

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.7.11>

Саберов Рушан Анвярович

Марийский "шаманизм": проблемы дефиниции

Цель исследования - определить возможности применения дефиниций "шаман", "шаманизм" к жреческой традиции автохтонной религии мари. В статье рассматриваются особенности деятельности отдельных категорий "знающих" и непосредственных руководителей языческих молений мари (жрецов - картов, онае?) в разрезе феномена "шаманизм". Научная новизна работы заключается в попытке проведения сравнительного ретроспективного анализа изучаемой проблемы с использованием полевых материалов автора. В результате определено, что экстраполяция термина "шаман" на священнослужителей марийской традиционной религии невозможна в силу отсутствия в ритуальной деятельности последних элементов шаманских практик как в прошлом, так и настоящем.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/9/2020/7/11.html

Источник

Манускрипт

Тамбов: Грамота, 2020. Том 13. Выпуск 7. С. 59-63. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/9.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/9/2020/7/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hlist@gramota.net

Этнография, этнология и антропология

Ethnography, Ethnology and Anthropology

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.7.11>

Дата поступления рукописи: 11.05.2020

Цель исследования – определить возможности применения дефиниций «шаман», «шаманизм» к жреческой традиции автохтонной религии мари. В статье рассматриваются особенности деятельности отдельных категорий «знающих» и непосредственных руководителей языческих молений мари (жрецов – картов, онаен) в разрезе феномена «шаманизм». **Научная новизна** работы заключается в попытке проведения сравнительного ретроспективного анализа изучаемой проблемы с использованием полевых материалов автора. **В результате** определено, что экстраполяция термина «шаман» на священнослужителей марийской традиционной религии невозможна в силу отсутствия в ритуальной деятельности последних элементов шаманских практик как в прошлом, так и настоящем.

Ключевые слова и фразы: марийцы; язычество; этнорелигия; жрец; шаман; колдун.

Саберов Рушан Анвярович

Нижегородский государственный педагогический университет имени К. Минина
saberow@yandex.ru

Марийский «шаманизм»: проблемы дефиниции

Актуальность темы исследования обусловлена динамичными процессами, происходящими в религиозной жизни марийского этноса, активно возрождающимися практиками семейных, общинных молений мари, проживающих на территории Среднего Поволжья. Подчеркнем, что в современной академической среде данная тема по-прежнему пользуется повышенным вниманием. В 2019 году вышла в свет книга доктора культурологии Г. Е. Шкалиной «Священный мир марийский», в которой автор анализирует комплексы ритуально-магических действий распорядителей и участников жертвоприношений мари, сакральный статус ворожцов, колдунов и других категорий «знающих» и вновь возвращается к весьма дискуссионной проблеме марийского шаманизма [19].

Изучая особенности статуса священнослужителя, мы постоянно сталкиваемся с проблемой сравнения или отождествления служителя культа марийской традиционной религии с шаманом. Эта дилемма лежит одновременно в нескольких плоскостях: с одной стороны, терминологической (специфика обозначения), а с другой – сущностной (особенности положения, функционала, влияния на верующих). Несмотря на то, что полемика ученых по этому вопросу ведется еще с дореволюционных времен, она не потеряла своей актуальности и сегодня. Отправной точкой начала дискуссии о марийском шаманизме исследователи считают труды ученого XIX века Н. И. Золотницкого [4; 5]. В своих работах автор проводит прямые параллели между шаманами и марийскими жрецами, между шаманизмом и язычеством мари (черемис). Позицию, занимаемую Н. И. Золотницким, разделяли и некоторые его современники, в частности этнографы В. М. Михайловский, С. А. Багин [1; 10]. В свою очередь, с критикой подобных отождествлений в XIX – начале XX века выступали исследователи С. К. Кузнецов и Г. Я. Яковлев [8; 9; 22], в советский период – И. В. Зыков, А. Ф. Ярыгин [6; 24].

В 20-30-х годах XX столетия наметился своеобразный поворот в изучении священства марийского язычества. Это выразилось в разделении духовных лиц на несколько категорий: «знающие» (ворожцы, колдуны, знахари) и жрецы – руководители молений. Такой подход позволил взглянуть на проблему верификации шаманизма у мари в новом свете. Отметим, что огромный вклад в изучение первой категории священных лиц внес В. М. Васильев [2]. Автор изначально не ставил перед собой целью выявление статуса шаманов в системе автохтонного культа, а сосредотачивается непосредственно на анализе функционала и социального статуса духовных лиц. В своих исследованиях он опирается не только на мнение своих предшественников, но и включает в работы собственные полевые наблюдения, что делает его труды незаменимыми источниками по изучению марийского жречества. В дальнейшем методологическая дихотомия заняла прочные позиции в исследовании различных проявлений шаманизма мари, в частности в работе И. В. Зыкова [6].

