

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

СБОРНИК МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

LX

НАРОДЫ КАВКАЗА:
музейные коллекции,
исследования объектов и явлений
традиционной и современной культуры



Санкт-Петербург
2015

УДК 39(479)
ББК 63.5
Н30

Рецензенты:
канд. ист. наук *М.Е. Резван*
канд. искусствоведения *М.С. Лурье*

Ответственный редактор
Ю.Ю. Карпов

Ответственный секретарь
Е.Ю. Захарова

Н30 Народы Кавказа: музейные коллекции, исследования объектов и явлений традиционной и современной культуры. — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — 288 с. (Сборник МАЭ. Т. LX).

ISBN 978-5-88431-294-4

В сборнике представлены статьи, посвященные разнообразным аспектам традиционной культуры народов Кавказа — женской одежде населения разных провинций Армении, холодному оружию и образу воина у горцев, а также судьбе известных ремесленных центров Дагестана в XX в. Отдельный блок статей построен на полевых материалах, собранных авторами в Абхазии, Аджарии, Дагестане. В них освещены вопросы, связанные с обрядовой практикой в современных условиях, исторической памятью, методикой сбора полевого материала. В поле зрения авторов ряда статей оказалась история собирания музейных коллекций, судьба раритетов исламской культуры в музейных собраниях, роль музея и музеефицированных объектов культуры в жизни современных народов в плане обеспечения этнической и этноконфессиональной идентичности.

Книга представляет интерес для этнографов, социальных антропологов, историков и специалистов других смежных наук.

На обложке ингушский охотничий орнамент. Начало XX в.

ISBN 978-5-88431-294-4



© МАЭ РАН, 2015

ОТ РЕДАКТОРА

Представляемый сборник продолжает серию публикаций о коллекциях по культуре народов Кавказского региона. Правда, в отличие от подобных сборников, увидевших свет в прошлые годы, точнее десятилетия, его тематика расширилась.

Это в немалой степени обусловлено тем, что в последние 10–15 лет у сотрудников отдела этнографии народов Кавказа МАЭ была возможность регулярно проводить экспедиционные исследования в разных частях региона. Из «этнографического поля» они привезли предметы материальной культуры, пополнявшие коллекционные собрания музея, фото- и видеоматериалы, на которых зафиксированы памятники истории, значимые общественные явления наших дней, повседневный быт жителей сел и городов.

На полевых материалах построена статья Екатерины Леонидовны Капустиной, в которой анализируется положение с народными художественными промыслами, сложившееся за последние полсотни лет в Дагестане, конкретно в знаменитом по сей день селении Кубачи и в утратившем свою былую известность селении Сулевкент. Соответствующие изменения в ремесленном производстве этих селений, в первом случае по художественной обработке изделий из металла (серебра), во втором — керамическое производство, объясняются автором в контексте масштабных и далеко не однозначных социальных и сопряженных с ними хозяйственно-экономических процессов, которые в XX в. каждый по-своему пережили эти два селения и их жители — мастера своего дела.

Юрий Михайлович Ботяков больше десяти лет проводит исследования на Западном Кавказе, в том числе в Абхазии. Ему посчастливилось удостоиться доверия местных жителей, которые посвящают его в такие значимые нюансы своей жизни, как обрядовые практики, сохраняющиеся по настоящее время. Ботяковым отснято несколько видеоматериалов на сюжеты, связанные с почитанием фамильных покровителей и адресованных им святынь, с наиболее значимым событием в современной культовой жизни всех абхазов — «молением кузне», а также с праздником, который отмечают только те из жителей этой республики, кто исповедует православие, — Успение Богородицы. Присущая автору наблюдательность позволила ему зафиксировать различия в обрядовых

действиях жителей разных сел. Эти видеоматериалы ныне составляют часть коллекционного собрания МАЭ.

Интересный эксперимент в полевой работе провела Евгения Юрьевна Захарова, взяв с собой в поездку в Аджарию (юго-западный регион Грузии) копии фотографий, которые более 80 лет назад отснял там же выдающийся кавказовед Е.М. Шиллинг. Исследователь наблюдала реакцию местных жителей, узнававших на снимках односельчан в характерных для первой трети XX в. костюмах и бытовых сценах, собственные населенные пункты с их застройками. От своих информантов Е.Ю. Захарова узнала много интересных деталей из жизни запомнившихся потомкам лиц, об особенностях быта того времени, принятых нормах поведения, ношения одежды и многое другое.

С Евгением Михайловичем Шиллингом, в 1920-х годах работавшим в Музее народов СССР (Москва), позднее — преподававшим в Московском университете, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого многое связывает. Привезенные им из поездок в Дагестан во второй половине 1940-х годов 60 предметов, характеризующих элементы традиционной культуры аварцев разных районов этой республики, а также малых народов — тиндинцев, багулалов, арчинцев, составляют две коллекции МАЭ (№ 5842, 5997; предметы быта и культа, музыкальные инструменты). В собрании нашего музея имеются также иллюстративные материалы и пространные аннотации к ним Е.М. Шиллинга, созданные в результате его экспедиционных поездок на Северо-Западный Кавказ в 1930-е годы. К изучению этих во многих отношениях примечательных раритетов не раз обращались сотрудники МАЭ РАН (до 1992 г. — Ленинградской части Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР), а также других музейных и научных центров Петербурга и Москвы в публикациях в сборниках МАЭ [Смирнова 1989; Бобровников и др. 2006; Ботяков 2006].

Поэтому естественна в настоящем сборнике статья доцента кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова Зои Увайсовны Махмудовой об экспедициях Е.М. Шиллинга в Дагестан. Статья знакомит не только с методами полевой работы авторитетного ученого, методикой его исследований, ставших классикой этнографического кавказоведения, но и с незаурядной, во многих отношениях талантливой личностью, с человеком, для которого гуманистические принципы были одними из главных в жизни.

Подлинным реликвиям, связанным с историей ислама в Дагестане, посвящена статья научного сотрудника Института востоковедения РАН Патимат Ибрагимовны Тахнаевой. И эта тема оказалась связанной с экспедиционной и научной деятельностью Е.М. Шиллинга. Он, будучи в 1944 г. в дагестанском селении Чох, приобрел для Центрального антирелигиозного музея, расформированного в начале 1950-х годов, саблю и два знамени, которые народная память связывает с именем легендарного шейха Абу Муслима, якобы принесшего вместе со своими воинами ислам в Страну гор. Несколько десятилетий судьба этих ставших музейными предметами раритетов была неизвестна. Автору статьи удалось выявить их в Музее истории религии.

Две статьи старшего научного сотрудника отдела Средней Азии и Кавказа Российского этнографического музея Лусинэ Степановны Гушян связаны с одним из главных направлений этнографической науки — с описанием и изучением традиционной одежды. В настоящем случае речь идет о женской одеж-

де жителей разных историко-этнографических областей Армении. Материалом для первой статьи послужили фотографии второй половины XIX в., входящие в состав коллекционного собрания МАЭ и представляющие образцы одежды армянок из Шемахи, Ахалциха и различных областей Ирана. Во второй статье рассмотрены элементы женского костюма Ванской области, собранные в начале XX в. и ныне хранящиеся в Российском этнографическом музее. Статьи дополняют друг друга и предоставляют содержательный материал для сравнительного изучения локальных особенностей армянского женского костюма.

Две статьи сборника посвящены оружию. Денис Александрович Шереметьев, хранитель оружейных фондов Российского этнографического музея, представил философско-антропологическое эссе на тему кавказского холодного оружия, хотя его размышления на данную тему с очевидностью выходят за рамки региональных традиций. Автор рассматривает кинжал в качестве артефакта, наделенного определенным набором качеств, обстоятельно исследует его структуру и в итоге приходит к обобщениям применительно к субъектности оного и его отношениям, «диалогу» с человеком.

Статья Юрия Юрьевича Карпова являет собой пространный очерк на тему образа воина в социокультурной традиции горцев Кавказского региона. Предметы вооружения из коллекционного собрания МАЭ по-своему дополняют выдержки из литературных сочинений прошлых столетий, принадлежащих перу местных и европейских, в первую очередь российских, авторов, а также комментарии специалистов по комплексу вооружения горцев. Такой подход, по мнению автора, позволяет наиболее рельефно представить образ воина.

В сборнике также можно выделить статьи, в которых изложена история комплектования музейных коллекций, относящихся к культуре отдельных народов Кавказа, а также поднимается вопрос о роли музея в жизни малых народов.

Это статья Макки Султан-Гиреевны Албогачиевой, посвященная истории собирания коллекций, фиксирующих и отражающих историю и культуру ингушей. Сбор археологических и этнографических материалов в Ингушетии был начат в конце XIX в. Однако в силу разных, в том числе трагических, обстоятельств многие представлявшие безусловный научный и выставочный интерес предметы и целые коллекции оказались утраченными. В настоящее время наиболее обширным собранием предметов, фиксирующим культурное наследие ингушского народа, обладает Российский этнографический музей, описанию соответствующих коллекций которого в статье уделено особое внимание. До недавнего времени МАЭ располагал только небольшим количеством фотографий конца XIX — начала XX в., представлявших жителей Ингушетии в национальных костюмах. С приходом на работу в музей в начале 2000-х годов М. Албогачиевой его собрание регулярно пополняют вещевые материалы.

Наш польский коллега Пшемислав Адамчевски на протяжении ряда лет проводил исследования в Закавказье и непосредственно изучал современное положение удин. В Институте истории и этнологии им. Джавахишвили в Тбилиси он реализует исследования на тему исторической памяти жителей Кавказа. П. Адамчевски счел уместным поделиться своими впечатлениями о судьбе этого ставшего за последние несколько сотен лет подлинно малым народом

с российскими этнографами, социальными и культурными антропологами, музейоведами. При этом внимание исследователя сосредоточено на особой роли музея, созданного и действующего благодаря усилиям отдельных инициативных лиц, в сохранении этнической идентичности удин.

Старые фотографии осетинского святилища Реком, хранящиеся в иллюстративном собрании МАЭ, стали отправной точкой для углубленного изучения Сергеем Анатольевичем Штырковым судьбы религиозного традиционализма. Данная проблема рассматривается автором весьма широко — в этноконфессиональных «границах» населения Российской Федерации советского времени, едва ли не в первую очередь — русского православия, продолжавшего функционировать в условиях официально атеистической государственной идеологии. Исследователь делает заслуживающие внимания выводы об этнообразующих функциях религии после распада советской государственной системы и идеологии, проявление которых в Осетии имело характерные особенности в силу своеобразия исторического прошлого и настоящего осетинского народа.

Представляется, что тематическое разнообразие материалов настоящего сборника, внося определенный вклад в изучение коллекционного собрания Музея антропологии и этнографии по народам Кавказа, высвечивает и небезынтересные аспекты изучения истории комплектования музейных фондов, а равно роли музея в жизни современного общества в его отдельных этнических вариантах, ставит заслуживающие внимания социальных и культурных антропологов вопросы о значении музеев либо в той или форме музеефицированных объектов в формировании национальной и этноконфессиональной идентичности.

Библиография

Бобровников В.О., Дмитриев В.А., Карпов Ю.Ю. Деревянная утварь аваро-андо-цезских народов Дагестана: поставцы, сосуды, мерки // СМАЭ. Т. 52. СПб., 2006.

Ботяков Ю.М. Архивные и иллюстративные материалы Е.М. Шиллинга по традиционным верованиям адыгов из собрания МАЭ // СМАЭ. Т. 52. СПб., 2006.

Смирнова Л.И. Коллекционные и архивные материалы Е.М. Шиллинга и библиография его трудов // СМАЭ. Т. 43. Л., 1989.

Е. Л. Капустина

СЕРЕБРО, ГЛИНА, ЛЮДИ: СУДЬБА ДАГЕСТАНСКИХ ТРАДИЦИОННЫХ РЕМЕСЕЛ (на примере Сулевкента и Кубачи)

Вступление

Один из почетных стереотипов о Дагестане связан с разнообразием различных народных промыслов, процветавших в прошлом на территории этого региона. И это тот случай, когда стереотип имеет под собой прочное фактическое основание. Еще О.В. Маргграф, описывая кавказские промыслы в 1882 г., уделил дагестанским ремеслам значительное место в своей книге «Очерки кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства»: «Высшее и наибольшее развитие кустарной промышленности оказывается в Дагестане, занимающем не более 1/10 части всего пространства, занятого остальными тремя северными областями (Терская, Кубанская, Ставропольская губернии)» [Маргграф 1882: XV].

Двадцатый век, принесший с собой волны индустриализации, технологический прогресс, экономические и военные потрясения, бросил вызов народным промыслам не только в республике, но и по всей стране. Какие-то ремесла сумели адаптироваться к новым условиям, вписались в современную жизнь и процветают. Какие-то хотя и выжили, но постоянно вынуждены бороться за свое существование, иные же ушли в прошлое, напоминая о себе лишь в музейных залах и антикварных лавках. Дагестанские народные промыслы также прошли этот нелегкий путь и не все сегодня существуют, а угроза исчезновения в той или иной степени может коснуться каждого из уцелевших.

В статье речь пойдет о двух видах традиционных дагестанских ремесел, имеющих богатую историю, и о двух селениях, расположенных в нескольких километрах друг от друга, судьбы которых были тесно связаны, но, тем не менее, в XX в. стали развиваться по принципиально разным сценариям. Речь пойдет о судьбе ремесленных центров Дахадаевского района — селе ювелиров Кубачи и селе гончаров Сулевкенте.

Кубачинское искусство серебряных дел мастеров широко представлено в музеях нашей страны и за рубежом, есть прекрасные образцы ювелирного промысла и в МАЭ РАН. Однако до недавнего времени в собраниях МАЭ не числилось ни одной единицы керамики из селения Сулевкент. Сулевкентская керамика хранится в собрании другого этнографического музея города — РЭМ (представлена в колл. № 3005, 2034, 5073, 11098, 5846, 5863, 12945). Однако практически все поступления датированы первой половиной XX в. С чем связано такое невнимание к изделиям сулевкентских мастеров? Отнюдь не качество работы гончаров тому виной — существующие в фондах РЭМ предметы, выполненные на высоком уровне, красноречиво тому подтверждение.

В 2006¹, 2012 и 2013² гг. мною были совершены экспедиционные поездки в Дагестан, и помимо других селений работа велась в двух вышеупомянутых селах — Сулевкенте и Кубачи. В результате этих выездов мною была собрана коллекция предметов быта селения Сулевкент и образцы сулевкентской керамики первой половины XX в. (колл. № 7524-1, 2, 7544-1). Помимо этого я привезла образец современного гончарного производства Сулевкента (№ 7524-3).

Вышеупомянутые коллекции натолкнули меня на размышления о судьбах традиционных промыслов в соседних селах, которые сложились совершенно по-разному. Чтобы разобраться в причинах этого, необходимо поместить историю рассматриваемых ремесел в XX в. в более широкий контекст. Поэтому начну с истории самих селений.

Кубачи — метрополия десятков колоний

Библиография о Кубачи достаточно обширна, о селении написано множество этнографических, искусствоведческих и исторических трудов. В цели статьи не входит задача описания особенностей ювелирного кубачинского промысла в деталях или полновесная история селения. Однако пунктирно следует описать основные исторические события, имеющие отношение к развитию ремесла.

Упоминание о селении встречается уже в средневековых арабских источниках, таких как сочинения Баладзори и Масуди (IX—X вв.): Кубачи вместе с некоторыми окрестными селениями назван «страной Зирихгеран», «страной кольчугоделателей». Само название Кубачи, по некоторым версиям, происходит от тюркского «бронники». В XVIII в. уже европейские путешественники отмечали уникальность Кубачи как центра металлообработки, известного и уважаемого всем Кавказом. Помимо вооружения — кольчуг, шлемов, кинжалов, мечей — кубачинцы преуспели в изготовлении медной и бронзовой посуды, в частности знаменитых кубачинских котлов. В XIX в., особенно после окончания Кавказской войны, кубачинцы активно осваивали российский рынок: помимо оружия (его доля постепенно снижалась) изготавливали медную и серебряную посуду, подстаканники, портсигары, столовые приборы. Кубачинские мастера начали выставлять свои произведения на всероссийских и зарубежных выставках. С конца XIX — начала XX в. кубачинцы освоили

¹ В 2006 г. экспедиция проводилась под руководством Ю.Ю. Карпова.

² Я очень благодарна Ю.М. Ханмагомедову за помощь в организации экспедиций 2012 и 2013 гг.

антикварный рынок, занимаясь скупкой старинных ювелирных украшений, посуды, предметов искусства по всему Кавказу.

В 1923/1924 г. была создана металлообрабатывающая артель «Кубачинский художник». Она работала с переменным успехом, позже сменила название на просто «Художник», а затем была переоформлена в художественный комбинат, правопреемник которого функционирует до сих пор.

