л., 1980. С. 22—24; 2) Некоторые представления о возрастном символизме у таджиков // Тез. докл. Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических исследований 1980—1981. Нальчик, 1982. С. 125—126; 3) Детская игра «Джав чандбандбози» у таджиков Таджикской ССР // КСДСКЧ. Л., 1983. С. 26—27; 4) Об отношении к детям у равнинных таджиков (северные районы ТаджССР) // Там же. С. 19—20; 5) Дети и подростки в афганском обществе // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С. 89—117; 6) «Хатна» — возрастной обряд у таджиков кишлака Ёри // Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР. 1983. Л., 1985. С. 13—14; 7) (совм. с Н.А. Турсуновым) Народная педиатрия у таджиков в конце XIX—начале XX в.: (К вопросу об этнографии детства) //

КСДСКЧ. Л., 1986. С. 29—30; 8) Традиционное начальное школьное обучение детей у народов Средней Азии (конец XIX—начало XX в.) // Памятники традиционной-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Л., 1989. С. 109—132. (Сб. МАЭ. Т. 83).

Реализация обретенного молодежью опыта участия в общественной жизни рассмотрена в работе: *Рахимов Р.Р.* «Туи салладор» в окрестностях города Ура-Тюбе: (К вопросу о традиционном общественном быте таджиков) // Полевые исследования Института этнографии. 1975. М., 1976. С. 137—145. Представления таджиков о том, что дети олицетворяют умерших предков, отражено в статье: *Рахимов Р.Р.* Две заметки по антропонимии Зеравшанской долины // Ономастика Средней Азии. М., 1978. С. 183—192. Традиционные «мужские дома» у таджиков как фактор социализации интерпретируются в книге того же автора: «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. Гл. 4. Пока готовилась к печати данная работа, была опубликована статья ее автора, см.: *Рахимов Р.Р.* Воспитание детей в таджикской семье // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР: Сб. науч. трудов. Л., 1991. Ч. 1. С. 37—43. См. также: *Hanifi M. Jamil.* The Family in Afghanistan // The Family in Asia / Ed. by Man Singh Das, Panos S. Bardis. London etc., 1979. P. 49—69.

14 *Чхеидзе Т.Д.* Система воспитания в сасанидском Иране. Тбилиси, 1979. На груз. яз., резюме на рус. яз.; *Асатрян Г.С.* Обряды детства и воспитание детей в традиционной культуре персов // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С. 68—89.

15 *Кон И.С.* Психология старшеклассника. С. 75.

16 См.: *Рахимов Р.Р.* 1) Некоторые представления о возрастном символизме у таджиков; 2) «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Гл. 3.

17 Согласно данным, полученным нами еще в советское время в торговых организациях Ленинабадской области, для реализации в трех сельских специализированных магазинах «Детский мир» и еще 25 их отделах при сельских же универмагах в 1984 г. были закуплены игрушки на сумму около 500 тыс. р. Для пяти городов области (Ходжент, Ура-Тюбе, Канибадам, Шураб, Кайраккум) эта цифра за тот же период составила 1525 тыс. р.

18 В торговые организации Ленинабадской области в 1984 г. поставлено более 12 тыс. детских колясок.

19 Оценивая значение соски в воспитании детей, старики рассуждают: «Соска — дело хорошее. Но дав ее ребенку в рот, когда возникает необходимость, старшие этим порой освобождают себя от живого общения с ним, не учитывают потребностей ребенка в данном конкретном случае». Существует анекдот: на том свете Бог спрашивает умерших таджикских детей, кто их мать. Те отвечают: «Соска».

20 Цит. по: Русский астрологический сборник «Тамара». Б.м., 1991. Вып. 1. С. 45—46.

21 Там же. С. 46.

22 Там же.

23 *Васифи Зайн ад-Дин.* Бадай'ал-вакай' / Критич. текст, введение и указатели А.Н. Болдырева. М., 1961. Т. 2. С. 1198—1200.

24 Об этих сюжетах см.: *Рахимов Р.Р.* 1) Две заметки по антропонимии... С. 185—192; 2) Некоторые представления о возрастном символизме у таджиков.

25 *Лисина М.И., Галигузова Л.Н.* Становление потребности детей в

общении со взрослыми и сверстниками // Исследования по проблемам возрастной и педагогической психологии. М., 1980. С. 61.