В последние несколько десятилетий над жреческой проблематикой работают исследователи Г. Е. Шкалина, Н. С. Попов, А. А. Ямурзин [13; 19; 20; 23]. Рассматривая возможности применения терминов «шаманизм»,

«шаман» к традиционной религии мари, исследователи занимают противоположные позиции. Подчеркнем, что даже краткий анализ степени изученности проблемы показывает, с одной стороны, наличие сложившихся подходов к анализу рассматриваемого круга вопросов, а с другой – ее неразрешенность к настоящему времени.

Изучение «шаманского» вопроса в религиозной традиции рассматриваемого этноса имеет важное прикладное значение, связанное с продолжающимся развитием язычества в современной России. Полученные результаты, возможно, будут способствовать расширению исследовательского интереса к изучению специфики развития шаманизма у финно-угорских народов Поволжья и Приуралья, выработке новых подходов к данной проблематике. Опираясь на предшествующую историческую традицию и основываясь на собственных полевых данных, попробуем провести анализ различных точек зрения исследователей по проблеме марийского шаманизма, определить тенденции развития рассматриваемого феномена внутри самого этноса в хронологической ретроспективе.

Поставленная проблема требует решения ряда исследовательских *задач*:

- 1) определения основных особенностей ритуальной практики шаманов;
- 2) проведения анализа сложившейся в исторической, этнографической науке традиции применения дефиниции «шаманизм» к институту служителей языческого культа мари;
- 3) изучения мнений современных адептов этнорелигии о возможности использования термина «шаман» при исследовании жреческой традиции марийского язычества, установления возможности наличия шаманов в системе руководителей языческого культа в настоящее время.

Для осмысления проблем развития марийского жречества, установления специфики деятельности «знающих» в статье применяются следующие *методы исследования*: историко-генетический метод и сравнительно-исторический метод. Их применение позволило проследить развитие системы духовных лиц марийской традиционной религии, выявить наличие стагнационных либо динамических процессов, определить общие и особенные черты ритуальных практик руководителей моления, ворожцов, колдунов, знахарей в сравнении с ритуальными практиками шаманов. Кроме этого, использовались и специальные методы этнографии – интервьюирование, сбор полевого материала.

Теоретической базой исследования при изучении жреческого компонента проблемы стали работы С. А. Токарева и М. Мосса [11; 17]. Их использование позволило подойти к изучению заявленной проблемы с учетом специфики форм организации общества, способствовало определению роли жречества в ходе отправления культа. В свою очередь, при выделении критериев проявлений шаманизма в традиционной религии мари автор статьи руководствовался подходами, предложенными рядом ученых – С. А. Токаревым, В. И. Харитоновой, М. Элиаде [17, с. 266-291; 18; 21].

Практическая значимость исследования заключается в том, что раскрываемые в статье теоретико-методологические подходы к анализу проявлений шаманизма в этнорелигии мари, привлекаемые автором полевые материалы могут быть использованы при дальнейшем изучении институциональных форм современного язычества других финно-угорских этносов, проживающих на территории Среднего Поволжья.

В процессе изучения особенностей развития института жречества этнорелигии мари в XIX веке мы столкнулись с определенным терминологическим казусом, выражающимся в идентификации «языческого клира» представителями исследовательского сообщества как шаманского феномена. На наш взгляд, такая степень обобщения, включения священнослужителей, духовных лиц автохтонной религии мари в одну общую когорту – шаманов – оказывает значительное влияние на возможности анализа жречества народов Поволжья, искажая смыслы и суть рассматриваемого института, в определенной степени отрывая его от реальной среды бытования.

Опираясь на подходы исследователей XX века, в рамках проводимого исследования мы будем разграничивать марийский «языческий клир» на духовных лиц, являющихся руководителями молений, и так называемых «знающих» – колдунов, ворожцов, знахарей, ясновидцев, чей функционал и особенности ритуальных практик в большей степени могут соответствовать специфике деятельности шамана.