На данный момент Кубачи — поселок городского типа (единственный в горном Дагестане). Кубачинцы изготавливают главным образом разнообразную ювелирную продукцию, серебряные сервизы, портсигары, сувенирное оружие и столовые приборы. При этом сами они не занимаются изготовлением клинков, войдя в кооперацию с лакскими мастерами, которые делают не только клинки (как бутафорские, так и из настоящей стали), но и сами кинжалы и шашки, украшая их чернью и гравировкой.

В свете задач статьи следует отметить, что переселенческий бум в Дагестане XX в. затронул и Кубачи. Так, еще в ходе экспедиции 1944 г. Е. Шиллинг отмечал отток мастеров с семьями из селения: «В последние годы из аула, по неполным данным, выехали от 60 до 80 лучших мастеров, не считая людей средней квалификации. Достаточно пройтись по кубачинским улицам, чтобы ясно почувствовать картину начавшегося запустения» (цит по: [Махмудова 2013: 12]). В послевоенные годы кубачинцам, как и многим другим жителям горных районов Дагестана, в рамках переселенческой политики в республике было предложено переехать в равнинные районы. Однако сельчане отказались переселяться как на север, так и в Южный Дагестан, в Карабудахкентский район. Не состоялось стихийного переселения в равнинный Дагестан и в 1980–1990-е годы. В результате сегодня в равнинном Дагестане нет селения, где компактно проживали бы выходцы из Кубачи.

Однако для местных ремесленников чрезвычайно характерной была практика отходничества — временной трудовой миграции. Так, значительное число кубачинцев издавна уезжало из селения в крупные города российского Кавказа, где они открывали свои мастерские. Уже в 80-х годах XIX в. можно было встретить кубачинских мастеров не только в Тифлисе, Баку и Владикавказе, но и в некоторых городах центральной России, Османской империи, Персии, арабских государствах [Шиллинг 1949: 17].

В советский период организованная в селении артель, а затем и художественный комбинат давали кубачинцам определенное количество рабочих мест. Тем не менее некоторые мастера все равно предпочитали уезжать на заработки за пределы села и заниматься индивидуальным производством. С 1960-х годов кубачинцев, как и многих ремесленников-отходников из Дагестана, манили не только традиционные для них маршруты — города Закавказья, но и населенные пункты советской Средней Азии, где кубачинские ювелиры нашли новые рынки сбыта своей продукции. Поэтому уже в позднесоветский период в городах Узбекистана и Таджикистана проживало большое количество выходцев из Кубачи. Хотя семьи уехавших в эти края мастеров владели там домами и жили там постоянно, но их связи с исторической родиной не обрывались. Как правило, кубачинцы, жившие в Средней Азии, приезжали в селение во время свадеб и похорон кого-либо из родственников или проводили у родни все лето. Женихов и невест для молодых людей часто также присматривали в Кубачи, поскольку существовала ориентация на браки с од-

носельчанами (к слову, это актуально и для современного Кубачи), браки с местными жителями (русскими, узбеками и т.п.) были редкостью.

В 1990-е годы наметилась новая тенденция — возвращение «кубачинцев-среднеазиатов» в Дагестан, начавшееся после распада СССР и продолжающееся до настоящего времени. По оценкам одного из информантов, сейчас в Кубачи проживает около ста семей, возвратившихся из Средней Азии. По словам некоторых из них, Кубачи не только не постигла участь многих горных селений, стремительно теряющих свое население, но и в некоторой степени увеличилось число постоянных жителей.

Есть еще одна причина у кубачинцев, долгое время живших вне Кубачи, возвращаться в родное село. Мастера могут заниматься обработкой серебра на дому, а для некоторых технологических операций, таких как, например, прокат серебряных листов и полировка, используется оборудование ГУП «Кубачинский художественный комбинат». К тому же особенность современного кубачинского технологического процесса — в разделении труда. Каждый мастер выполняет только определенный вид работ: кто-то формует изделие, затем следующий проводит чернение, потом идет филигрань, гравировка и, наконец, дополнительная гравировка. Всего в изготовлении одного изделия могут участвовать 3–6 мастеров. Иногда жены помогают своим мужьям. В итоге мастера-кубачинцы, несмотря на естественную конкуренцию между собой, порой нуждаются друг в друге, и это является еще одним стимулом, чтобы жить вместе.

Там чем удобно, если он, допустим, гравировщик, значит, есть там рядом тот, кто может монтировать. Это и есть удобство. Плюс к этому, у всех кубачинцев, которые жили не в Кубачи, но имели корни, имеются свои дома. Зачем возвращаться куда-то, если есть свой готовый дом [ПМЕК 2011, М, 40, г. Махачкала].

Хотя стоит отметить, что есть определенное количество мастеров, самостоятельно выполняющих всю работу от начала до конца (порой силами всей семьи).

Изделия из драгоценных металлов должны в обязательном порядке пройти пробиравание в государственной пробирной палате. Этот этап может проводить как сам мастер, так и перекупщик. Как правило, процесс пробиравания не является для мастера проблемой, контакты с пробирными палатами у сельчан налажены.

Готовое изделие покупают перекупщики, как правило, также кубачинцы. Перекупщики-некубачинцы тоже приезжают в селение, в основном в летний период.

В какой-то мере можно говорить о государственной поддержке кубачинского промысла. В республиканской целевой программе развития художественных народных промыслов на период до 2010 г. ГУП «Кубачинский художественный комбинат» включен в государственный свод особо ценных объектов культурного национального достояния Республики Дагестан [Все о Кубачи].

Поддержка промысла проходит и на уровне школ: существует специальный урок «Основы кубачинского искусства», где школьники изучают виды традиционного кубачинского орнамента и постигают основы мастерства. Дети,

особенно мальчики, уже с младшего школьного возраста начинают также учиться у своих родственников соответствующему искусству. Достигнув подросткового возраста, они уже сами могут изготавливать несложные вещи.

В Кубачи стремятся переселиться выходцы и из других селений района. Хотя кубачинцы жалуются на то, что работа с серебром приносит незначительный доход, многие семьи, особенно молодые, не держат домашний скот, предпочитая покупать мясомолочную продукцию у соседей или в соседних селениях, практически не заняты кубачинцы и в сфере торговли и обслуживания в селе.

Способствует появлению приезжих не только наличие рабочих мест и пастбищ, принадлежащих селению, но и возможность снять здесь дом. Так, существует практика, когда кубачинцы, постоянно проживающие за пределами Кубачи, но имеющие там дом, бесплатно поселяют в нем выходцев из других селений. Как правило, речь идет о домах в старой части Кубачи, которые в отсутствие должного ухода быстро ветшают и разваливаются, поэтому временным жильцам поручается за ними следить. Однако некоторые информанты склонны видеть причину обветшания старых домов именно в активной хозяйственной деятельности постояльцев: те стараются заводить скот и содержат его в хозяйственных помещениях, расположенных на первых этажах домов. Это, по мнению некоторых информантов, и приводит к повышению уровня влажности и как следствие — к порче дома.

Таким образом, коренные кубачинцы и переселенцы занимают различные экономические ниши и практически не вступают в отношения открытой конкуренции. Можно сказать, что наличие переселенцев позволяет многим кубачинцам всецело заниматься своим ремеслом.

Гончарный круг и три Сулевкента

Селение Сулевкент располагалось в нескольких километрах от Кубачи на берегу реки Уллучай. История возникновения селения тесно связана со знаменитыми соседями. Согласно большинству легенд о происхождении Сулевкента, здесь обосновались выходцы из Кубачи. По одной версии, это были выселенные семьи, по другой — добровольные переселенцы, однако родственные отношения с жителями серебряной столицы Дагестана осознаются всеми сулевкентцами, кто хоть немного осведомлен об истории своей малой родины. Связь с Кубачи прослеживается и в языке — кубачинский и сулевкентский наречия очень близки друг другу, при этом значительно отличаясь от вариантов даргинского языка большинства селений Дахадаевского района. Специалисты выделяют их в отдельный кубачинский (арбукский) язык, который подразделяется на собственно кубачинский вариант (Кубачи, Амузги, Шири) и сулевкентский [Магомедов 1963]. К кубачинскому языку причисляют также языки жителей селений Ашты и Дирбаг [Магомедов 2011: 28]. По словам информантов-сулевкентцев, различия между кубачинским и сулевкентским наречиями присутствуют главным образом в говоре и лексике.

Ремесленной специализацией селения было гончарство. Гончарное производство в Сулевкенте известно по меньшей мере с VIII–X вв., первоначально представляя собой лепную посуду с простым налепным и нарезным украшением. Затем, с появлением гончарного круга, изделия стали более совершенными.

ми, развилась орнаменталистика, примерно в XII в. появилась роспись ангобом. Расцвет гончарства пришелся, по мнению Э. Кильчевской и А. Иванова, на XVII—XVIII вв., когда сулевкентцы вывозили свою продукцию в крупные торговые центры Южного Дагестана и в Дербент. В XIX в. ими уже были хорошо освоены рынки Северного Дагестана и практически весь Северный Кавказ. Однако авторы утверждают, что к началу XX в. сулевкентский промысел находился в упадке и высокохудожественные изделия сменились простой хозяйственной посудой [Кильчевская 1959: 25—34].

По одной из легенд, ремеслу местных жителей обучил приезжий грузин. Есть также легенда, согласно которой гончарное мастерство другого известного центра, Балхар, было принесено туда из Сулевкента.

Один из лакцев дружил с сулевкентцем и, переезжая из одного села в другое, лудил, паял. И оказался у одного из сулевкентцев, тот начал спрашивать — как ты, женился, не женился. Лакец сказал, что нет, не случилось. «А если из своих не нашел — есть у нас одна. За матерью ухаживала, так и не вышла замуж, но хозяйка что надо». Присмотрелся (лакец), согласился, забрал ее к себе. А там она обучила гончарству местных, балхарских женщин. Что знала. Но не знала она о поливе ничего, вот и нет у балхарцев поливы. Поливу держали в секрете. И имя ее хранят. Вот, из Сулевкента им пришло [ПМЕК 2012, М, 45, Сулевкент].

Подобно серебряных дел мастерам, гончары Сулевкента большую часть своих доходов получали, занимаясь ремесленным трудом. Многие мастера изготавливали керамические изделия в самом селении. Примечательно, что хотя сулевкентское гончарство — мужской промысел, тем не менее все члены семьи в той или иной мере участвовали в производстве продукции. Женщины чаще всего месили глину, помогали с обжигом, занимались росписью. Есть версии, что они участвовали во всех стадиях производства, за исключением «вытягивания» изделия — его лепки (как правило, на гончарном круге). В Сулевкенте мне не раз было рассказано уже ставшее шуткой воспоминание о том, что невест там выбирали по размеру их ступней, ведь чем больше была ступня девушки, тем легче ей месить глину.

Дети достаточно рано приобщались к гончарному делу — уже с 7–9 лет они начинали учиться работать на гончарном круге и делать простейшую посуду — тарелки, чашки. Процесс ученичества был нелегким, неумелым ученикам, не сумевшим вытянуть кувшин, мастер мог шлепнуть кусок глины, не превратившийся в изделие, прямо на голову. Информанты, смеясь, говорили, что подобная система воспитания стимулировала детей прилежно учиться. К примеру, знаменитому мастеру XX в. Аглабу Гаджиеву разрешили делать блюда в 9 лет, после двух лет ученичества. Научившись, дети включались в процесс производства.

Сулевкентский промысел не может похвастаться такой обширной библиографией, как кубачинский, лишь в немногих изданиях ему уделено внимание, и описания весьма лаконичны. Из тех изданий, что мне известны, наиболее полно ремесло гончаров Сулевкента описано в работе Е.М. Шиллинга по материалам его визита в Сулевкент в 1936 г., которая вошла в его классический труд «Кубачинцы и их культура» (1949 г.). Знаменитый этнограф описал про-

цесс добычи глины, ее подготовки, лепки на круге, нанесения узоров и обжига изделий в печах *таруп*. Интересно, что, по описаниям исследователя, печи были общественной собственностью. Строгая регламентация сроков и очередности обжига достигалась путем контроля со стороны всего сообщества и системы штрафов (*хика*). Обжиг разрешалось делать после окончания сельскохозяйственных работ, т.е. с октября до начала января. Исключение делали лишь для бедных хозяйств. Шиллинг описывает случай, когда разжечь печь разрешили человеку, не имевшему лошади и три года бывшему в отъезде в Чечне [Шиллинг 2012: 221]. Затем зимой гончары реализовывали свою продукцию на базарах, как правило, разъезжаясь по другим селениям, подчас очень далеко — в даргинские и лакские районы, в Южный Дагестан.

Для таких торговых экспедиций сельчане нередко объединялись в артели, выезжавшие на длительный срок. По рассказам информантов, артели, в зимние месяцы продававшие свою продукцию вдали от дома, договаривались возвращаться в одно и то же время, весной, и нередко ожидали друг друга, чтобы вместе вернуться в селение. Это подтверждает и Е. Шиллинг, отмечая, что встреча возвращавшихся к маю гончаров была назначена в Маджалисе, причем те, кто, не дождавшись товарищей, уезжал в Сулевкент раньше, также подвергались штрафу [Шиллинг 2012: 220]. По данным Шиллинга, на 1936 г. в селении не было опыта организации ремесленной артели.

Некоторые мастера уходили отходниками в другие села и города, в том числе за пределы Дагестана, изготавливая свои изделия в других городах и селах и подолгу живя там. До переселения 1944 г. популярными направлениями были кумыкская плоскость Северного Дагестана, Чечня, Ингушетия, крупные города Северного Кавказа (Нальчик, Владикавказ). Так, один из последних мастеров-сулевкентцев Аглаб Гаджиев до войны жил и работал в Чечне несколько лет. Основное условие такого временного поселения — наличие неподалеку подходящей глины. Мастера договаривались о постое, сооружали печь для обжига и начинали работать на местный рынок.

Шиллинг пишет, что неполивная керамика преобладала в самом Сулевкенте, а вот в Чечне и в некоторых местах вне Сулевкента мастера могли делать поливную зеленовато-коричневую керамику, руководствуясь запретом общества делать такую в родном селе [Шиллинг 2012: 220]. В 1940 г. исследователь отметил, что глазированные вещи изготавливались только по специальным заказам, если они поступали, часто это посылаемые на выставки замысловатые фигурные кувшины [Шиллинг 2013: 77]. Однако уже к середине XX в. именно поливная керамика стала основным вариантом производства (согласно Э. Кильчевской и А. Иванову, поливная керамика начала распространяться в Сулевкенте уже в XIX в. [Кильчевская, Иванов 1959: 38]). Цвет поливы зависел от ингредиентов. Несмотря на общую технологию, каждый мастер обладал своими секретами производства. По цвету керамики можно было определить мастера: к примеру, у одного из последних мастеров Сулевкента Алибулата изделия выходили темно-коричневыми (свой рецепт поливы он хранил в секрете и из-за этого даже не хотел вступать с другими в производственную артель, об этом ниже), а мастер Аглаб, его современник, предпочитал зеленоватые оттенки (пример — кувшин № 7524-1). Позже он использовал для поливы привозимый из Нальчика порошок, который доставал через знакомых в местном керамическом цеху. Но цветовую гамму, привычную

в своей работе, не менял. Одно время (по полевым данным — в середине XX в.) в качестве поливы могли использовать раствор на основе оксида свинца, что делало ее серебристой. Однако с последним способом возникли проблемы, что однажды привело к неприятностям. Информанты рассказывали о судебном процессе во Владикавказе, где слушалось дело о массовом отравлении, причиной которого была названа сулевкентская посуда, покрытая свинцовой поливой. Правда, мастер настаивал тогда на ее безопасности и в подтверждение своего мнения демонстративно выпил воды в зале суда из своей «подозрительной» чашки.

При этом сулевкентцы также занимались земледелием и скотоводством, обрабатывали террасы, которыми славится весь Дахадаевский район. Однако в селении наблюдалась проблема с водой, что затрудняло труд на земле.

До 1940-х годов принцип организации жизни жителей обоих сел в целом повторял уклады многих других ремесленных центров района и всей нагорной части Дагестана. Однако миграционные процессы XX в. внесли свои коррективы в развитие горного села, драматическим образом изменив его историю. Подобно многим другим селениям горной зоны Дагестана, жители Сулевкента в 1944 г. были переселены на территорию Чечни, в опустевшие после депортации чеченские села. Сулевкентцы и жители еще восьми селений, из которых пять были из Дахадаевского района [Курбанов 2009: 206], были переселены в с. Майртуп (Курчалоевский, а с 1944 по 1957 г. — Шурагатский р-н), которое, в свою очередь, было переименовано в Сулевкент.