26 Лисина М.И., Авдеева Н.Н. Развитие представления о себе у ребенка первого года жизни // Исследования по проблемам возрастной и педагогической психологии. М., 1980. С. 39.

27 Период двигательной активности ребенка у горных матчинцев обозначается термином *дилгечак* (букв. «скольжение на животе»).

28 Этап жизни, когда ребенок перемещается на четвереньках, называется *чоргоб* или *бақа-бақа*; последнее на русский язык можно перевести как «перемещение наподобие лягушки» (Матча, к. Табушн).

29 Когда ребенок научается сидеть, говорят: *шахшинак шут* (букв. «стал твердосидящим». Матча).

30 В Матче началу прямохождения ребенка соответствует термин *шахак*. Это означает, что организм ребенка окреп, «затвердел».

31 О взгляде таджиков на «темное», «черное» как на «злое» начало, приносящее несчастья, болезни и смерть, см.: Чырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и Зарубежный Восток в древности. М., 1983. С. 134.

32 Пещерева Е.М. Игрушки и детские игры... С. 24, примеч. 1.

33 Приведу несколько слов языка взрослых для детей у жителей к. Пангаз (Аштский р-н). В скобках — диалектные различия у матчинцев.

Слова детского языка взрослых	Их соответствия на языке взрослых	Перевод
чиҷӣ	сина	материнская грудь, соски
нун (ну-ну)	нун	хлеб, лепешка
мама*	хӯрок, авҷот	пища, кушанье
коко	зардолуи қоқ	сушеные абрикосы
қа-қа (ка-ка)**	ширинӣ, қандвор	сладости: конфеты, сахар
ҳояк, ҳо-хояк	либоси нав	новая одежда
алла	хоб рафтан	сон; спать
нанай	бозӣ	игра; играть
қих	ҳаром, ифлос	запрещенное к употреблению
чыз	гарм, сӯзон	горячее
уфа (уф)	нарас, хафаш ай	не трогай, нельзя, опасно
ҳуппа	ғалтиш, ғалтидан	падение, падать
ута (тай-тай)	тамошо	прогулка
ча-ча	даст	рука
почак	по	нога
ая, мама	апа	мать, мама
пиши	пишак, гурба	кот, кошка
ба-а	ҳайвон, чорво	домашнее животное
ҳошӣ	гов	корова
ба-а (шог-шогӣ)	ғӯсола	теленко
чигӣ-чиги (чӣ-чӣ)	буз	коза

ва-ва (ба-ба)	сағ, кучук	собака
ҳагу (чу-чу)	асп	лошадь
иш (ушӣ)	хар	осел, ишак
ту-ту	мурғ, паранда	курица, петух, птица
вақ-вақ	қурбоқа	лягушка
ди-дид	мошин	машина, автомобиль

* Когда взрослый человек совершает какое-нибудь действие, не соответствующее его возрасту или физическим возможностям, в насмешку говорят: *Оша кокою, нуна чиҷӣ меғут* («Он горячую пищу называет „коко“, а хлеб „чиҷӣ“»). К. Пангаз).

** При надевании на ребенка новой одежды говорят: *Ҳой ҳоят мекунам, кафши поят мекунам*, что значит: «Новую одежду надену, новые „кафш“ (вид туфель. — Р.Р.) надену». Это намек на полный комплект одежды.

34 Осорина М.В. Современный детский фольклор... С. 36.

35 Шермухаммадов Б. Назми халқии бачагонаи тоҷик. С. 22, 153; см. также: Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка. С. 80. В бахтиярской (Иран) колыбельной песне, зафиксированной В. Жуковским, мать, дорожа ребенком, вручает его и его сон охране неба, солнца и звезд. В песне, которую она поет, есть такие слова (в рус. пер.): «Солнце, Небо и три звезды да будут твоими спутниками» (см.: Жуковский В. Колыбельные песни и причитания оседлого и кочевого населения Персии // ЖМНП. 1899. Янв. С. 14).

36 Лисина М.И. Воспитание детей раннего возраста в семье. Киев, 1983. С. 7.

37 Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 131; см. также: Шермухаммадов Б. Назми халқии бачагонаи тоҷик. С. 24.

38 Хирман — ток, площадка для обмолота зерна.

39 Шермухаммадов Б. Назми халқии бачагонаи тоҷик. С. 25.

40 Там же. С. 25.

41 Рахимов Р.Р. Рождение и воспитание ребенка. С. 86.