Наиболее классическими особенностями деятельности шамана являются:

- использование медитативных приемов, транса, так называемого «шаманского полета», призыва и общения с миром духов;
- проявление в ритуальной практике измененного состояния сознания, ярко выраженных сенситивных и экстрасенсорных способностей;
- наличие и применение специальной атрибутики, элементов облачения, способствующих погружению шамана в экстатическое состояние, являющихся проводником в сакральный мир [17, с. 266-291; 18; 21].

Начало дискуссии по проблеме шаманизма в марийском язычестве берет свое начало в XIX веке, о чем свидетельствуют как архивные источники, так и труды ученых.

В рапортах православного духовенства о совершении языческих молений подчеркивается отход мари от христианской веры к «шаманскому идолослужению», где ключевую роль играют ворожцы – «мужань» [14]. Н. И. Золотницкий допускает, что черемисское «мужан» («мошан») может означать «шаман»: «Карт и горно-черемисский мужан (мошан) при совершении обрядов, подобно сибирским шаманам, надевает особенную одежду, состоящую из белого длинного балахона, без оборок, с красною нашивкою на груди из кумача и с черною позади из сукна, а на голову – высокую из бересты шапку» [4, с. 164-165]. Примечательно, что, рассматривая семантику обрядового облачения мари, некоторые современные исследователи также проводят параллели между костюмом языческих служителей культа волжских финнов и угорских шаманов [12].

Проводя определенные аналогии между богами в мифологии мари, коми-пермяков, хантов, Н. И. Золотницкий называет традиционные верования мари «шаманскими» [5]. Свою точку зрения ученый подкрепляет указанием на наличие в традиционной обрядности мари шаманского атрибута. По мнению исследователя,

марийский «шувыр», представляющий собой своеобразный пузырь, род волынки, является в некоторой степени альтернативой шаманскому бубну [4, с. 164-165]. По мнению этномузыколога О. М. Герасимова, «ни один инструмент не мог соперничать с шувыром по разнообразию исполняемой на нем музыки – это звукоподражательные напевы, посвященные большей частью образам птиц (кудахтанью курицы, пению надречного кулика, воркованию дикого голубя), изобразительные (например, мелодия, имитирующая скачку на коне – то легкий бег, то галоп и др.)» [3, с. 17]. Характерно, что исполнители, играющие на шувыре, традиционно пользуются большим уважением в обществе.

Помощником марийского шамана – карта – ученый называет младших жрецов – пиамбар, которых приглашают на свадьбы и для совершения домашних молений [4, с. 165]. Отметим, что данный тезис Н. И. Золотницкого подвергся критике со стороны ученых-современников. Исследователи С. К. Кузнецов и Г. Яковлев под дефиницией «пиамбар» понимают «пророка», одного из представителей божественного пантеона, но никак не священнослужителя [9, с. 18; 22, с. 6].

Позицию, занимаемую Н. И. Золотницким, разделяли и некоторые его современники, в частности этнограф В. М. Михайловский. Исследуя остатки шаманства у мари, исследователь априори отождествляет шамана с марийским знахарем, ворожцом, при этом не проводя разницу в их наименованиях, обозначая их общей дефиницией «карт» или «мужеде» [10, с. 112-113].

Полемизируя с Н. И. Золотницким, его современник С. К. Кузнецов не считает возможным применение дефиниции «шаманизм» к марийскому (черемисскому) язычеству: «Шаманов у них нет; нет и шаманского бубна, нет диких завываний при призывании божества и страшных конвульсий, которыми беснующийся шаман показывает народу, что в него вселилось божество. Слово “шаман” совершенно неизвестно черемисам, равным образом нет у черемисских жрецов тех приемов [камлание], какие обычны у сибирского шамана» [8, с. 7-8]. В силу выборности, открытости института жрецов картов отвергается существование шаманской теократии черемис [Там же, с. 8]. Вместе с тем, по мнению С. К. Кузнецова, в определенной степени к классическим шаманам Сибири приближаются сновидцы омо ужшо («видящий сны») или ужшо-колшо («видящий и слышащий») [Там же, с. 8-9].

Возникшая в исследовательском сообществе XIX столетия полемика по проблеме марийского шаманизма не нашла своего логического завершения и продолжилась в XX веке. Вместе с тем накопленный опыт, по всей видимости, позволил ученым отойти от полного отождествления руководителей языческих молений – картов с шаманами – и перенести фокус поиска проявлений шаманизма у мари на деятельность отдельных категорий духовных лиц – колдунов, ворожцов, лекарей, ясновидящих и т.п.