Вынужденные обосноваться на новом месте сулевкентцы не изменили своей ремесленной специализации, несмотря на тот факт, что земля в Чечне была более плодородна, чем в родных горах. В то время как остальные даргинские переселенцы стали заниматься сельским хозяйством, большинство сулевкентцев-гончаров организовало артель по производству черепицы (хотя огородничество и скотоводство они также не забывали — этим занимались члены семей мастеров). При этом помимо работы на колхоз каждый из мастеров тайком устраивал в своем дворе печь и по ночам трудился за гончарным кругом, работая уже на себя. Были и те, кто продолжал заниматься отхожим промыслом и выезжал на работы за пределы своего нового селения.

1957 г. опять внес существенные изменения в жизнь сулевкентцев — начали возвращаться из ссылки чеченские семьи. Встал вопрос о повторном переселении обратно в Дагестан. В этом случае сельчанам всех сел, переехавших в Чечню из Дахадаевского района, предложили несколько вариантов переселения. Однако речь главным образом шла не о возвращении на старое место, а о новом размещении в предгорных и горных районах республики. Сулевкентцам были предложены такие варианты, как земли в родном Дахадаевском районе (чуть ниже, в долине), близ п. Родниковое (расположенном недалеко от трассы Махачкала — Дербент в сторону Маджалиса), был вариант и у самого Хасавюрта, недалеко от поселений чеченцев. Тем не менее большинство сулевкентцев выбрало в качестве места для своего нового села территорию между Хасавюртом и Бабаюртом. Причины такого выбора и правильность его до сих пор обсуждаются сельчанами. Одна из самых распространенных версий, почему именно это место приглянулось сельчанам, — пригодность здешних земель для разведения кукурузы, ставшей в те годы очень популярной культурой.

М79: — Несколько раз люди собирались, обсуждали, митинговали, куда переехать, поехать. Месяцами длилось это.

Соб.: — Почему решили все-таки сюда?

Ж75: — Здесь кукуруза очень хорошо росла. Голодные годы.

М79: — Они увидели, что здесь початки очень хорошие [ПМЕК 2012, М79, Ж75, Сулевкент].

Ж50: — В голодное время, раз кукурузы много растет — давайте сюда. И подальше от города, потому что наши ребята любят ездить, буянить, поэтому подальше от города [ПМЕК 2012, Ж, 50, Сулевкент].

Этот населенный пункт также получил название Сулевкент.

Однако относительная добровольность этого переселения позволила некоторым сулевкентским семьям выбрать другие направления для нового места жительства. Так, несколько семей обосновались в с. Малакент недалеко от Маджалиса. Некоторые сулевкентцы вообще предпочли вернуться в старое, горное, село Сулевкент. Выбор этот был нелегким — за 13 лет их отсутствия строения в горах обветшали, а всю хорошую утварь унесли предприимчивые соседи сразу после стремительного переселения сулевкентцев в Чечню.

Тем не менее несколько семей (речь идет о паре десятков) в течение последующих нескольких лет пытались наладить жизнь на прежнем месте. Среди тех, кто вернулся, были и гончары, которые возобновили свою деятельность и продавали гончарные изделия в окрестных селениях. В одном из домов (новые дома переселенцы построили на другом берегу реки, на землях, которые прежде предназначались для сельскохозяйственных нужд) даже была открыта начальная школа, преподавателем назначен кубачинец. Однако отсутствие дорог, сложности с водопроводом, общая неустроенность давали о себе знать. Больше всего неудобств, по словам информантов, доставляла необходимость постоянных выездов в равнинное селение, к родственникам (похороны, свадьбы и другие мероприятия, требовавшие обязательного присутствия в домах родных). Кроме того, местная речка Уллучай периодически разливалась и подтапливала дома. В результате на шестой-седьмой год, к середине 1960-х годов, практически все переселились в новый Сулевкент, расположившийся в Хасавюртовском районе.

Этот Сулевкент, уже третий по счету, активно включился в сельскохозяйственную деятельность на своих равнинных землях. С тех пор селение славилось прекрасными садами, виноградниками, пшеницей, кукурузой. Здесь был организован колхоз имени 40-летия Октября, затем преобразованный в совхоз и далее — в винсовхоз. Однако гончарное ремесло в этом месте резко и неумолимо начало увядать. Во второй половине XX в. жители называют не более десятка мастеров, все еще работавших на гончарном круге, из них лишь несколько были так успешны, что кормили этим свою семью. Вместо общих печей в селении образовалось несколько частных тарупов.

Тем не менее некоторые из таких мастеров предпринимали попытки продолжить практику отходничества. Уже упоминавшийся мастер Аглаб был наиболее успешен и около шести лет (в конце 1960-х — начале 1970-х годов) провел в Южном Дагестане, в Касумкенте, работая там под покровительством местного колхоза. За время пребывания в этом селении (он работал с женой Пирдаз, которая помогала ему в реализации, дети оставались в Сулевкенте с родственниками) Аглаб заработал неплохие деньги, но все же принял решение вернуться в Сулевкент. Работал он и в других районах республики, например в Ахвахском.

Нельзя сказать, что местные энтузиасты не предпринимали попыток поддержать уходящее ремесло. В 1982 г. усилиями Сулеймана Меджидова, получившего художественное образование в Дагестанском педагогическом университете (сейчас он работает директором сельской школы), в Сулевкенте был организован художественный комбинат. Целью организации комбината стало объединение оставшихся мастеров-гончаров, оптимизация системы заказов, доставки сырья и сбыта. Примечательно, что, по словам С. Меджидова, утверждению этого начинания республиканскими чиновниками поспособствовал выходец из с. Кубачи.

В комбинат вошли семь мастеров — все работающие гончары селения, кроме Алибулата, который якобы не хотел выдавать секретов своего мастерства конкурентам. Комбинат подчинялся напрямую районной администрации. В выделенном помещении была сделана большая печь для обжига, глину централизованно привозили из соседнего Андрей-аула и, по некоторым данным, из Чечни. Сбыт также осуществлялся централизованно — продукция сдавалась мастерами по накладным, а С. Меджидов, взявший на себя обязанности администратора процесса (ему выплачивали зарплату из района, мастера же работали с выручки и зарабатывали около 300–350 рублей в месяц), отвозил ее на реализацию по окрестным магазинам. Транспорт также предоставляли из района. Однако налаженная работа продолжалась недолго — уже в 1984 г. комбинат решили закрыть, по словам Сулеймана, районным властям он показался невыгодным. Из всех мастеров комбината в частном порядке продолжили заниматься гончарством лишь двое — Аглаб Гаджиев и Гаджи Алиев. Последний специализировался на цветочных горшках и работал в цеху в Гаджиауле, под Махачкалой.

В местной школе также предпринимались попытки организовать кружки, где детей обучали бы гончарному делу. Но, судя по моим данным, эта деятельность не дала серьезных результатов — новых мастеров в селении не появилось.

Абуталиб и Аглаб — последние мастера, работавшие в Сулевкенте по традиционной технологии. Оба к концу советского периода были уже пожилыми людьми. Учеников ни у кого из них не было. В итоге можно считать, что сулевкентцы окончательно перестали заниматься гончарством в селении к концу 1980-х годов, последний из мастеров, Гаджи Алиев, умер в 2010 г., будучи в очень преклонном возрасте.

Но на этом история гончарства в Сулевкенте не закончилась. Были предприняты попытки возрождения ремесленной традиции в селении. Одна из них — в начале 1990-х годов, но мастера также не захотели работать сообща, и все прекратилось.

В конце 2000-х годов появились публикации в местной прессе, в которых утверждалось, что ремесло гончаров, казавшееся утраченным, решил возродить один из сельчан-энтузиастов. В последние годы таких публикаций становится все больше (см., например: [Шмонин 2011]).

Речь идет о мастерской, организованной в Сулевкенте Рустамом Шахбановым. Мастерская представляет собой дом с двором. В доме есть комната с гончарными кругами, там обучают гончарству интересующихся подростков. В основном помещении стеллажи с продукцией, главным образом сувенирной, а также с вазами, цветочными горшками и другими гончарными предметами, имеется и печь для обжига современной конструкции.

Приведу отрывок из интервью с ним корреспондента республиканского виртуального издания в 2011 г.

В 1999 году мы организовали предприятие «Сулевкентская керамика», — рассказывает потомственный гончар Рустам Шахбанов, ныне возглавляющий многовековой народный промысел. — Считаем, что это доброе дело, прославляющее наш древний аул, не должно погибнуть, навсегда уйдя в историю. Мне довелось в свое время побеседовать с тогдашним председателем Госсовета Дагестана Магомедали Магомедовичем Магомедовым о возобновлении нашего народного промысла, и он всецело поддержал нас. Поддержку оказывает сулевкентцам и его сын, Президент Республики Дагестан Магомедсалам Магомедов. Промысел развивается в рамках целевых программ Комитета правительства РД по народным промыслам, при активной поддержке руководства. Поддерживает нас и МО «Хасавюртовский район», сельская администрация, управления культуры и образования района [Шмонин 2011].

Как видно из этого отрывка, поддержка сулевкентскому гончарному возрождению была оказана на высоком республиканском уровне. Руководитель в разговоре не без гордости отмечал, что с продукцией своей мастерской он принимает участие в различных региональных и всероссийских конкурсах народных промыслов. В 2014 г. появились изделия новых сулевкентских мастеров и во многих сувенирных магазинах Махачкалы.

Нельзя сказать, что стилистически мастера не стараются подчеркнуть преемственность с образцами старого сулевкентского гончарства — имитация небрежной коричневой поливы, форма носиков кувшинов и повторение выемки для пальца на краю кружек тому подтверждение. Однако наряду с кувшинами и чашками, нередко повторяющими форму старых образцов сулевкентской керамики, цех выпускает, к примеру, заварочные чайники, которые уже не имеют никакой стилистической связи с традиционным сулевкентским стилем и скорее напоминают популярные сейчас глиняные чайники, производимые в Китае, или вазы в виде изящно изогнутого женского стана в европейском платье.

Насколько мне удалось понять из осмотра помещения цеха, где были выставлены многочисленные работы, а также при обзоре сулевкентской сувенирной продукции в махачкалинских магазинах, есть одно важное технологическое отличие новой сулевкентской керамики от старой. Новые образцы лепятся не на гончарном круге, а выполнены при помощи специальных форм. Две половинки кувшина отливаются из двух симметричных форм, которые затем примазываются друг к другу и обжигаются.

Таким образом, можно отметить, что «возрождение древнего промысла» пока пошло по пути кардинального изменения/упрощения технологии лепки изделия, и имеет мало общего с работами даже 30-летней давности.

Кубачи и Сулевкент: успехи и неудачи коммодификации

Итак, можно подытожить краткую историю промысла — кубачинское ювелирное и сереброобрабатывающее производство по-прежнему существует и, более того, приносит определенной части кубачинцев основной доход. Гончарное искусство Сулевкента фактически прекратило свое существование,

несмотря на попытки возрождения ремесла (в том числе и продолжающиеся). Безусловно, не существует одной причины, объясняющей закат гончарного производства в Сулевкенте. Одна из важнейших, естественно, резкое снижение спроса на кувшины мастеров, так как на смену им уже с середины XX в. приходит обилие фабричной продукции, керамической, металлической и пластмассовой. Однако, на мой взгляд, не только этим можно объяснить фактическое исчезновение промысла как массового занятия сельчан. В Дагестане есть примеры ремесел, которые уже неактуальны с практической точки зрения, но все же сохранились до настоящего момента, и работы современных мастеров представлены и в музеях, и в сувенирных лавках республики. Наиболее удачный пример сохранения ремесла именно селение Кубачи, хотя, справедливости ради, не только оно (можно вспомнить об унцукульской насечке по дереву или балхарской керамике).

Другая причина, на мой взгляд, связана со степенью коммодификации того или иного ремесла в современных условиях.

В последние десятилетия исследователи-антропологи начали обращать внимание на такое примечательное явление, как превращение различных материальных и нематериальных элементов традиционной культуры в своеобразный товар. Этот процесс принято называть коммодификацией культуры (подробнее об этом: [Appadurai 1988; Корутофф 1988]). Стало очевидным, что то, что ранее называлось «элементами традиционной культуры народа», зачастую теряет свои изначальные бытовые и сакральные функции, превращаясь в товар, предлагаемый туристам, желающим окунуться в мир этнической экзотики. Причем товаром могут выступать не только элементы материальной культуры, но и ритуалы, образ жизни и т.п.

Процесс коммодификации тесно связан со степенью развития туризма, поскольку основными потребителями «этнического» товара выступают именно туристы. В этом вопросе у Дагестана изначально уязвимая позиция: беспокойный регион привлекает не так много туристов, и рынок сувенирной продукции недостаточно развит. Однако он есть: несколько магазинов в центре Махачкалы и Дербента дают возможность выбрать приезжему что-нибудь в подарок или на память. Кинув беглый взгляд на прилавки этих сувенирных лавок, можно сразу отметить: Кубачи смотрятся увереннее других центров ремесел, хотя их продукция не так дешева.

Истоки успеха именно туристического бренда Кубачи зародились еще во времена блестящих побед местных мастеров на парижской выставке и их работы в городах Северного и Южного Кавказа. Однако в XX в. ремесленникам неоднократно приходилось менять стратегии производства, технологию и ассортимент в складывавшихся новых политических, экономических и культурных условиях. В книге А. Магомедова подробно описана основная канва этого подчас драматического процесса. С начала Гражданской войны и на протяжении первых десятилетий советского периода кубачинские мастера испытывали сложности с поиском сырья, серебра и меди, что вынуждало их переходить на менее благородные сплавы. Например, женские кольца могли делаться из отходов жести, привозимых из Темир-Хан-Шуры, а в качестве замены подделочным камням в ювелирных украшениях использовались вставки из оплавленного стекла с подкладками цветной фольги или сургуча [Магомедов 2011: 187]. Такие украшения встречаются и в коллекциях МАЭ (колл. № 7496-1, 2).

Не только сбыт, но и смена основных заказчиков изменили стратегии мастеров. На смену казачеству и офицерству пришли советские номенклатурные чиновники и армейские чины. Богато украшенное оружие, традиционные пояса уже не пользовались спросом, но мастера приноровились делать «изящно выполненные значки РКСМ» и другие атрибуты новой политической силы. Кубачинцы освоили галантерею из цветных металлов, была отлажена техника литья серебряных ложек, изготовлялись портсигары, чернильные приборы, подстаканники, запонки, броши и т.д. [Магомедов 2011: 186–188].

В 1924 г. Кубачи откликнулись на призыв Дагестанского экономсовета организовать художественную артель, которая с переменным успехом налаживала совместную работу кустарей и пользовалась поддержкой государства, решив проблемы с приобретением сырья и заказами. Мастера экспериментировали с новыми орнаментальными сюжетами, пытаясь угадать модные тенденции — появлялись изображения фабрик, самолетов, домен, а также портреты политических лидеров Советского государства. Уже с середины 1930-х годов по заказу союзных организаций работали кубачинцы и на экспорт, представляли страну на международных выставках, изготавливали подарки для общественных работников, советских и иностранных. Видные дагестанские деятели революции способствовали развитию артели (подробнее об истории артели см.: [Магомедов 2011]). О значимости кубачинского ремесленного центра для культурно-рекреационных нужд власти задумались достаточно рано. Уже в 1944 г. Е. Шиллинг писал о постановлении Совнаркома РСФСР об организации там музея [Шиллинг 2013: 23]. Наряду с этим развивалось изготовление массовой продукции, в частности пользовалось спросом столовое серебро. Очевидно, что художественная артель, в конце 1950-х годов преобразованная в Кубачинский художественный комбинат, удачно решила проблему перехода от частного производства к коллективному, обеспечила мастеров сырьем, заказами и каналами сбыта и, по словам А. Магомедова, способствовала «сохранению многих традиций искусства и ремесел этого центра» [Там же: 206]. Для ювелиров принадлежность к комбинату облегчала задачу пробирного клеймения изделий, которое, согласно советским законам, не разрешалось проводить индивидуальным мастерам. Фактически частное ювелирное дело было под запретом и каралось по закону [Магомедов 1999: 31]. Вот цитата из интервью с кубачинским мастером Гаджиомаром Изабакаровым, напечатанного в газете «АиФ в Дагестане»:

Частным лицам запрещалось заниматься изготовлением изделий не только из драгметалла, но и из меди, латуни, бронзы. Можно было запросто попасть в тюрьму, так как существовала статья «запрещенные промыслы». Доходило даже до курьезных случаев, когда человек делал дома ремонт, и на стук молотка туда сразу прибегали люди из финотдела, администрации. В связи с этим многим мастерам приходилось подкупать чересчур проворных чиновников, дабы те держали язык за зубами [Алимурадов 2004].