42 Шермухаммадов Б. Назми халқии бачагонаи тоҷик. С. 86.

43 Там же. С. 81.

44 Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков. С. 138.

45 Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970. С. 26.

46 Там же. С. 26—27.

47 Там же.

48 Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка. С. 87.

49 Слово «дунгур», по-видимому, выражает одобрение, положительную оценку действий ребенка; возможны также значения «смелый», «ловкий».

50 Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири. С. 66; см. также: Кайев А.А. О характеристике современного устно-поэтического репертуара детей // Учен. зап. кафедры литературы Орехово-Зуевского пед. ин-та. М., 1958. Т. 9, вып. 3. С. 94.

51 Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Вып. 1. С. 96.

52 Все действия — отводить, сносить, отвозить, доставлять в оригинале

переданы единственным глаголом *бурдем* (основа прошедшего времени глагола *бурдан*—*бурд* + личное окончание 2-го лица мн. числа *-ем*).

- 53 Шермухаммадов Б. Назми чалқии бачагонаи тоҷик. С. 31.
54 О вариантах игры хаузақ см.: Андреев М.С. 1) Вещие сны... С. 30;
2) Таджики долины Хуф. Вып. 1. С. 96.
55 О варианте этой забавы см.: Тазикираи адабиёти бачагон. Ҷилди 4. С. 61—62. На тадж. яз.
56 Лотман Ю.М. Проблема «обучения культуре» как ее типологическая характеристика // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1971. Т. 5. С. 167.
57 Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири. С. 71.
58 Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Вып. 1. С. 97.
59 Рустам — легендарный герой-богатырь всемирно известной поэмы Фирдоуси «Шахнамэ».
60 Шермухаммадов Б. Назми халқии бачагонаи тоҷик. С. 29.
61 Лисина М.И. Воспитание детей... С. 40—41.
62 У таджиков родители часто обращаются к детям на «вы», особенно в тех случаях, когда ребенок носит имя кого-нибудь из предков.
63 Ершов Н.Н. «Туи гулдор» у кыстакозских таджиков // Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии. Душанбе, 1953. С. 89—97. (Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТаджССР. Т. 17); Снесарев Г.П. К вопросу о происхождении праздника суннат-той в его среднеазиатском варианте // Занятия и быт народов Средней Азии. ТИЭ. Нов. сер. Л., 1971. Т. 97. С. 256—273. (Среднеазиатский этнографический сборник Вып. 3); Рахимов Р.Р. «Туи салладор» в окрестностях города Ура-Тюбе. С. 137—145; Хамиджанова М.А. Туи хатна... С. 90—105.
64 Дело в том, что устроить угощение для пятидесяти тысяч населения к. Ёри (в настоящее время оно включает 970 домохозяйств) — задача в экономическом отношении нелегкая и не каждому под силу. Поэтому форме организации туя на маҷлиси калон придавалось первостепенное значение.
65 К тую мальчику готовили полный комплект новой одежды. Раскрой ткани для шитья одежды мальчику являлся женским праздником, сопровождавшимся угощением. При богатых туях в большом количестве готовили поясные платки и стеганные халаты, которые шли на одаривание друзей мальчика, друзей, соседей и родственников устроителя.
66 См. также: Хамиджанова М.А. Туи хатна... С. 98—99.
67 См.: Там же. С. 100—101.
68 Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань. 1886. С. 175.
69 Семенов А.А. 1) Отношение к детям у горных таджиков. С. 104; 2) Этнографические очерки... С. 82—92.
70 Зарубин И.И. Отчет об этнографических работах в Средней Азии летом 1926 г. // Изв. АН СССР. 1927. № 5—6. С. 372.
71 Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка... С. 119.
72 Задыхина К.Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1952. Т. 1. С. 173.
73 Снесарев Г.П. К вопросу о происхождении праздника... С. 257.
74 Хамиджанова М.А. Туи хатна... С. 92.
75 Там же. С. 104.
76 Снесарев Г.П. К вопросу о происхождении праздника... С. 264.