Особую роль в их изучение внес ученый В. М. Васильев. В своей работе «Материалы для изучения верований и обрядов народа мари» исследователь рассматривает специфику ритуальной деятельности лиц, занимающихся знахарством, колдовством, ясновидением. Исследователь классифицирует «знающих» на «добрых» и «злых», закладывая в качестве критерия оценки преследуемую практиком цель. К положительным «персонам» ученый относит: ворожеца – мужеде (гадающего на поясе, бобах, хлебных шариках в случае болезни, краж), заклинателя – шүвэдыше (исполняющего знахарские функции), ясновидящего – шичанужшо (или ужшо-колшо, кóраза), целью которого, по мнению исследователя, являлось установление виновника краж, болезней [2, с. 4-5]. К числу «отрицательных» духовных лиц, деятельность которых влечет за собой негативные последствия, в классификации В. М. Васильева принадлежат: колдун, волшебник – йузо или вэдынь (заговаривающий предметы, наводящий порчу), портящий – локтызьо, пужыкчо [Там же]. Примечательно, исследователя допускает возможность совмещения позитивных и негативных функций в руках ворожца или колдуна [Там же, с. 15-16], но считает недопустимым отождествление данных духовных лиц (к примеру, ворожец «мужеде» не может быть одновременно портящим – «локтызьо») [Там же, с. 16].

Напомним, что изучаемых Васильевым магических акторов некоторые ученые XIX века относили к шаманам [4; 10]. Однако анализ работы исследователя показывает отсутствие в деятельности ворожцов, знахарей признаков, позволяющих отнести рассматриваемых духовных лиц к шаманству (камлание, «полет» для общения с духами, обряд перехода – «шаманская болезнь»).

Отдельные элементы ритуальных шаманских практик прослеживаются только в описании особенностей деятельности колдуна «йузо» (вызывание душ умерших, общение, некий обряд перерождения в колдуна) [2, с. 13-15]. Однако в работе В. М. Васильева дается довольно сжатое описание особенностей функционала, статуса, сакральных техник и атрибутики колдуна. К сожалению, в настоящее время автор статьи не располагает альтернативными источниками информации, более детально раскрывающими особенности «работы» йузо. Кроме того, остается открытым весьма важный вопрос об источниках силы колдунов и их численности как в прошлом, так и в настоящем. Данный набор противоречий (с одной стороны, наличие фрагментарных свидетельств, а с другой – присутствие в исследовательском поле «белых пятен») одновременно не позволяет нам отнести колдуна йузо к шаманскому феномену и оставляет данный вопрос открытым. Безусловно, поиск новых источников, раскрывающих специфику занятий рассматриваемой категории «знающих», откроет возможности для дальнейших исследований в области марийского шаманизма.

В 2019 году вышла в свет книга доктора культурологии Г. Е. Шкалиной «Священный мир марийский», в которой автор вновь обращается к проблеме шаманства [19, с. 222-257]. Исследователь приходит к следующему выводу: «...шаманами в системе традиционного верования мари исторически называли жрецов, ворожеев, заклинателей, волшебников, колдунов. Всех их можно объединить общим термином *йузо*. Сами мари распределяют их по категориям: *карт (онаен)*, *мужедеше (мужанче, мужан)*, *шувэдыше, шичанужшо*» [Там же, с. 255]. Предложенный автором подход, безусловно, требует глубокого осмысления и продолжения поисков проявления

«шаманства» в обрядовой практике современных служителей культа, деятельности знахарей и ворожцов (безусловно, при их наличии в деревенском социуме). Таким образом, вопрос о существовании «марийского шаманизма» в его неклассическом виде остается открытым и в XXI веке.

Наконец, какова же позиция современных служителей культа марийской традиционной религии по рассматриваемой проблеме? В качестве респондентов нами были выбраны: глава Духовного совета Централизованной религиозной организации марийской традиционной религии Республики Марий Эл, Верховный карт Александр Иванович Таныгин и служитель культа марийской традиционной религии Куженерского района Республики Марий Эл Альберт Иванович Рукавишников. Отвечая на вопрос «Можно ли назвать марийского священнослужителя шаманом?» интервьюируемые дают отрицательный ответ: «Нет, ни в коем случае. Мы не шаманим и с бубном “не играем”», «У марийцев шаманизма не существует» [7, с. 168; 16, с. 118]. В свою очередь, возможность совмещения жреческих и «колдовских» функций также отрицается: «Служитель культа должен быть и знахарем, но только не колдуном. Мы категорически против этого. Если узнаём, что кто-то чем-то подобным занимается, мы такого человека отторгаем. Колдуны есть – это представители черной магии, но мы черной магией не занимаемся» [7, с. 168]. Проведенные интервью со священнослужителями – онег, картами, собственные наблюдения за действиями руководителей молений во время их проведения (с подробным описанием обрядовых действий можно ознакомиться в статьях автора) [15] показывают невозможность экстраполяции шаманизма на современный жреческий институт мари.