Многие ювелиры обходили этот запрет, работали подпольно, при этом часто вдали от Кубачи. Не случайно ремесленное отходничество получило свое развитие с открытием новых рынков в советских республиках Средней Азии и Закавказья.

Что касается Сулевкента, то, по сообщениям Е. Шиллинга, там артель не была организована, вместо этого существовала достаточно четкая регламентация ремесленного труда со стороны сельского сообщества и чрезвычайно процветало отходничество в другие регионы Дагестана и Северного Кавказа. Появившаяся в Чечне артель объединила мастеров, но очень ненадолго. Переселившись в Хасавюртовский район, гончары более не кооперировались вплоть до 1980-х годов. Последняя попытка объединения не могла существенным образом изменить создавшуюся ситуацию, ибо соединяла последних из мастеров, не имевших учеников.

В позднесоветский период туристическим объектом стало все селение Кубачи — сюда приезжали автобусы с отдыхающими, которым показывали не только музей серебряных дел мастеров, но и горное селение — неотъемлемый атрибут бренда. В итоге не только сами кубачинские изделия, но и вся специфика жизни серебряных дел мастеров стали объектами коммодификации. Можно отметить, что Кубачи «продавали» и как «традиционное дагестанское село» (а здесь действительно хорошо сохранились и архитектура, и бытовые элементы старой жизни), и как «город мастеров», источник сувениров другой продукции. В то же время расположенный в Хасавюртовском районе, далеко от интересов туристов, Сулевкент не обладал такой притягательностью, его место успешно заняло селение гончаров Балхар. В результате сулевкентское искусство, оставшись вне интересов процесса коммодификации, не нашло в себе достаточно внутренних ресурсов, чтобы сохраниться до наших дней.

Объяснением неудач гончаров-сулевкентцев в борьбе за собственный промысел может служить и ослабление связей между их ремесленным производством и сельской идентичностью. Безусловно, свою роковую роль сыграло переселение сулевкентцев из горного района в Чечню, а затем в Хасавюртовский район. На новом месте была необходимость налаживать быт, другие условия жизни и занятия новых соседей диктовали свои правила и переселенцам. В Дахадаевском районе Сулевкент окружали другие селения, жители которых специализировались на ремесле. Это было естественно, тем более что сельскохозяйственный труд в горах требовал больших затрат. На равнине же основная ставка была сделана именно на земледелие, которым занимались практически все соседи (тоже чаще всего переселенцы).

Несмотря на то что до 1950-х годов большинство семей так или иначе были связаны с гончарным промыслом, к началу 1980-х годов в селении осталось лишь восемь мастеров, работавших на гончарном круге, из них только один-два зарабатывали своим ремеслом на жизнь.

То есть за 30 лет практически все семьи бывших гончаров отказались от традиционного занятия сулевкентцев, несмотря на относительную доступность сырья и свободу передвижения. На мой взгляд, прямая связь между этим событием и потерей связи с горным селением существует. Сулевкент гончаров остался в горах, на равнине же процветал Сулевкент садоводов и виноградарей.

В подтверждение своего суждения приведу пример забывчивости своей ремесленной идентичности сельчанами.

На трассе, проходящей мимо Сулевкента, в советское время (очевидно, в 1970–1980-е годы) была установлена автобусная остановка, которая была украшена мозаикой, изображающей домашнюю птицу. Вроде бы непримечательный факт. Однако недалеко от Сулевкента, у соседнего села Казмаул в это

же время также поставили остановку. И она тоже была украшена мозаичным панно, только на этот раз там были изображены кувшины. Один из моих информантов рассказал, что при монтаже остановки просто перепутали местами, и село Казмаул, где была большая птицефабрика, получило сулевкентскую остановку с кувшинами, а сулевкентцы — с птицами. Так они и остались стоять до наших дней (сейчас панно практически утрачено). Интересно, что когда мне рассказывали об этой ошибке, другие участники беседы, сулевкентцы 50-летнего возраста, даже не вспомнили про мозаику, очевидно, эта история не возмутила спокойствия сельчан настолько сильно, как это могло быть, если бы ремесленная идентичность была сельчанам важнее.

Можно возразить, что в сулевкентской школе есть музей с образцами керамики, а на уроках истории и культуры Дагестана уделяется время и истории родного селения. Но связь эта скорее мемориальная. К примеру, почти никто из молодежи до 30 лет, по словам сельчан, не бывал на развалинах горного селения, равно как и в окрестных, живых, селах Дахадаевского района.

В качестве сравнения вспомним ситуацию в Кубачи. Можно с уверенностью сказать, что для кубачинцев их ремесло и сейчас важная составляющая сельской идентичности и одновременно с этим фактор, идентифицирующий их для других дагестанцев. Молодежь считает свое ремесло престижным и приносящим доход, поэтому многие молодые люди в селении работают с серебром, а жителей Кубачи, не являющихся кубачинцами по происхождению, старались не учить ремеслу, да и сами они, как описано выше, проживая в этом селении, делали ставку на другие виды хозяйственной деятельности. При этом и за пределами села кубачинцы успешно заняты своим производством. Более того, под кубачинскую марку с удовольствием подстраиваются и их соседи, к примеру занимающиеся серебряным делом жители с. Шири.

Земельный вопрос также сказался на степени сохранности традиционного ремесла. Поскольку с образованием художественного комбината и превращением Кубачи в поселок городского типа многие пахотные и пастбищные земли, принадлежавшие селению, были переданы другим селам, главным образом Уркараху, у Кубачи просто нет земельных ресурсов для развития, к примеру, товарного животноводства, которым занимаются многие горные села. Это еще сильнее отталкивает жителей от массового занятия скотоводством и земледелием, что дает больше шансов ремеслу ювелиров.

Сулевкентцы во второй половине XX в. реализовывали себя вне ремесла, не интересуясь в большинстве своем ремесленным отходничеством, предпочитали уезжать на стройки за пределы республики. Никто из молодежи не получил от родителей и дедов навыка обращения с гончарным кругом.

В заключение стоит заметить, что оба случая — кубачинский и сулевкентский — и уникальны, и вместе с тем типичны для Дагестана, чье ремесленное разнообразие в значительной мере подверглось испытаниям и было редуцировано как на протяжении всего XX в., так и в наше время. Е. Шиллинг, описывая ситуацию в 1944 г. и обоснованно опасаясь повсеместного упадка ремесел, тем не менее подчеркнул тот факт, что они еще существуют здесь, причем не как память, а как живая реальность. Этнограф поэтически назвал Дагестан «музеем людей, создающих памятники» (цит по: [Махмудова 2013: 19]). С учетом бурных и нелегких перипетий, случившихся с вышерассмотренными ремесленными центрами, да и не только с ними, можно уточнить это сравнение:

Дагестан — это лаборатория, в условиях которой люди сохраняют, утрачивают или преобразуют свое ремесленное наследие тем или иным способом под влиянием социально-экономических факторов и специфики функционирования идентичностей различного уровня, которые для них актуальны.

Источник

ПМЕК — Полевые материалы Екатерины Капустиной, собранные в 2006, 2012 и 2013 гг. в с. Кубачи Дахадаевского района и с. Сулевкент Хасавюртовского района Дагестана, а также в г. Махачкала.

Библиография

Алимурадов Н. Мастера, живущие на краю неба // *АиФ в Дагестане*. 2004. № 31. <<http://www.odnoselchane.ru/?com=articles§=9&page=article&id=169>>. Дата обращения: 14.02.2015.

Все о Кубачи и кубачинцах <<http://kubachi.info/publ/1-1-0-4>>. Дата обращения: 14.02.2015.

Кильчевская Э.В., Иванов А.С. Художественные промыслы Дагестана. М., 1959.

Курбанов М.Р., Курбанов Ж.М. Народы Дагестана: история депортаций и репрессий. Трагедия и уроки. Махачкала, 2009.

Магомедов А.Д., Исраилов К.М. Ювелирное дело Дагестана и пробирный надзор. Махачкала, 1999.

Магомедов А.Д. Город мастеров. Очерки художественной культуры Кубачи. Махачкала, 2011.

Магометов А.А. Кубачинский язык. Исследование и тексты. Тбилиси, 1963.

Маргграф О.В. Очерки кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства. М., 1882.

Махмудова З.У. Дагестанские экспедиции кафедры этнографии исторического факультета МГУ под руководством Е.М. Шиллинга: творческий поиск, находки, результаты исследования // *Дагестанские этнографические экспедиции Е.М. Шиллинга (1944–1946)*. М., 2013. С. 5–22.

Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды. М., 1949.

Шиллинг Е.М. Дагестанская этнографическая экспедиция 1944 года // *Дагестанские этнографические экспедиции Е.М. Шиллинга (1944–1946)*. М., 2013а. С. 23–29.

Шиллинг Е.М. Изобразительное искусство народов Дагестана // *Дагестанские этнографические экспедиции Е.М. Шиллинга (1944–1946)*. М., 2013б. С. 43–94.

Шмонин А. Воистину вечный промысел. 2011. <<http://dagzhizn.ru/kultura-i-iskusstvo/voistinu-vechnyy-promysel-13-10-2013.html>>. Дата обращения: 14.02.2015.

Appadurai A. Introduction: Commodities and the politics of value // *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* / Ed. by A. Appadurai. Cambridge University Press, 1988. P. 3–63.

Kopytoff I. The cultural biography of things // *The social life of things* / Ed. by A. Appadurai. Cambridge University Press, 1988. P. 64–94.



Рис. 1. Вид на с. Кубачи. Фото М. Солоненко



Рис. 2. Летом в горном селе встречаются кубачинцы,
приехавшие из разных мест повидать родственников.
Фото Е. Капустиной



Рис. 3. Кубачинская работа. Фото М. Солоненко



Рис. 4. Улица нового Сулевкента. Фото Е. Капустиной



Рис. 5. В домах пожилых сельчан еще можно найти сулевкентские гончарные изделия. Фото Е. Капустиной



Рис. 6. В музее сулевкентской школы. Фото Е. Капустиной



Рис. 7. Вдова мастера Аглаба Гаджиева Пирдаз показывает кувшин работы мужа.
Фото Е. Капустиной



Рис. 8. Мастерская Р. Шахбанова — попытка возрождения гончарного промысла в Сулевкенте. Фото Е. Капустиной



Рис. 9. Кувшин работы сулевкентского мастера А. Гаджиева.
Из собраний МАЭ РАН, № 7524-1



Рис. 10. Чашка работы неизвестного сулевкентского мастера.
Из собраний МАЭ РАН, № 7544-1.



Рис. 11. Кувшин сувенирный, работа мастерской Р. Шахбанова.
Из собраний МАЭ РАН, № 7524-3.



Рис. 12. Кубачи и сейчас в какой-то мере сохраняет облик старого горного селения. Фото М. Солоненко

Ю. М. Ботяков

ВИДЕОМАТЕРИАЛЫ ОТДЕЛА КАВКАЗА МАЭ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКИ АБХАЗОВ

На сайте МАЭ по ссылке <http://www.kunstkamera.ru/index/science/wprojects/video_blog/01/> размещен видеоблог, фиксирующий ритуальные практики современных абхазов, которые за единственным исключением относятся к области календарной обрядности. Все представленные к рассмотрению видеосюжеты были отсняты мною во время экспедиционных поездок в период с 2004 по 2013 г. Съемка проводилась в различных селениях Бзыбской (Гудаутский район) и Абжуйской (Очамчирский район) Абхазии. Последовательность рассмотрения в статье данных практик определяется таким критерием, как степень их распространения в среде абхазского населения. Исходя из этого вначале речь пойдет о сюжетах, посвященных празднику *Ажыира-ныхэа* («моление кузне»), который является наиболее важным событием культовой практики для подавляющего большинства современных абхазов. Круг участников праздника *Нанхэ* («Успенье Богородицы») более узок, так как включает в себя только ту часть абхазов, которая исповедует православие. Соответствующим образом количество участников традиционного ежегодного праздника фамилии Джопуа *Джахаашкяр-ныха* определяется числом представителей данной фамилии, а окказиональный ритуал передачи функций патронимического жреца ограничивает число участников в еще более значительной степени.

* * *

Для большинства специалистов происхождение обряда *Ажыира-ныхэа* связано с культом почитания божества Шьашы — покровителя кузни, занимающего одно из важнейших мест в пантеоне абхазских богов, однако существует и другая, гораздо менее распространенная точка зрения, отвергающая языческие корни этого праздника. Извинившись за длинную цитату, приведем здесь следующее высказывание абхазского священника иеромонаха Дорофея (Дбара): «В XVII в. в процессе упадка христианства происходит метаморфоза христианства в языческую религию абхазов. Другими словами, современное

язычество абхазов есть искаженное христианство, требующее некоторого восполнения. Этот процесс шел следующим образом. С XIV в. <...> абхазский народ был лишен возможности иметь епископов из своей среды. Последнее обстоятельство привело к тому, что когда из-за распрей между владетельными князьями Абхазии и Мегрелии католиконы покинули Абхазию, абхазы практически остались без архипастырей <...> Дальнейший ход событий в XVII в. был таков. После того как в преклонных годах умирали оставшиеся со своим народом священники из абхазов, их функции стали выполнять их дети, так называемые “самозванные священники”, которых абхазские ученые — историки и этнографы — в XX в. окрестили жрецами. Одновременно идет процесс трансформации запустевших храмов, которые постепенно превращаются в языческие святилища. И такие совершенно христианского происхождения праздники, как Старый Новый год, Нанхуа, Хуажкыра, или обряд моления о дожде “Ацуныха”, становятся языческими» [иеромонах Дорофей (Дбар) 2006: 13].

В этнографической литературе праздник *ажьыра-ныхэа* — «моление кузне» у абхазов (в Бзыбской Абхазии широко распространено также название *хечхуама*) описывался неоднократно [Джанашиа 1960; Аджинджал 1969; Бигуаа 2012]. Поэтому помимо разнообразного эмпирического материала, фиксирующего локальные особенности ритуала и трансформации, произошедшие с ним за последние два века, мы также имеем возможность познакомиться и с развернутой аналитической интерпретацией, предпринятой В.Г. Ардзимба в статье «К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов)». Не будет ошибкой сказать, что культ кузни является той осью, вокруг которой формируется вся религиозная практика абхазов.

В настоящее время обряд «моление кузне» в подавляющем большинстве случаев отмечается в ночь с 13 на 14 января и, собственно говоря, воспринимается абхазами как основное событие в обрядности празднования Нового года. Новогодняя ночь с 31 декабря на 1 января также празднуется, но ее значение не идет ни в какое сравнение с первой из названных дат. Следует, однако, отметить, что традиционно главный новогодний обряд *ажьыра-ныхэа* не имел и не имеет единой для всей Абхазии жесткой временной фиксации. Согласно Н.Я. Марру, в западной части Абхазии, в частности в с. Лыхны, он начинался «с кануна Нового года и длился два-три дня, а в Абжуе (центральная часть Абхазии) — между Рождеством и Новым годом» [Ардзинба 1988: 289]. Особенно в этом отношении можно отметить представителей фамилия Ченгелия, которые «молились Шашвы в великий четверг» [Маан 2006: 478–479]. Поэтому в тех случаях, когда день 13 января приходился, например, на вторник, то проведение обряда переносилось на четверг. Именно эта свойственная некоторым абхазским семьям традиция проведения праздника по «плавающим» датам позволила нам в один и тот же год снять три видеoverсии одного праздника: в патронимической кузне, в семейной кузне и в пространстве городского жилища. Последняя из перечисленных версий примечательна еще и тем, что отображает трансформацию обряда, так как далеко не каждая абхазская семья имеет кузню, являющуюся исключительно культовым сооружением, причем не только в городе, но и в сельской местности. Правда, нам известен факт наличия в Сухуме кузни, перенесенной сюда из сельской местности. Возможно, это не единственный, но с учетом городских условий проживания, безусловно, редкий случай подобного рода. И в данном частном примере наличие семей-

ной кузни объяснялось тем, что хозяева, проживая в районе частной застройки, располагали необходимой для ее размещения территорией.

Первую версию праздника представляет сюжет, в котором проведение *ажыра-ныхэ* осуществляется на территории патронимической кузни одной из *абинар* (патронимий) фамилии Дзидзария в селении Лыхны Гудаутского района. Видеотекст включает в себя следующие микросюжеты.

1. Канун праздника 12 января 2007 г. Районный центр г. Гудаута, где на одной из улиц развернут временный базар для продажи коз из импровизированных загонів или с кузовов машин. Непременным условием проведения обряда является принесение в жертву холостого козла или козы, желательно белой масти и не имеющих каких-либо внешних изъянов (сломанного рога, хромоты и т.п.).