- 77 Лыкошин Н.С. «Хороший тон» на Востоке. Пг., 1915. С. 3.
78 Там же. С. 3—4.
79 Там же. С. 4.
80 Унсур ал-Маали Кей Кабус. Кабус-намэ / Пер., статья и примеч. Е.Э.Бертельса. М., 1958 (далее: Кабус-намэ).
81 Мухаммад Садик. Адаб-ус-салихин / Пер. Н.С.Лыкошина. Б. м., б. г.
82 Виноградов Г. Народная педагогика. Иркутск, 1926. С. 24.
83 О варианте этой пословицы см.: Зарбулмасалҳои машхур. Тартибдеҳанда Бозор Тилавов Душанбе, 1983. С. 29. На тадж. яз.
84 Коран / Пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. М., 1963.
85 Саади. Гулистан / Критич. текст, пер., предисл. и примеч. Р.М.Алиева. М., 1959. С. 179.
86 Кабус-намэ. С. 61.
87 Там же.
88 Там же. С. 61—62.
89 Там же. С. 62.
90 Там же. С. 90.
91 Там же.
92 Там же. С. 90—91.
93 Там же. С. 92.
94 Там же.
95 Мухаммад Садик. Адаб-ус-салихин. С. 25.
96 Там же. С. 28.
97 Лоик Шерали. Струны дождя: Стихи. М., 1979. С. 7.
98 Кабус-намэ. С. 80.
99 Там же. С. 65.
100 Саади. Гулистан. С. 147.
101 Махаммад Садик. Адаб-ус-салихин. С. 46.
102 Кабус-намэ. С. 67.
103 Саади. Гулистан. С. 178.
104 Там же. С. 183.
105 Кабус-намэ. С. 68.
106 Антология таджикской поэзии. М., 1957. С. 231.
107 О вариантах этих пословиц см.: Зарбулмасалҳои машхур... Примеч. 63.
108 О пословицах этой категории см.: Там же.
109 Кабус-намэ. С. 101—102.
110 Зарбулмасалҳои машхур... С. 38.
111 Кабус-намэ. С. 102—103.
112 Афсонаҳои халқии тоҷик. Таҳрир ва такмили Раҷаб Амонов. Душанбе, 1980. С. 83—84. На тадж. яз.
113 Кагаров Е.Г. Гостеприимство древних германцев по Энгельсу и в современной буржуазной науке. Отд. отт. Б. м., б. г. С. 217.
114 Васифи Зайн ад-Дин. Бадай' ал-Вакай'. С. 1214 и след.
115 Кабус-намэ. С. 103.

- 116 Мухаммад Садик. Адаб-ус-салихин. С. 60.
- 117 Кабус-намэ. С. 103.
- 118 Кагаров Е.Г. Гостеприимство древних германцев... С. 217.
- 119 Сухомлинский В.А. Методика воспитания коллектива. М., 1981. С. 40.
- 120 Ольшанский В.Б. Социализация // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 66.
- 121 Леонтьев А.А. Психология общения. Тарту, 1974. С. 8.
- 122 Шахранович А.М. Язык, культура и социализация // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М., 1982. С. 20.
- 123 Ястребова Н.А. Тип личности как актуальная проблема эстетического воспитания молодежи // Искусство и эстетическое воспитание молодежи. М., 1981. С. 26.
- 124 Там же. С. 27.
- 125 О проблемах теории культурной традиции см.: Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // СЭ. 1981. № 2. С. 78—96; материалы дискуссии по этому вопросу: Там же. № 3. С. 45—73; Громыко М.М. Место сельской (территориальной, сельской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // СЭ. 1984. № 5. С. 70—80; материалы обсуждения: Там же. № 6. С. 56—64.
- 126 Леонтьев А.А. Психология общения. С. 8.
- 127 Кон И.С. Национальный характер. — Миф или реальность? // Иностранная литература. 1968. № 9. С. 221.
- 128 Спиркин Г.А. Человек, культура, традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 10.
- 129 Кон И.С. Этнография детства. С. 8.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Арх. МАЭ	— Архив Музея антропологии и этнографии им.Петра Великого (Кунсткамера) (С.-Петербург).
АРАН	— Архив Российской Академии наук.
ВИЭД	— Вопросы истории и этнографии Дагестана.
ВФ	— Вопросы философии.
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения.
ЖС	— Живая старина.
ИИАЭ	— Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии наук.
к.	— кишлак.
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии АН СССР.
МАЭ	— Музей антропологии и этнографии им.Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук (С.-Петербург).
ПМА	— Полевые материалы автора.
РГО	— Русское географическое общество.
САГУ	— Среднеазиатский государственный университет (Ташкент).
СЭ	— Советская этнография.
ТИЭ	— Труды Института этнографии им.Н.Н.Миклухо-Маклая АН СССР.
ЭО	— Этнографическое обозрение.