Таким образом, проведенное исследование позволило нам прийти к следующим **выводам**.

1. Отождествление марийского культового жречества с шаманизмом не соответствует проверяемому набору критериев. Отправление религиозного культа является совместной работой жреца и его помощников, а не сосредотачивается в одних руках, последнее характерно для шаманов. Анализ источников, полевые материалы автора позволяют констатировать отсутствие в ритуальной деятельности служителей культа шаманских практик (камланий, путешествия в мир духов) и соответствующей атрибутики (бубна или заменяющих его предметов) как в древности, так и современности.

Отметим, что служитель культа – карт, онаен, жреческая должность которого не всегда является пожизненной, наследуемой, обособленной единицей в структуре деревенского социума. Процесс вхождения избранного представителя социума в статус культового жреца не сопровождается этапами «перехода», «болезнью».

2. Сравнивая в настоящее время категории марийских знахарей, ведунов, колдунов, ясновидящих в фокусе дефиниции «шаманизм», у нас нет оснований отождествлять их с представителями классического шаманизма. Вместе с тем, оставаясь актуальным на протяжении почти 150 лет, вопрос о наличии в традиционной религии мари духовных лиц, чья деятельность в зависимости от уровня допущений может быть отнесена к шаманской, остается открытым. При этом фокус поиска ответов постоянно сужался и достиг, по нашему мнению, своего определенного предела, он должен быть сосредоточен именно на анализе специфики ритуальных практик, источников силы колдунов – юзо.

3. Поиск новых источников, подходов к анализу рассматриваемого феномена требует продолжения исследования, особенно в области полевой этнографии.

Список источников

1. **Багин С. А.** Гадатели и знахари у царевкокшайских черемис: этнографический очерк свящ. С. А. Багина, действительного члена Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1910. 14 с.
2. **Васильев В. М.** Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск: Маробиздат, 1927. 127 с.
3. **Герасимов О. М.** Народная музыка народа мари: традиции и современность. Йошкар-Ола, 1999. 55 с.
4. **Золотницкий Н. И.** Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1875. 279 с.
5. **Золотницкий Н. И.** Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис: из лекций в Казанском миссионерском институте Н. И. Золотницкого. Казань: Унив. тип., 1877. 27 с.
6. **Зыков И. В.** Религиозные течения среди марийцев. Н. Новгород: Огиз; Нижегородское краевое издательство, 1932. 50 с.
7. **Интервью с Альбертом Ивановичем Рукавишниковым** // Colloquium Neptaplomeres. 2014. № 1. С. 163-170.
8. **Кузнецов С. К.** Остатки язычества у черемис. СПб., 1885. 31 с.
9. **Кузнецов С. К.** Черемисская секта Кугу Сорта. М.: Тип. Имп. Московского ун-та, 1909. 59 с.
10. **Михайловский В. М.** Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). М.: Т-во скоропеч. А. А. Левенсон, 1892. Вып. I. 151 с.
11. **Мосс М.** Социальные функции священного: избранные произведения / пер. с фр., под общ. ред. И. В. Утехина. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
12. **Павлова А. Н.** Семантика марийского обрядового костюма // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 18 (156). С. 70-76.
13. **Попов Н. С.** Из истории зарождения религиозного движения марийцев по возрождению язычества в конце XX века // Этнологические проблемы в поликультурном обществе: материалы Всероссийской школы-семинара «Национальные отношения и современная государственность» (г. Йошкар-Ола, 28-29 июня 2000 г.). Йошкар-Ола: ТОО «Полиграфленд», 2000. Вып. 1. С. 118-131.
14. **Рапорт священников И. Троицкого и Д. Пернянгашевского от 26 мая 1818 г., в Козмодемьянское духовное правление по делу о нарушениях норм христианской веры марийцами прихода с. Шапкина Козмодемьянского уезда. Государственный архив Республики Марий Эл. Ф. 172. Оп. 1. Д. 167. Л. 746-747. Подлинник** // Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона: сб. документов. Sarrogo, 2002. С. 65-66.
15. **Саберов Р. А.** Жречество мари (конец XX – начало XXI века): проблемы институционализации // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 4: в 3-х ч. Ч. 1. С. 264-268.