2. Селение Лыхны, двор Дзидзария, 13 января. В настоящее время в селении Лыхны проживают четыре семьи фамилии Дзидзария, образующие одну *абинару*, которые совместно проводят обряд *ажыра-ныхэ* в своей родовой кузне. Хозяин приносит животное в жертву, предвара заклание молитвой, обращенной к божеству кузни Шьашы. После заклания жертвы хозяин дома приносит горящую головню и крестообразно проводит ею по месту, где была принесена жертва, оставляя ее затем на земле. Согласно представлениям абхазов, если не положить горящую головню на кровь жертвенного животного, то после того, как ее полижет собака (что предотвратить бывает довольно сложно), мясо утратит свой вкус. Дальнейшее освежение туши. Для этой цели козью тушу обычно подвешивают на дереве, привязав веревкой за правую заднюю ногу.

3. Двор представителя другой семьи Дзидзария.

4. Там же. В котле отвариваются куры и петухи для проведения ритуала из расчета одна птичья тушка на одного человека. Все курицы будут доставлены в патронимическую кузню. При этом женщина, достающая куриц из котла, использует для этого ореховый двузубец, на который в дальнейшем будет накинута жертвенная пища. Как известно, именно фундук является тем деревом, которое широко используется в ритуальной практике.

5. В апацхе — хозяйственной постройке, играющей роль кухни, — накрыт стол для гостей. Хозяин дома — старейшина фамилии Дзидзария держит в руке семь свечей, скрепленных между собой в основании бинтом и расходящихся в разные стороны подобно ветвям кроны дерева.

Согласно комментарию хозяина, на изготовление этих свечей идет воск, собранный из долей всех четырех домохозяйств *абинары*. Традиционно свечи посвящаются семи главным абхазским святилищам. Свечи изготавливают из натурального воска, который получают в своем хозяйстве или покупают на базаре, где он является одним из неперенных, пользующихся спросом товаров, наглядно подтверждая факт сохранения активной ритуальной практики населения.

6. Там же. Женщина выпекает одно из обязательных блюд праздничного стола — *ачашэ* (хачапури) — пирог со свежим сыром.

7. Сцена перед отъездом в кузню: стоящие на пороге невестки хозяина дома объясняют причину, по которой они не могут принять участие в обрядовом действии. По-прежнему строго соблюдается правило, согласно которому к проведению обряда допускаются исключительно представители своей



Рис. 1. Семь свечей, изготовленных из воска всех домохозяйств *абипары*

абипары. Представители чужих родов — жены и невестки — остаются дома. «Моление кузне» традиционно один из закрытых ритуалов, к участию в котором не допускались не только женщины чужих родов, но и посторонние мужчины, например соседи. В этой связи отметим, что наше присутствие не вызвало у членов фамилии — участников данной *ажыра-ныхэа* негативной реакции, что свидетельствует об известной степени ослабления табу в отношении правил проведения обряда.

8. Сбор всех членов *абипары* в доме одного из братьев, на участке которого располагается кузня. Именно хозяин усадьбы с кузней считается старшим лицом во время проведения обряда, несмотря на то что из четырех глав семей он третий по старшинству. Участники обряда: мужчины, женщины и дети фамилии — идут к святилищу. Процессию возглавляет старейшина *абипары*, держащий в руках семь ритуальных свечей.

Кузня фамилии Дзидзария выделяется на общем фоне подобных культовых сооружений рядом самобытных черт. Во-первых, она является прямой «наследницей» кузнечной мастерской, которой владел в XIX в. один из представителей этого рода Капыт Дзариа, имевший до двенадцати учеников-подмастерьев. Наследники Капыта Дзариа, несмотря на то что с течением времени кузня не раз меняла «стены», рассматривают современное строение как

абсолютно аутентичное. Сохранить без разрыва в преемственности сам «дух» прежнего сакрального места могла только регулярная культовая практика.

Конструктивно кузня фамилии Дзидзария — это прямоугольное в плане, обшитое листовым железом каркасное сооружение, площадь которого равняется приблизительно 12 кв. м. Крыша двускатная, высота в коньке достигает ориентировочно трех метров. Таким образом, обычная современная кузня значительно уступает по размерам родовой кузне Дзидзария, которая может вместить до сорока человек — приблизительно число членов *абипары*.

9. Дальнейшие действия проходят внутри кузни. Так как помещение полностью занято людьми, что затрудняло перемещение, ракурс съемки на протяжении записи сюжета практически не меняется.

Внутреннее оборудование данной кузни также значительно отличается от подобных культовых мест. В центре установлен большой квадратный стол, на середине которого на одной линии расположены две наковальни. В отличие от наковален из обычной в современной практике абхазов семейной кузни они не имитационные, а использовались в прошлом в кузнечном производстве. Здесь же на столе между наковальнями находятся самые разнообразные изделия из железа — старые лезвия для мотыги, слесарные тиски, штык, печная заслонка и т.п. На поверхность наковален участниками ритуала установлены две связки свечей, по семь штук в каждой. Над столом кузни подвешена конструкция, представляющая собой три расположенных один над другим железных обруча различного диаметра. Обручи закреплены между трех цепей, верхние концы которых подвешены к потолочной балке. Данная конструкция, образуемая внешними контурами — цепями и обручами — конус, типологически близка церковному паникадилу, так как к плоскостям обруча крепятся свечи из расчета по одной на каждого члена *абипары*.

Принесенная с собой жертвенная пища — по одному вареному петуху или курице на каждого члена *абипары*, печеные круглые хлебцы, красное и белое вино в кувшинах — занимают всю остальную поверхность стола. Расположение участников обряда в кузне выглядит следующим образом. Ключевые фигуры ритуала — главы семейств — занимают противоположную от входа сторону стола. Самый старший по возрасту мужчина *абипары* стоит с края стола, по правую сторону от него — второй по старшинству глава семьи, далее рядом с ним — хозяин кузни. Последний, четвертый глава семьи стоит справа от хозяина кузни. Остальные участники расположились слева, справа и напротив от центральных фигур ритуала. Находящиеся в кузне женщины в основном группировались в левой от входа части помещения.

Несмотря на присутствие хозяина кузни, руководил ритуалом (произнесение главной молитвы божеству кузни Шьашэы) старший по возрасту мужчина. При этом он единственный из присутствовавших мужчин находился в головном уборе — невысокой папахе из черного каракуля. Поскольку подобные головные уборы вышли из практики повседневного употребления, папаха была надета явно по случаю проведения ритуала. Вероятно, здесь мы имеем дело с проявлением исламской культуры, так как традиционно *аньхэаџ* (абхазский жрец, молещик) отправлял культ с непокрытой головой.

Согласно информации, поступившей от самого хозяина кузни, место, где он стоял (центральное, напротив входа) является наиболее почетным — его он занимал как главное лицо ритуала — хозяин кузни. Вопрос тем не менее



Рис. 2. Зажигание свечей



Рис. 3. Светильник

остается открытым, так как расстановка главных участников ритуала была организована по обычному для этого случая сценарию, когда более младшие располагаются по нисходящей по правую от молещика сторону. И в нашем случае этот принцип не был нарушен.

Несмотря на то что самый старший из представлявших *абипару* мужчин произнес общую молитву, каждый из трех глав других семей сотворил молитву от лица своих близких, и в известном смысле их можно рассматривать в качестве сомолельщиков. В дальнейшем после обязательных молитв и зажигания свечей старший в роду произносит благопожелания в адрес каждого из собравшихся. Для этого все принесенные петухи (курицы) поочередно насаживаются на фундуковую палочку, на острие которой затем накаливается хлебец. Каждому взрослому участнику наливается стакан вина и предлагается кусочек мяса и хлеба.

В кузне во время обряда среди присутствующих установилось скорее неформальное, праздничное настроение (проявляющееся, в частности, периодическими вспышками подавляемого смеха среди молодежи), чем состояние религиозной сосредоточенности, столь характерного во время молитвы в храме.

Вторую версию праздника представляет видеосюжет, снятый на территории усадьбы Ш.Д. Хеция в селении Калдахвара Гудаутского района. В этой фамилии *хечхуама* отмечается по понедельникам и четвергам, а так как в 2007 г. день 13 января пришелся на субботу, дата проведения праздника была перенесена на ближайший понедельник — 15 января.

Сценарий проведения обряда в семейной кузне на территории усадьбы Ш.Д. Хеция следующий.

1. Вид кузни.

В настоящее время кузни в Абхазии как культовое место оборудованы однотипно. Это, как правило, небольшое помещение, способное вместить не более 10 человек, с односкатной крышей, стены которого образуют листы шифера, прикрепленные к деревянному каркасу. Кузня имеет три стены — заднюю и две боковые. Четвертая сторона, так называемый «рот кузни», открыта



Рис. 4. Семейная кузня Хеция

и ориентирована на восток. При этом для человека считается опасным часто находиться в том месте, на которое обращен «рот кузни», поэтому, в том числе и по данной причине, кузню старались расположить на периферии участка. Внутри кузни вдоль стен размещаются низкая скамья и стол, предназначенный для ритуальной пищи. На стенах в ряд висят рога и нижние челюсти жертвенных коз: в Абхазии апотропейная функция рогов и черепов проявляется с полной очевидностью и их можно увидеть практически на каждой ограде, окружающей дом и усадьбу. В узкое пространство щели между крышей и брусками перекрытия заткнуты ореховые двузубцы, сохраняющиеся с прошедших молений. Посреди кузни стоит деревянная плаха с закрепленной на ней небольшой наковальней, которая вместе с находящимися здесь же молотком и клещами (т.н. «три руки») предназначены исключительно для проведения ритуала и являются сакральными предметами. Под крышей подвешены пчелиные рамки, так как хозяева используют помещение кузни для их временного хранения. Кузня является ритуально чистым, сакральным местом и не может служить иным целям, кроме культовых. Однако нахождение пчелиных сот в святилище рассматривается хозяевами как вполне допустимое. Нередки случаи, когда кузня и ульи находятся в непосредственной близости друг от друга. Тем не менее перед проведением обряда хозяева обязательно снимают рамки и выносят их из помещения кузни.

2. Младший сын хозяина дома режет петухов, предназначенных в качестве жертвы.

3. Под навесом разводится костер, на котором будет готовиться праздничная пища. Дрова для костра в этот день заготавливают исключительно из орешника.

4. Принесение жертвы. Согласно традиции роль *аныхъаа* должен исполнять старший мужчина, в данном случае старший из четырех братьев Хеция. Однако в селе остался только один — младший, который по этой причине играет роль домашнего жреца, даже в том случае, когда братья собираются вместе на праздниках.

Это первая из двух молитв, которые, как говорят абхазы, возносятся к Всевышнему: первая — перед закланием жертвы, вторая — когда уже приготовленная жертвенная пища преподносится божеству. На небольшой поляне в стороне от дома расположена группа людей: жрец читает молитву, обратившись лицом на восток. Одежда его на первый взгляд ничем не отличается от повседневного костюма: пиджак, рубашка, брюки, на ногах сапоги. Однако отличие профанной одежды от ритуальной в данном случае заключается не в составе костюма, а в некоторых деталях, в том числе способе ношения: рубашка надета навыпуск (обычно она заправляется в брюки), ворот распахнут, полы пиджака не застегнуты, голова обнажена — таким образом во время молитвы, как и полагается, жрец открыт перед богом. Справа от него стоит его старший брат и дети: сыновья и дочь, последний в этом ряду — племянник, самый младший по возрасту. На заднем плане горит небольшой костер. Молещик произносит молитву, держа козу, стоящую слева от него, за рога — условие, которое соблюдается при принесении жертвы. По обычаю, молещик же должен совершить заклание жертвы, однако в силу острого неприятия этим человеком данной процедуры эта обязанность в доме закрепилась за его младшим сыном. Жертва приносится не с помощью традиционного абхазско-

го ножа, который обычно используется в данной ситуации, а другим ножом, нестандартным, с длинным лезвием, что затрудняет задачу и вызывает нарекание со стороны отца и дяди. После принесения жертвы на место, где была пролита кровь жертвы, молещик кладет головни. Примечательно, что в нашем случае участники обряда забыли про это условие и угли были положены позже, уже остывшие.

5. Освеживание жертвы. При разделке туши выясняется, что принесенная в жертву коза оказалась покрытой, что является серьезным нарушением требований, предъявляемых к жертвенному животному, однако это обстоятельство было проигнорировано участниками обряда. Как и положено, туша козы подвешивается за заднюю ногу на дереве. Шкура снимается чулком сверху вниз.

6. Молещик срезает и ошкуривает ветку орешника с развилкой для изготовления двузубца для нанизывания жертвенной пищи.

7. Опаливание на костре освеженных кусков козлятины, перед тем как положить их в котел с водой. В Абхазии объяснение этой обязательной процедуры связано с сугубо прозаической причиной: считается, что если вместе с мясом в желудок человека попадет даже небольшой волосок, то это непременно вызовет острый приступ диареи. Возьму на себя смелость предположить, что данная процедура является рудиментом стадийно более раннего процесса жарки мяса.

8. Обработка головы. Рога отделяют от черепа с помощью топора (в дальнейшем их принесут и оставят в святилище), а голову нанизывают на шест, также ореховый, и опаливают на костре.

9. Жена хозяина на кухне готовит ачаше и ритуальное кушанье в виде колобков из теста с сырной начинкой. В данном случае, согласно принятой в этой семье традиции, их варят. Возможен и другой способ приготовления. На каждого из членов семьи полагается четыре колобка, при этом учитывают и тех, кто отсутствует, временно или уже постоянно проживая в городе.

10. Хозяин готовит свечи. Способ их приготовления един на всей территории Абхазии. В качестве фитиля используются марлевые жгуты, которые жрец, формируя свечи, закатывает рукой в разогретые над костром тонкие пластинки, предварительно срезав их ножом с широкой поверхности воскового бруска.

11. Последние приготовления перед выходом из дома в святилище. Необходимый набор продуктов и инвентарь подготовлен: в большом тазу лежат варенные тушки петухов, на двузубец нанизана ритуальная пища — нижняя челюсть козы, печень и сердце. Уходящие в аныху берут с собой также чистое, т.е. приготовленное без сахара, красное сухое (называемое абхазами «черное») вино, ритуальные колобки и свечи. Отметим, что вино налито в керамический, традиционный по форме кувшин, который хозяин называет «отцовским». Приметой времени в среде абхазов является широкое использование пластиковых бутылок, в которых вино не только хранится, но и нередко подается к столу. В особо торжественных случаях используются стеклянные графины и кувшины. Что касается традиционного керамического кувшина, еще относительно недавно находившегося в ряду предметов повседневного использования, то, с нашей точки зрения, в настоящее время он переместился в разряд высоко престижных предметов утвари и воспринимается участниками обряда если и не как часть ритуального инвентаря, то во всяком случае как посуда, которая соответствует статусу происходящих событий.

12. В святилище жрец располагается на левом краю, обратившись лицом на восток. В группе участников ритуала прибавился еще один человек — мужчина пожилого возраста, которого связывает с семьей Хеция многолетняя дружба. В святилище по обычаю не должен присутствовать никто из посторонних, тем не менее отец нынешнего хозяина дома много лет тому назад счел возможным ввести его в круг полноправных участников ритуала. Принцип, согласно которому располагаются участники обряда, остается неизменным: по правую руку от жреца стоит его старший брат, далее друг семьи Хеция, старшая дочь, старший сын, младший сын и племянник — самый младший участник обряда. Мужчины стоят с обнаженными головами, на голове молодой женщины надет платок. Ядро ритуала, его наиболее важную для участников часть можно свести к следующим последовательным действиям:

а) собственно молитва. В правой руке жреца стакан с вином, в левой — двузубец с жертвенной пищей;

б) «собираение» жертвенной пищи, когда жрец отрезает по небольшому кусочку от каждого из принесенных в святилища видов пищи, формирует из них небольшой комок, посыпают солью, поливает вином из стакана и кладет жертву на верхнюю перекладину стенки кузни. Выпивает вино из стакана, отрезает кусочек мяса с двузубца и съедает его;

в) жрец зажигает одну за другой семь свечей, посвященных главным святилищам Абхазии, и крепит их за нижний конец к краю плахи. Далее каждый из участников прикрепляет к плахе свою свечу. На этом наиболее ответственная часть обряда завершена. После этого жрец наливает в стакан вина и произносит второй тост уже без двузубца в руке. Все участники обряда в порядке старшинства вслед за ним произносят свои тосты. Жрец наливает каждому вино и отрезает от жертвенного мяса с двузубца кусочек. Участники обряда покидают святилище и перемещаются в дом, где накрыт праздничный стол. Но прежде чем оставить святилище, участники обряда по обычаю должны произвести из ружья выстрел в воздух, по которому соседи узнают о завершении ритуала. В нашем случае это делает друг семьи Хеция, произведя не один, как полагается по обычаю, а пять одиночных выстрелов из автомата (примета времени послевоенной Абхазии — официальное разрешение на хранение резервистами автоматического оружия в домашних условиях).

Третья версия проведения *ажьира-ныхэ* представлена сюжетом, отснятом 13 января в одном из частных домов города Сухума. Обряд происходит вне пространства святилища, и круг его участников ограничивается членами семьи, состоящей из супружеской пары и их двоих детей. Сам ритуал сведен к молитве и прикреплению свечей на ориентированном на восточную сторону окне. После того как глава семьи произносит молитву, выпивает вино и прикрепляет свою свечу, вслед за ним все остальные члены семьи по старшинству повторяют эти действия.

* * *

Второй блок видеоматериалов относится к не менее значимому для абхазов-христиан празднику Нанхе, который проводится 28 августа в день Успения Богородицы. По своей сути и обрядности этот большой религиозный праздник у абхазов носит характер семейного торжества и посвящается встрече и угощению в родном доме усопших родственников. В нашем распоряжении

имеется шесть версий данного праздника, причем Бзыбская и Абжуйская Абхазия представлены равным количеством видеосюжетов. Первая видеоверсия, снятая в селении Звандрипш, датируется 2006 г. В дальнейшем этот праздник был зафиксирован в селениях Члоу, Джгерда, Калдахвара, Атара и Бармыш в 2007, 2009, 2010, 2012 и 2013 гг. соответственно. Рассмотрение видеоверсий будет проводится в той же последовательности, и Звандрипшская двенадцатиминутная версия как самая ранняя станет исходным текстом, с которым будет сопоставляться остальной материал. Свою основную цель мы видим в том, чтобы, проведя предварительный сравнительный анализ и определив полный набор встречающихся в проведении обряда элементов и практик, определить его устойчивое инвариантное ядро.

Материал, зафиксированный в шести видеоверсиях, отражает главным образом события, которые происходят в пространстве дома вокруг накрытого для угощения умерших близких стола. Обряд включает в себя два основных этапа: встречу и угощение душ покойных и их проводы. Общие принципы сервировки стола во время проведения Нанхе хорошо известны, и в целом их можно свести к следующему правилу: еда должна быть по возможности изобильной, разнообразной и включать в себя продукты нового урожая.

1. Экспозиция проведения обряда в Звандрипше. Накрытый стол, на котором помимо неперменных для абхазского праздничного застолья блюд, таких как ачаше, курица, сыр, находятся овощи и фрукты: вареная молодая кукуруза, помидоры, арбуз и инжир. Принцип разнообразия касается и напитков: это красное вино, которое также должно быть изготовлено из винограда нового урожая, домашняя водка и различные лимонады. Кроме того, было приготовлено особое поминальное блюдо *ачамакэа* — абыста или мамалыга с сыром, которое с точки зрения устроителей обязательно в этот день. В комнате находятся участники обряда, гости и дети — девочка одиннадцати и мальчик восьми лет. Хозяйка дома: пожилая супружеская пара, мать хозяина дома — женщина преклонных лет, а также их сын, тридцатилетний мужчина. Гости: близкий знакомый из Сухума и автор статьи. Главным актором является супружеская пара, при этом определить первенство между мужем и женой достаточно сложно, так как на различных этапах доминирующая роль в проведении обряда переходила от одного к другому. На спинке стула, стоящего во главе стола, висит полотенце. На полу рядом со стулом с полотенцем находится поставленная хозяйкой импровизированная жаровня *Асакэмал ахцара* — лист жести с горящими на нем углями.

Этап встречи. Среди абхазов бытует распространенное мнение, что приход душ покойных можно безошибочно определить по такому надежному знаку, как опрокидывание без каких-либо внешних причин стоящей на столе рюмки или стакана с напитком. «Значит, души прибыли, уже можно...» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2064: 27].

Встреча душ покойных начинается с того, что хозяйка кладет на жаровню кусочки воска. Первый контакт с покойными решен через символическое мытье рук, таким образом души приглашаются к трапезе. С этой целью хозяин дома льет на пол из кружки воду возле предназначенных для душ покойных мест за столом (в данном случае три раза) и совершает макающие движения полотенцем, слегка приподнимая его и опуская. Таким образом, имитация этой гигиенической процедуры максимально приближена к реальности. После

того как процедура умывания рук завершена, глава дома, стоя во главе стола, совершает молитву, сопровождая ее ритуальным возлиянием.

Чтоб вам это на пользу пошло. Да будет вам пристанищем рай. Чтобы вы не были обделены, тем, что там есть, чтобы вы не оглядывались назад (т.е. чтобы не ждали нового покойника), чтобы нам осталось то, что было хорошего от вас.

Его действия сводятся к тому, что он поочередно отпивает из стаканов и рюмок с водой, водкой и вином, отливая затем часть напитка в стоящую на полу тарелку. После этого хозяин пробует находящиеся на столе блюда, беря понемногу еду на свой выбор, и тем самым имитируя трапезу покойных. После того как глава семейства провел процедуру *ахтэалара*, вслед за ним по старшинству эти действия повторяют все взрослые члены семьи: мать хозяина, жена и сын. Гость из Сухума участвует в этом обрядовом действии вместе со всеми, но в последнюю очередь.

Этап проводов. Жена хозяина выливает в кружку содержимое тарелки, добавляет из графина вино и выходит во двор. Подойдя к ограде, она выливает через нее содержимое кружки и возвращается в дом. При этом женщина комментирует свои действия, говоря о том, что «они пошли домой» и «сейчас нельзя поворачиваться назад». Окончательная точка в фазе прощания ставится у порога дома, возле которого хозяйка произносит молитву.

Все то, что нами сегодня для вас сделано, сделано от чистого сердца, не вините за то, что нами по незнанию не сделано, не оглядывайтесь назад. Где бы мы ни находились, присматривайте за нами. Возвращайтесь на свои места, дорогие мои, не оглядывайтесь назад, не обделите нас своим вниманием, присматривайте за нами по хорошим случаям, да не будете обделены тем, что есть там, где находитесь (перевод А.Д. Хеция).

При этом она закрывает и открывает несколько раз дверь. На этом ритуальная часть завершена, и хозяева с гостями садятся за праздничный стол: во главе стола — хозяин, по левую от него руку — гость из Сухума и сын, дальше — дети. По диагонали на противоположной стороне стола расположились женщины. Далее следует произнесение тостов, которое начинает хозяин дома, продолжает гость и заканчивает молодой человек. Во время произнесения тостов мужчины стоят, женщины сидят. После мужчин тост произносит хозяйка, на этом официальная часть праздника завершена.

2. Второй видеосюжет (22 минуты) посвящен проведению Нанхе в селении Члоу. Число участников минимальное: хозяйка дома — одинокая женщина, сосед хозяйки — мужчина преклонных лет, который остается наблюдателем, и автор статьи. В комнате стоит накрытый стол, на котором кроме блюд традиционной праздничной кухни можно увидеть фрукты (арбуз, виноград, яблоки, орехи) и овощи (вареная кукуруза, помидоры, тыква). На этом столе мы не видим абысты с сыром, но зато здесь в качестве специального ритуального блюда стоит т.н. *ахалва* — халва домашнего производства. Неизменным остается и повешенное на спинку стула во главе стола полотенце. Примечательная деталь этого стола — разложенные в пяти местах деньги, которые предназначаются для душ умерших: мужу — купюра в 500 рублей, трем умершим родственникам — по 100 рублей и дочке, умершей ребенком, — две купюры по 10 рублей с мелочью. Иначе говоря, в этом одаривании деньгами учтена и степень родства, и конкретные особенности усопших людей. Так, ребенку, как и полагается, выделяется незначительная сумма на угощение.

Этап встречи, как и в первом видеосюжете, — приход душ покойных — обозначается через символическое мытье рук. В данном случае по числу своих гостей — душ — хозяйка пять раз льет воду на пол и предлагает полотенце. При этом как в Звандрипше, так и в Члоу производится одно и то же характерное макающее движение полотенцем. Предлагая своим умершим близким умыться, хозяйка покрывает голову прямоугольно сложенным полотнищем белой материи, положив его на темя. Полотнище на голове женщины находится ровно столько, чтобы зажечь и установить на столе свечу, которая здесь заменила жаровню с курящимся воском.

Обслуживание гостей продолжается: во-первых, хозяйка раскуривает три сигареты, так как трое из мужчин при жизни курили. При этом угощение курильщиков лишено формализма: затухшие сигареты хозяйка тщательно разминает и вновь зажигает. Подчеркивается и статус гостей. Одна из сигарет, предназначенная для хозяина, лежит в пепельнице отдельно, в другой, стоящей рядом, лежат две другие сигареты, несмотря на то что все три могли быть размещены в одной пепельнице. Женщина варит кофе и разливает его в две чашки — любителям этого напитка, а также разливает в четыре стакана и стопки красное молодое вино и водку. В стакан, предназначенный для дочери, она наливает лимонад. И последнее, что делает хозяйка, наливает в стакан воды и добавляет туда немного меда, готовя для душ покойных специальный напиток — ацхаӟа.

Далее следует пауза — время, которое предоставляется гостям для угощения, в течение которого женщина ведет беседу со своим соседом. Визуально время, разделяющее фазу начала угощения и его завершения, можно определить по сгорающим свечке и сигаретам. Считается, что в это время нельзя шуметь, совершать резких движений и тому подобные действия, способные побеспокоить души умерших.

Проводы. Хозяйка, ухватившись двумя руками за угол столешницы, слегка сотрясает стол, что можно воспринимать и как знак для душ усопших завершить угощение, и как имитацию их выхода из-за стола. Собрав со стола деньги, хозяйка слегка обжигает концы банкнот над пламенем свечи. В отдельных случаях это заканчивается тем, что деньги обгорают больше, чем хотели бы участники обряда, но, согласно нашему информанту, после проведения обряда такие купюры могут использоваться по своему назначению, в магазинах их принимают к оплате. Дальнейшие действия хозяйки связаны с отпиванием вина из стакана, остаток содержимого которого она затем выливает в стоящую на столе тарелку. Она гасит свечу и дает душам покойных умыться руки, повторяя уже известную процедуру. Взяв стакан с ацхаӟа, идет к двери и какает из него три раза на пол. Переступив порог, хозяйка выливает содержимое стакана во дворе. На этом проводы не завершаются. Хозяйка, взяв небольшую часть абысты и курицы, формирует из них небольшой комок, берет стакан с вином и вновь выходит во двор, где бросает еду и выливает вино.

Далее следует посещение семейного кладбища, которое расположено в пределах усадьбы, приблизительно в пятидесяти метрах от дома, и где покоятся муж и дочь хозяйки. Ритуал посещения кладбища не отличается от посещения его в другие дни.

3. Третья версия обряда (10 минут) была снята в селении Джгерда. Так же, как и в предыдущих случаях, на джгердском столе стоят обязательные для

праздничного стола абхазов абыста, курица, ачашэ, *асызбал* (алычовый соус). Здесь также находятся фрукты: арбуз, виноград, груши и бананы. Помимо популярных блюд абхазской кухни на стол также выставлен овощной салат, салат оливье, торт. В сервировке стола наблюдается следующая характерная особенность: в голове стола поверх скатерти расстелено белое полотенце, на котором стоят блюда и напитки, предназначенные для душ покойных: это три порции абысты (в другом месте стола абыста не стоит), тарелка с ахалвой, стакан с ацхазџа.

Исполнителем ритуала является женщина преклонного возраста, мать хозяина дома. По мере необходимости ей помогают дочь и невестка, молодая женщина. В доме присутствуют гости: отец невестки, пожилой мужчина — житель Сухума и автор статьи, которые принимают участие в событиях в качестве наблюдателей. Мать хозяина дома с непокрытой головой начинает обряд, занимая место возле угла стола. Она читает молитву, держа в правой руке незажженную свечу. За ее спиной стоят дочь и невестка.

Благословите мою невестку. Пусть ваша душа придет ей на помощь. Она получит те блага, которые вы ей дадите. Не смотрите в ее сторону. Прошу вас, дайте свое благословение через ваши души. То, что я не знаю, пусть вам не принесет вреда. Прошу вас, не смотрите на нее (т.е. не забирайте). Прошу тебя, господи, помоги ей.

Пусть ваша душа даст ей благословение. Где бы вы ни были, на юге или на севере, не смотрите в ее сторону. То, что она сделала, пусть пойдет на пользу вашим душам (перевод Р.Ш. Зельницкой).

Текст молитвы, таким образом, сосредоточен на личности невестки, что недвусмысленно говорит о ее значении для свекрови — пожилой женщины и всех домочадцев.

В этом доме в отличие от двух предшествующих случаев мы уже не видим ритуала умывания рук. Окончив молитву, женщина зажигает свечу и втыкает ее в ахалву. Дочь и невестка наливают в бокалы вино и напитки.

После этого активные действия сменяются продолжительным перерывом, во время которого считается, что души совершают трапезу, а присутствующие поддерживают негромкий разговор или молчат.

Проводы начинаются с того, что мать хозяина дома начинает собирать жертвенную пищу. В данном случае дело не ограничивается двумя-тремя видами еды: женщины кладут на салфетку практически все «образцы» стоящих на столе блюд. Молеельница выливает в хрустальное блюдо напитки из бокалов и в первую очередь ацхазџа — медовую и сахарную воду. Это блюдо, а также еду она передает дочери, а сама, взявшись за угол столешницы, начинает раскачивать стол, в чем ей помогает невестка. Сразу после этого она гасит свечу, а дочь выходит во двор и подходит к дереву, возле которого выливает жидкость, а жертвенную еду в форме комка кладет на его ветку.

Следует обратить внимание на следующие детали. Во время сервировки стола отец невестки внес через открытую дверь два стула. Мы обращаем на это внимание в связи с известным правилом, согласно которому нельзя входить в помещение во время обряда встречи душ покойных. Согласно традиционным представлениям абхазов, нарушение данного правила может привести к тому, что души, отличающиеся пугливостью, могут вернуться к месту своего обитания. После завершения обряда в комнату вошли дети — сыновья молодой жен-

щины. Во время обряда им запрещено было входить в комнату, так как считается, что присутствие душ покойных негативным образом влияет на здоровье детей. Не садятся они вместе со всеми и за общий стол, за которым молещница находится уже в платке. Во время обряда к порогу дома подходит собака, но ее не прогоняют. Дочь пожилой женщины снимает полотенце, а на стол дополнительно ставятся недостающие порции абысты по числу хозяев и гостей. Таким образом, ритуальная трапеза переводится в плоскость праздничной. Так же, как и в Звандрипшской версии, посещение кладбища в Джгердской не происходит.

4. В доме жителя Калдахвары Л. Григолия находятся люди, которых можно объединить в две группы. В первую группу входит хозяин дома — главный исполнитель обряда, его жена и две женщины приблизительно 35–40 летнего возраста. Это группа участников обряда. Вторая группа объединяет шестерых молодых людей обоего пола, возраст которых колеблется от 14 до 25 лет, а также пятилетнего ребенка, которые участниками обряда не являются, а только наблюдают за происходящим.

В связи с причинами технического характера калдахварский видеосюжет не отражает события в полном объеме. Начало обряда, в котором основным актором является жрец, зафиксировать не удалось, и из восьми с половиной минут экранного времени события в доме находят отражение в коротком (1,5 минуты) фрагменте. В оставшееся время мы можем наблюдать посещение членами семьи своего кладбища.

Видеосюжет позволяет познакомиться с обстановкой места проведения обряда: стул во главе стола, на спинке которого висит полотенце, слева от него на полу — курящаяся импровизированная (лист жести с загнутыми краями) жаровня с углями. Одна из женщин отрезает ножом кусочки воска для возложения их на угли.



Рис. 5. Отрезание воска. Калдахвара



Рис. 6. Отливание водки из рюмки. Калдахвара

На столе мы видим блюда абхазской праздничной кухни, фрукты (виноград, арбуз, инжир, орехи), которые можно рассматривать как обязательные для этого стола, а также салаты и различные кондитерские изделия.

Действия участников сводятся к описанной выше процедуре отливания и отпивания напитков из стаканов.

При этом первой это делает одна из молодых женщин, она ограничивается водой, второй — пожилая женщина, в свою очередь ограничиваясь вином. Первая льет воду около жаровни, вторая — вино на жаровню. В комнате, где происходит обряд, из группы молодежи присутствуют лишь две девушки-подростка.

В данной видеовersion посещение кладбища встроено в середину обряда. Вся семья, за исключением пожилой женщины и ребенка, переходит на кладбище, находящееся в непосредственной близости от дома. Родственники поминают двух сыновей хозяина дома. Процедура поминовения включает в себя наведение порядка у захоронений и произнесение тоста, после которого, прежде чем выпить вино или водку, часть напитка из стакана отливается на могилу. Мужчины раскуривают сигареты и кладут их на плиты могил, предназначая покойным. На кладбище девушки не принимают участия в поминовении.