16. **Саберов Р. А.** Служители культа марийской традиционной религии в XVIII – начале XXI века. Н. Новгород: Типография «Поволжье», 2018. 134 с.
17. **Токарев С. А.** Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
18. **Харитонов В. И.** Исследование феномена или обоснование теорий? // Этнографическое обозрение. 2007. № 1. С. 56-69.
19. **Шкалина Г. Е.** Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2019. 303 с.
20. **Шкалина Г. Е.** Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003. 208 с.
21. **Элиаде М.** Шаманизм. Архаические техники экстаза. Изд-е 2-е. М.: Академический проект, 2015. 398 с.
22. **Яковлев Г.** Религиозные обряды черемис. Казань: Типо-лит. В. М. Ключникова, 1887. 87 с.
23. **Ямурзин А. А.** О некоторых аспектах современного состояния язычества в Башкортостане (на примере язычества мари) // Вестник Башкирского университета. 2007. № 1. С. 113-115.
24. **Ярыгин А. Ф.** Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1976. 76 с.

Mari “Shamanism”: Problems of Definition

Saberov Rushan Anvyarovich

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University
saberow@yandex.ru

The study aims to determine whether the definitions “shaman”, “shamanism” can be applied to the priestly tradition of the Mari autochthonous religion. The article examines particularities of the activity undertaken by certain categories of “the wise” and the immediate leaders conducting pagan worship services (the “kart” or “onaeng” priests) from the perspective of the “shamanism” phenomenon. The research is novel in that it attempts to carry out a comparative retrospective analysis of the considered issue using the data collected by the author in the field. As a result of the study, it has been determined that it is not possible to use the term “shaman” to refer to the priests of the Mari traditional religion due to the lack of the elements relating to shaman practices in their ritual activity both in the past and at present.

Key words and phrases: the Mari; paganism; ethnic religion; priest; shaman; wise man.

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.7.12>

Дата поступления рукописи: 28.05.2020

Цель исследования – анализ традиционной мужской и женской одежды аварцев-гидатлинцев и выяснение хронологических рамок ее бытования в новейшее время. **Научная новизна** исследования заключается в детальном описании сохранившейся в основном до 70-80-х гг. XX в. и в последующее время национальной одежды гидатлинцев, выявлении в ее составе общих и локальных черт, традиционных и новых элементов. **В результате** доказано, что традиционная одежда у гидатлинцев бытовала в основном до 70-80-х гг. XX в., а некоторые ее виды – и в более позднее время. Появление инноваций было связано с распространением фабричной продукции, складыванием новых потребностей и стандартов жизни, которые привели к исчезновению большинства видов национальной одежды. Постепенно они были вытеснены и заменены на фабричную одежду европейского стиля. Это касается в основном мужской одежды гидатлинцев. Национальный костюм почти в полной мере сохраняется у женщин, а также у мужчин старших возрастов и у лиц, занятых в животноводстве.

Ключевые слова и фразы: материальная культура; традиционная одежда; народы Дагестана; аварцы-гидатлинцы; дореволюционное, советское и постсоветское время; идентичности.

Сефербеков Руслан Ибрагимович, д. ист. н.

Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра
Российской академии наук, г. Махачкала
ihae_dnc@mail.ru

Традиционная одежда аварцев-гидатлинцев: сохранение этнической и культурной идентичности в советский и постсоветский периоды

Актуальность темы обусловлена важностью изучения традиционных элементов материальной культуры этносов Дагестана, сохранения их этнической и культурной идентичности в эпоху глобализации.

Для достижения указанной цели необходимо решить следующие **задачи**: во-первых, дать характеристику национального мужского и женского костюма гидатлинцев; во-вторых, показать гендерные, возрастные и региональные особенности, связанные с одеждой; в-третьих, выяснить хронологические рамки бытования традиционного костюма, утраты его основных или отдельных элементов, вытеснения их новыми видами и типами фабричной одежды европейского стиля.

Для изучения национального костюма гидатлинцев **методами** исследования частных и музейных коллекций одежды, опроса, индивидуального интервьюирования респондентов был собран полевой этнографический