Прощание наступает после того, как семья возвращается в дом. В данном случае оно сводится к тому, что хозяин выливает в миску вино, кладет туда кусок хачапури, арбуз, наливает немного соуса. Выйдя из комнаты на веранду, он выливает содержимое миски через ограду во двор. На этом ритуал завершается.

5. Материал, полученный в 2012 г., снят в сельском доме одного из жителей Атары Абхазской, но на этот раз известный уже сценарий проведения обряда дополнен новым эпизодом, посвященным т.н. *абарбанныйа*. Этот «абхазский языческий обряд перепрыгивания через костер» [Генко 1998: 49], который совершается в ночь с 27 на 28 августа, по поверью абхазов, очищает человека. В нашем случае обряд проводится в городском доме в Сухуме. Его участниками становятся все члены семьи и присутствующие гости. Согласно сведениям, собранным А. Генко, традиционно для костра использовались отбросы льна — *акэнызгэыгэ*, в нашем сюжете в ход был пущен подручный материал, главным образом сухая трава, собранная у ворот дома. Процедура заключается в троекратном перепрыгивании через пламя с произнесением фразы *Ашыстааца зыгы сыблит* («Всех чертей сжег»). При этом если в недалеком прошлом пламя костра могло значительно опалить волосы и руки, то в данном случае прыжок через него уже не представляет угрозы для участников. Проведение первого этапа Нанхе в пространстве городского дома, где проживает семья нашего информанта, с последующим завершением в сельском доме в Атаре можно рассматривать как состояние разомкнутости ритуального пространства, а также как отражение характерного для многих абхазских семей образа жизни «между городом и селом».

28 августа семья нашего информанта приезжает в селение Атара Абхазская на родовое кладбище. Могилы очищаются от сорняков, стоящие на столиках стаканы моются и заново наполняются напитками, раскладывается угощение. Братья покойного раскуривают сигареты и кладут их в пепельницу на могиле. Здесь же на кладбище души покойных приглашаются в родной дом. Из девяти приехавших в обряде поминовения принимают участие четверо: хозяин с хозяйкой и двое их сыновей. Невестка, дети и гость остаются наблюдателями. На столе блюда праздничной кухни: вареное мясо, курица, ачаше, сыр, а также обязательные для стола Нанхе фрукты: арбуз, дыня, виноград. Из ритуальных блюд можно видеть нарезанную на куски ахалву, в которую воткнуты три зажженные свечи. Каждая из свечей посвящена отдельной группе близких родственников. Одна — свекру, свекрови и сыну хозяйки, вторая — ее родителям, третья — золовке. В голове стола стоит кресло с переброшенным через спинку белым полотенцем, слева от него жаровня (на этот раз сковорода) с горящими углями. Стол накрыт на шесть персон, по числу поминаемых близких. В связи с большим количеством свечей и порций мамалыги хозяйка дома дает следующий комментарий: «Вообще-то в основном люди так делают... ставится одна порция. Я делаю по-своему. Я каждому ставлю. А на этот год я большое отклонение сделала. Это, наверное, не делает практически никто. Обычно делается для тех, кто только из этого дома. А я и своим родителям, конкретно, как будто они живые пришли. Матери, отцу мамалыгу с тарелками, и своей золовке. А это — с нашего дома трое. На шестерых. Моим родителям отдельно свечку поставила, нашим и золовке. Обычно я одну ставлю, когда для домашних одну свечку ставлю. Там у родителей дома никого нет» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 44].

В данном случае мы не видим привычной процедуры символического омоложения рук покойных. Обряд начинает хозяин дома, который берет один из приготовленных кусочков воска и, прежде чем положить его на угли, совершает крестное знамение, которое никто из принимающих участие в ритуале

за ним не повторяет. После этого глава семьи по очереди отливает на пол вино, водку и воду из всех шести стаканов, совершив обход вокруг стола по часовой стрелке, пригубив в завершение этого обхода вино из последнего стакана. Стаканы тут же вновь наполняются, за этим следит жена хозяина дома. Действие повторяют его старший сын, жена и второй сын, при этом в их исполнении оно имеет известную степень «люфта»: так, жена отливает напитки на стол, а младший сын двигается против часовой стрелки.

После того как обряд возлияния напитков совершен, жена хозяина берет из каждой порции мамалыги по кусочку и кладет в шесть тарелок, в которых лежит порция курицы. Таким образом имитируется процесс трапезы покойными. Надо сказать, что и в данном случае учитываются индивидуальные интересы гостей. «Обычно я учитываю, да. Например, вот то, что любил. Курица по частям. Свекру... грудку и печень. Он любил. И положено старшему. Свекрови... она никогда не выбирала, но все равно стараюсь получше кусок, например филе» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2065: 45].

Далее следует пауза (считается, что время, в течение которого остывает горячая мамалыга, достаточно для угощения душ покойных), когда члены семьи занимают дальнюю от двери часть комнаты. Здесь же на протяжении всего обряда находятся трое детей. Пространство перед открытым входом остается свободным.

Проводы покойных начинаются с символического сжигания денег. Эту процедуру, как и дальнейшие действия, совершает хозяйка дома. Последовательность их следующая: после описанных в предыдущих примерах действий с деньгами женщина два раза проводит крестообразно ножом по каждому блюду, говоря при этом: *Ари зеггы шэара иштэуп* («Это все ваше»). Затем она трясет стол поочередно за все четыре угла и двигает все шесть стульев, давая знать душам усопших, что время их гостевания в доме истекло. Собрав комочки мамалыги со всех шести тарелок, выносит пищу и выбрасывает ее за порог, завершая этим обряд.

6. Последняя версия праздника была снята нами в 2013 г. в селении Бармыш в доме, где проживает семья старейшины фамилии Цимцба. Участниками обряда стали сам хозяин Цимцба Золотинска, а также его сестра и невестка. Стол накрыт на три персоны: для покойной матери хозяина, его жены и сестры. Со слов невестки, это количество приборов в их семье всегда неизменно, несмотря на то что в течение времени в семье были и другие покойные, т.е. три прибора ставятся для троих последних умерших. Стол накрыт разнообразно, и среди выставленного угощения мы видим блюда традиционной кухни. В качестве обязательных в этот день блюд невестка (а именно она фактически становится человеком, на котором держится проведение обряда) называет мясо старой и молодой куриц. Старую курицу следует подать к столу вареной, молодую — жареной. Кроме того, на столе должны стоять свежие фрукты. На этом перечень обязательных блюд заканчивается, все остальное угощение относится к кругу традиционных праздничных блюд, который включает в себя и кулинарные нововведения. Что касается такого привычного элемента оформления стола, как переброшенное через спинку стула полотенце, то в этом случае мы его не наблюдаем. В данной версии время, необходимое для насыщения духов, также соотносится со временем остывания мамалыги, но оно жестко фиксировано: за стол хозяева садятся ровно через час. В течение этого периода хозяин

дома посещает кладбище, оставляет на могилах еду, наливает в стакан вино, водку и окропляет могилу.

После того как отведенное для трапезы духов время истекает, самый старший из присутствующих — глава семьи — начинает процедуру имитации угощения: возле стульев гостей он отливает из рюмки водку на пол, а затем, повторив те же действия с вином, пьет немного водки и пробует пищу. Следом за ним эти действия повторяет его сестра, ограничившись глотком вина.

Следует отметить, что представители старшего поколения начинают обряд без *асакамал ахцара* — жаровни. Невестка сама ее подготавливает: колет щепу, разжигает небольшой костер и на листе жести вносит огонь в дом. Она же подает старой женщине кусочки воска, которые та бросает в огонь. Ее действия в процедуре угощения сводятся к единичному отливанию водки из стопки на пол, небольшому глотку и небольшой порции еды, которую она пробует.

На этапе прощания невестка же раскачивает стол и после этого совершает требуемые действия по закрыванию и открыванию дверей. На этом обряд завершается.

Участники. Согласно устной информации, полученной нами в ходе интервью, обряд должен проводить старший член семьи вне зависимости от его половой принадлежности. Если отталкиваться от материала наших видеозаписей, то картина выглядит не столь однозначно. В двух случаях главными лицами становились хозяйки дома, несмотря на то что они были младше своих мужей. В тех случаях, когда в силу возраста человек уже не может справляться с обязанностями молещика, его замещает дееспособный родственник. В этом отношении показателен сюжет, снятый в Бармыше, где невестка была вынуждена вмешаться в порядок проведения обряда. По ее словам, «когда молодая была, не очень-то приезжала (на праздник Нанхе). Они (старшее поколение семьи) помоложе были, они все делали. Последние пять лет уже приходится... Это просто не я должна была бы делать, это должен был делать он. Он заранее должен был все приготовить... он должен воск туда положить, потом уже все это делать» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2134: 49]. Отметим, что участие в обряде неженатой молодежи не зафиксировано. Это отчетливо видно и на видеозаписи из Звандрипша, где группа молодежи ведет себя подчеркнуто отстраненно. Информант из Бармыша отметила: «Сейчас моей 28 лет, она не подойдет, не будет (участвовать). Когда замуж выйдут, увидят, начнут делать. Я тоже раньше не интересовалась, не знала, что... Там соседи наши делали, но я не заходила» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2134: 52]. Что касается детей, то существует общее представление о том, что нахождение детей в доме, где проводится обряд, нежелательно, так как возможный контакт с покойными может нанести им вред. Если исходить из наших видеоматериалов, то на практике это правило не всегда соблюдается и к участию детей в обряде взрослые относятся по-разному. Полярными являются звандрипшская и джгердская версии. Если в первом случае девочка активно принимает участие в подготовке встречи с душами умерших родственников, то во втором случае двое мальчиков удаляются из помещения, как во время непосредственно обряда встречи, так и во время дальнейшей трапезы за общим столом. В остальных случаях там, где в доме есть дети, они молча сидят в дальней от главного места проведения обряда части комнаты. При этом могут соблюдаться меры превентивной магии: «Если бы дети были, я бы их обязательно чесноком намазала. Чеснок почищу, личики

намажу и в карман положу. [И они могут уже находиться?] Да, дети могут находиться. [Или лучше, чтобы не находились?] Сегодня их нет, я спокойна. Если бы они были, они выбегают все равно... [Они могли бы задевать стулья?] И стулья... и все равно... бегать... не знаю. Как-то беспокойно было бы» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2134: 51].

Сопоставим имеющиеся у нас версии с целью выделения неких универсалий и особенностей, встречающихся в проведении обряда. Для наглядности выстроим из узловых элементов обряда его условный, но, что важно, наиболее полный сценарий.

Этап встречи.

Посещение кладбища (зафиксировано в Аtare (в дальнейшем — А.), Бармыше (Б.), Калдахваре (К.), Члоу (Ч.). Именно с этого начинается обряд в Аtare. Прибрав могилы и оставив на кладбище напитки и еду, родственники приглашают покойных на трапезу в родной дом. В Калдахваре посещение кладбища приходится на середину обряда. В Бармыше хозяин дома посещает кладбище два раза: сначала ранним утром, а затем второй раз (уже зафиксированный нами) во время, предназначенное для угощения покойных. В Члоу, напротив, посещение кладбища завершает официальную часть праздника. В двух оставшихся версиях посещение кладбища нами не зафиксировано. Посещение кладбища остается одним из устойчивых и важных элементов обряда.

Столы для покойных (А., Б., Джгерде (Д.), Звандрипше (З.), К., Ч.). Во всех случаях принцип разнообразия, изобилия, включающий обязательное нахождение на столе фруктов и овощей, не нарушается. При этом заметна тенденция проникновения на обрядовый стол заимствованных из современной кухни блюд. В связи с разнообразием отметим следующую примечательную деталь. На столе в Члоу среди прочего угощения стояли две трехлитровые банки овощных консервов и банка рыбных консервов, которые хозяйка после завершения официальной части, так и не открыв, сразу убрала со стола. При наличии на столе излюбленных блюд национальной кухни и не предполагалось, что у кого-то из присутствующих может возникнуть желание употребить их в пищу. Их роль свелась исключительно к «поддержанию» принципа изобилия и разнообразия за праздничным столом.

Однако далеко не все устроители смогли в должной степени выдержать такое необходимое условие для стола в Нанхэ, как использование продуктов нового урожая, и в том числе не у всех на столе стояло молодое вино, так как сбор винограда в массовом порядке приходится на конец сентября — начало октября.

Непременное условие — наличие главного поминального блюда (**А., Д., З., Б., К., Ч.**), при этом в выборе этого блюда нет единообразия. В Аtare и Джгерде таким блюдом является ахалва, в Звандрипше — мамалыга с сыром, в Члоу — *ақалмышь* — блюдо из кукурузной муки и выпаренного виноградного сока. В Бармыше, где на столе не было специального поминального кушанья как такового, его место заняли блюда из курицы, приготовленные с соблюдением обязательного условия: мясо старой, т.е. не из кладки текущего года, курицы подается к столу вареным, молодой — в жареном виде.

При этом в большинстве случаев соблюдается принцип персонификации, когда первоначально на стол ставятся столовые приборы лишь из расчета покойных гостей (**А., Б., Д., З., К., Ч.**), а угощение предлагается с учетом их вкусов и привычек (**А., Д., З., К., Ч.**).

Омовение рук. Наличие этого обрядового элемента фиксируется в большинстве версий (А., Д., З., К., Ч.), но при этом совершение самого действия имеет различия. В Звандрипше и Члоу — это максимально полная имитация, когда вода льется на пол, с предложением «гостям» полотенца, повешенного для этой цели на спинку стула. В остальных случаях акт омовения рук символизирует только полотенце. В Аtare помимо полотенца среди атрибутов обряда присутствует ковш с водой, а в Джгерде белое полотенце не висит на спинке стула, а расстилается на столе, где выставляется угощение для душ покойных. Белому цвету полотенца отдается явное предпочтение, хотя используются полотенца и других светлых тонов. Этот цвет в целом сопровождает обрядовую практику абхазов, которые при произнесении слов молитвы или даже проклятия встают на белый камень и/или вешают на плечо белое полотенце.

Угли и свеча. Использование жаровни с углями для воскуривания воска мы наблюдаем в четырех случаях (А., Б., З., К.), зажигание свечей — в трех (А., Д., Ч.). В Аtare, таким образом, сжигание воска в жаровне дополняется стоящими на столе свечами.

Открытые двери (А., Б., Д., З., К., Ч.) как один из устойчивых элементов обряда представляют собой необходимое условие для прихода душ покойных в дом. Покойные, по представлениям абхазов, обладают повышенной чувствительностью к резким звукам и неожиданным, быстрым движениям людей. Поэтому дверь должна быть не просто открыта, во время проведения обряда через нее нельзя входить и выходить, нельзя, например, криком отгонять подошедших к порогу собак (что наглядно демонстрируется в Джгердской версии) и т.п. Все это может привести к тому, что потревоженные «гости» не посетят дом. «Кстати... три года назад случай произошел... Рядом соседка рассказывала... «Накрыли, поставила. Все поставила, взяла миску, воду только вылила... (выплеснула через порог. — Ю.Б.)... А ночью мне снится мать. Она говорит: «Мы хотели домой зайти, а ты взяла воду на нас вылила, мы обратно ушли, не зашли» [Архив МАЭ РАН. ПМА. 2134: 50].

Молитва чаще всего произносится именно во время опускания воска в огонь и зажигания свечи. Отметим, что на видео произнесение молитвы как развернутый, четко фиксируемый текст мы можем отметить лишь в двух случаях.

Начальный и заключительный этап обряда — **встречи и прощания** — разделяет период «гостевания», когда хозяева дают возможность душам покойных отведать приготовленное для них угощение (А., Б., Д., Ч.). Как уже отмечалось, члены семьи в это время могут сидеть и спокойно разговаривать на любые темы, не допуская при этом каких-либо резких звуков или движений. Особенно важным считается как-нибудь не задеть стол, а также расставленные вокруг него стулья. «Гостевание» согласно распространенной точке зрения длится до тех пор, пока от горячей абысты не перестанет подниматься пар. Этот не очень четкий критерий в наших шести случаях обуславливает вполне объяснимое разнообразие. В Звандрипше мы наблюдаем последовательное, без какой-либо строго фиксированной паузы развитие событий. В Калдахваре начальный и завершающий этапы четко разделяет не время ожидания, когда «гости» насытятся, а поход на кладбище. И если в трех версиях (А., Д., Ч.) время ожидания длится не более 20–25 минут, то в Бармыше оно имеет четко установленный часовой интервал.

Прощание начинается с действия, которое мы определим как **имитацию трапезы** и которое входит в сценарии всех представленных видеоверсий (А., Б., Д., З., К., Ч.). Все присутствующие (кроме детей) поочередно пробуют еду и напитки.

Прощание включает в себя также следующие обрядовые действия, последовательность которых может быть разной:

Символическое разрезание еды ножом (А.).

Поднятие стола (А., Б., Д., Ч.).

Обжигание денег (А., Д., Ч.).

Вторичное (после трапезы) мытье рук душами (Ч.).

Собирание еды и питья (А., Д., З., К., Ч.).

Проводы гостей (кропление сладкой водой до порога) (Ч.).

Вынесение еды и напитков в чистое место (А., Д., З., К., Ч.).

Закрывание дверей (Б., З.).

Учитывая крайне ограниченную выборку, мы можем тем не менее отметить, что в настоящее время в проведении обряда наблюдаются следующие отличия, имеющие явную региональную привязку. В Восточной Абхазии «сжигание» денег фиксируется в селениях Атара и Члоу. Для Восточной Абхазии характерно использование свечей (Атара, Джгерда, Члоу), в то время как для Западной Абхазии — жаровни (Бармыш, Звандрипш, Калдахвара).

Такой элемент обряда, как многократное закрывание дверей, мы встречаем только в Западной Абхазии: Бармыш, Звандрипш.

* * *

В третий блок наших материалов входит моление представителей абхазского фамильного союза (*ажэла*) Джопуа. Эта культовая практика относится к тому кругу традиционной религиозной обрядности, который Ш.Д. Инал-Ипа охарактеризовал следующим образом. «У каждого рода были свои религиозные празднества, то есть свой особый культ или “свои доли божества” (*ханиэа-ху*), покровительствовавшие только данному роду» (Инал-Ипа 1960: 362). В настоящее время это фамильное моление, приуроченное ко дню Пасхи, — одно из немногих, сохранившихся в Абжуйской Абхазии.

Среди специалистов-этнографов существует точка зрения, согласно которой главные общеабхазские святилища (*аныхи*) возникли из местных фамильных (*аных*). Так, Ш.Д. Инал-Ипа писал: «Дыдрыпш первоначально являлся, по-видимому, святилищем только рода Чачба, о чем свидетельствует и то, что там к присяге приводил непременно кто-нибудь из этого рода» [Инал-Ипа 1960: 362]. Механизм превращения фамильной аныхи в святилище общеабхазского масштаба был достаточно сложным, и самым важным шагом на этом пути становилась популярность моления в среде местного населения. Так, во время моления Лейбовых, проходившего в селение Мгудзырхва, сюда, чтобы побывать на их фамильном празднике, стекались жители всех окрестных селений. «Целый день происходили танцы, стрельба в цель, игра в мяч, джигитовка, бой на лошадях» [Инал-Ипа 1960: 365].

Ту же схему мы можем наблюдать и в молении на святилище Джахашкяр, которое становится центральным событием для всех фамилий, проживающих в одном с фамилией Джопуа поселке.

Моление фамилии Джопуа ежегодно проходит на святилище Джахашкяр, расположенном на одном из холмов в окрестностях селения Члоу. Оно ведет

свое происхождение от одноименной аныхи, находящейся на горе Адагуа (на русских картах — «Сахарная голова») рядом со входом в Кодорское ущелье. Согласно фамильным преданиям, четверо братьев Джопуа, спасаясь от кровной мести, были вынуждены оставить родной Цабал и искать новое место проживания. При этом каждый из братьев унес с собой долю фамильной аныхи. Мы не можем сказать точно, что именно было взято ими в качестве доли святилища, но сама эта процедура, в ходе которой создавалась новая дочерняя аныха, в абхазской культовой практике хорошо известна.

Уйдя из Цабала, старший из братьев обосновался в поселке Аймара селения Члоу. На красивом холме, внешне напоминающем гору Дагуа, было выбрано новое место моления. Святилище представляет собой небольшую поляну на вершине холма, в центре которой находится каштановый стол с положенными сбоку от него на земле длинными бревнами — сиденьями. По воспоминаниям представителей старшего поколения, сценарий моления в одной из ранних своих редакций выглядел следующим образом.

Согласно устоявшейся традиции, за несколько дней до Пасхи молодежь под руководством жреца расчищала холм и единственную ведущую к святилищу тропу от поваленных деревьев, сломанных ветвей и прочего древесного мусора.

В день Пасхи представители фамилии Джопуа, а также представители фамилий, проживающих в поселке Аймара, поднимались на поляну. От каждой семьи принято приносить на святилище по одному хачапури и свечу, которую поныне изготавливают в домашних условиях. До моления ответственный за «чистое» (т.е. приготовленное без использования сахара) вино брал свой стакан и передавал его тому, кто должен был на следующий год обеспечить вином всех собравшихся на моление. По устоявшейся традиции в качестве такового выбирался молодой человек. По мере того как народ собирался на поляне, переходили к молению.

Все принесенные свечи жрец собирал в один пучок, точно так же как и хачапури, они складывались им в единую стопку на столе. Жрец, держа свечи, молился Богу (Анча) об увеличении численности Джопуа, о благополучии членов фамилии и неусыпном божьем покровительстве над ними. Представители средних и старших возрастных групп во время молитвы стояли, обратившись лицом на восток, в полный рост, молодые люди и дети — на коленях. Члены других фамилий в молении не участвовали, держась в отдалении, хотя после завершения ритуала они обязательно делили трапезу с представителями фамилии Джопуа. После моления жреца несколько человек из числа молодежи подбегали к столу и, выхватив из общей стопки по одному хачапури, пытались скрыться, убегая вниз по тропе или даже прыгая с откоса холма. В среде участников моления заранее выбиралась группа, в задачу которой входило препятствовать «расхищению» хачапури и преследовать похитителей. При этом одному-двум похитителям давали возможность уйти с добычей, но только если они не были представителями чужой фамилии: в этом случае их обязательно следовало задержать, а если это не удавалось сделать на месте, то отыскать, где бы они ни находились, и привести на поляну. Семантика рассмотренных действий достаточно прозрачна и связана с перераспределением долей общего фонда благополучия на главном фамильном ритуале.

Завершающей фазой ритуала было коллективное исполнение танца, для чего мужчины старшего возраста выстраивались друг за другом вслед за держа-

щим зажженную свечу жрецом. Касаясь рукой спины впереди стоящего и высоко поднимая в такт ритму согнутую в колене ногу, участники танца неспешно совершали три круга вокруг стола, скандируя хором *Гьаргьаласа — о-хо-хо*. В настоящее время сложно установить этимологию этого слова, однако отметим, что в абхазской лексике существует слово *агьаргьалас*, которое обозначает особое приспособление, с помощью которого молодых волов заставляли двигаться по кругу, обучая их таким образом ходить в упряжке. Отметим, что практика исполнения абхазами хоровода во время важнейших событий в жизни общества была зафиксирована еще С. Броневским [Инал-Ипа 1960: 362].

Согласно более ранней традиции, вино на территории святилища не пили, поэтому после исполнения танца все спускались вниз, где и проходило пиршество. Первый тост произносил жрец, независимо от того, что среди собравшихся могли находиться люди старше его по возрасту. В последние годы возобладало правило устраивать пиршество непосредственно на поляне. Здесь же мужчинами старшей возрастной категории обсуждались все значительные события в жизни фамилии, случившиеся за истекший год, принимались важные решения и строились планы на будущее. После того как пиршество заканчивалось, его участники спускались к подножью холма, где организовывались традиционные абхазские игры с состязаниями, в том числе *аимцакьча* (игра в мяч, жесткость правил которой позволяет с полным основанием отнести ее к категории военно-спортивных состязаний). Участники *аимцакьча* разбивались на две команды, при этом одна комплектовалась из представителей фамилии Джопуа, а вторая — из представителей других фамилий, проживающих в Аймаре [Джопуа 2007: 173–177]. Такова в общих чертах основная канва молений, проходивших на родовой аныхе.

Как уже отмечалось, в настоящее время молитва, возносимая жрецом, адресуется верховному богу Анча, но мы можем отметить, что абхазские фамильные святилища нередко посвящались отдельным патронам, божествам. Известно, например, что «в роде Ампаровых (сел. Калдахвара) раз в год, осенью, приносили своему морскому божеству Ет-ных Аг-ных дань в виде козленка и огромного четырехугольного чурека» [Инал-Ипа 1960: 363]. Также один раз в год «проводится моление рода Чанба (с. Адзюбжа, Атара) — Чанарныхуара <...> напоминающее моление Лейбовых в с. Мгудзырхуа (Бзыбская Абхазия). По объяснению старейшин указанной фамилии, моление посвящено Амкамгария — божеству-покровителю скотоводства, в особенности, разведения буйволов» [Маан 2006: 462].

В отношении Джахашкяр-ныха мы также можем предположить, что это святилище изначально могло иметь отношение к культу божества охоты, о чем косвенно свидетельствуют следующие сохранившиеся сведения. За три дня до праздника к святилищу отправляли юношу-следопыта, который должен был немедленно сообщить в селение о появлении на холме какого-либо животного, например лани или косули. Затем наступал черед молодого выносливого охотника. В его задачу входило прийти на холм и, вспугнув животных громким криком «Спасибо, что вы пришли, теперь вам пора уходить», бежать следом, насколько хватало его сил, и кричать, предупреждая жителей селения: «Не стреляйте, это гостя (гости) нашей фамилии». Наш информант, будучи подростком, сам однажды оказался в роли следопыта, которого накануне праздника направили отыскать на холме следы пребывания животных, хотя,

судя по контексту рассказа, его поход носил уже «неофициальный», а скорее шуточный характер, что указывает на его восприятие как некой пережиточной формы обряда. Показательно, что похвала, которой он удостоился за то, что смог отыскать следы, содержала лестное для подростка сравнение с его дедом, который был не только знаменитым охотником, но и жрецом этого святилища, что, с нашей точки зрения, также еще раз косвенно свидетельствует о принадлежности этого культа к сфере охоты.

Видеоряд о молении, прошедшем на Джахашкяр-ныха в 2008 г., мы также разобьем на несколько микросюжетов.

1. Дом И.К. Джопуа, где хозяин готовит свечи для проведения обряда. Как правило, изготовление свечей является прерогативой главы семейства, отвечающего за культовую практику, тем не менее в данном случае мы видим, что через какое-то время жена хозяина заменяет мужа и вместо него продолжает формировать свечи.

Из дома И.К. Джопуа выходит один из его трех сыновей в сопровождении своего сына и племянника. По разным причинам ни глава семьи, ни двое других его сыновей не смогли принять участие в празднике, тем не менее отправляющаяся к месту сбора группа несет с собой необходимое для представления всех членов семьи количество свечей и ачаше.

2. Сбор однофамильцев на обширной поляне у подножия священного холма, на которой после окончания ритуальной части и спортивных состязаний пройдет праздничная трапеза. На поляне происходит подготовка к празднику, которая включает в себя стандартные для проведения подобного рода масштабных мероприятий работы: сооружение навеса, установка импровизированных столов и скамеек, а также приготовление пищи, которое сводится к варке в котлах абысты и мяса. Поэтому непременным условием для проведения массовых застолий является наличие источника воды. Хорошо видно, что участники праздника знают свои обязанности, распределение которых проводится по половозрастному принципу.

3. Подъем к святилищу Джахашкяр. Вытянувшись в ряд друг за другом, однофамильцы переходят через реку по возведенным к празднику мосткам. Согласно традиции, этот переход через ручей, собственно рубеж, отделяющий профанную территорию от сакральной, следует совершать, омыв ноги в воде, но это условие в настоящее время не выполняется. Видеоряд позволяет отметить значительно возросшее по сравнению с предшествующими годами число участников. При этом важен не только количественный показатель, но и качественные изменения в характере моления. В советское время основными участниками моления были старики, женщины и дети, т.е. люди, наименее уязвимые со стороны официальной критики в связи с участием в языческом празднестве, и потому именно на них общество возлагало обязанность по отправлению фамильного культа. Как было сказано нашим информантом: «Нас было немного. За всех ходили старшие и маленькие» [Архив МАЭ РАН ПМА 1844: 55]. Уже сама ситуация известной оппозиционности официальным властям должна была сформировать во время моления атмосферу значимости, серьезности совершаемых действий, не совместимых с их профанацией.

В настоящее время число участников моления в значительной степени увеличилось за счет мужчин среднего возраста, которые и составляют основной костяк. Среди поднимающихся на Джахашкар по причине сложного подъема

нет людей старше семидесяти лет. Женская часть фамилии представлена лишь ограниченным числом девушек и девочек-подростков.

4. Поляна площадью около 50 кв. м на вершине холма, в центре которой стоит небольшой стол, на который участники обряда стопкой складывают принесенные с собой ачаше.



Рис. 7. На вершине холма Джахашкяр. Члоу



Рис. 8. Ачаше для проведения обряда. Члоу

Участники обряда в ожидании жреца расходятся по поляне отдельными группами, разделившись по половозрастному принципу. В частности, отдельной группой на земле сидят подростки 10–12 лет, которым предстоит сыграть свою роль в обряде.

5. Молитва. Появление жреца в папахе и белой черкеске с кинжалом на поясе. Необходимо заметить, что моление 2008 г. включало в себя некоторые детали, отличавшие его от предыдущих сценариев праздника, которые можно отнести к категории спонтанных. В частности, это относится к внешнему виду жреца, одетого в отличие от предыдущих лет в традиционный абхазский костюм. Несмотря на то что для отправления культа многие жрецы обычно надевают широко распространившийся на Кавказе в первой четверти XX в. военизированный костюмный комплекс (гимнастерка, френч, ремень, фуражка, галифе, сапоги), единой жестко регламентированной жреческой одежды у абхазов к настоящему времени не сформировалось. При этом существуют правила, которые в целом регламентируют ношение одежды при отправлении культа, о которых речь уже шла. Принято также, чтобы одежда молещика, собственно как и всех участников моления, была чистой и желательного светлых тонов. Традиционная одежда обладает высокой степенью престижности, и, учитывая значимость события, использование ее во время моления было вполне оправдано. Но интерес здесь представляет то обстоятельство, что при отправлении культа жрец не мог не нарушить одно из правил, регламентирующих ношение традиционной одежды и одежды, используемой при ритуальной практике. В качестве жреца он должен был снять головной убор и оружие, что им и было сделано, но при этом он продолжал быть опоясанным. Безусловно, правила ношения одежды при исполнении ритуала формировались на основе традиционного комплекса одежды, но в настоящее время трудно представить молещика в распахнутой черкеске и без пояса.

Молитву жреца предваряет молитва старейшины, мужчины приблизительно семидесяти лет, который держит неременный для человека его статуса атрибут — алабашу (посох). Манеру произнесения слов молитвы отличает свойственная традиционным ораторам, т.е. тем, кому приходится выступать на открытом пространстве перед большой аудиторией, особенность: четкая артикуляция речи и громкий голос. Лицо выступающего обращено на восток, в непосредственной близости от него жрец и стоящие сзади него полукругом мужчины 45–60-летней возрастной группы. В настоящее время на святилище уже никто не стоит на коленях во время молитвы — деталь, с нашей точки зрения, красноречиво говорящая об утрате отношения к ритуалу как особому сакральному действию.

Первая молитва на холме.

От детей до (самых) взрослых, все, кто сегодня смог сюда прийти, и те, кто по некоторым причинам отсутствует, все Джоуа на земле, мы просим Господа: Дай нам любви друг к другу. Джоуа, помните, что кусок (часть?) этого святилища наши предки, когда бежали, принесли с собой. Поэтому, обращаясь от всех нас, я прошу, дай нам силы сохранить его, чтобы с нами не случилось. Вы, Джоуа, знайте, что это наше прошлое и его надо хранить (перевод Р.Ш. Зельницкой).

Слово переходит к жрецу, который произносит молитву, держа соединенные в единый пучок свечи.

Вторая молитва.

Господи, благослови всех Джоуа, где бы они ни находились. Господи, просим тебя, будь нашим просветителем. Сперва я начну с себя. Прошу тебя, Господи, дай нам здоровья, сделай так, чтобы смерть обходила нас стороной. Чтобы и в следующий год без потерь мы смогли встретиться здесь же. Здесь я держу свечи от каждой семьи, благослови их. Прошу тебя, благослови нас, Джахашкяр, где бы мы ни были и чем бы мы не занимались. Аминь (перевод Р.Ш. Зельницкой).

6. Танец Гьаргьаласа. После молитвы группа мужчин выстраивается в ряд, держа рукой за одежду впереди стоящего. Группу возглавляет жрец с горящими свечами в руках.

Наличие значительного числа людей с десакрализованным сознанием не могло не сказаться на характере проведения ритуала на Джахашкяр-ныха. Во время исполнения танца *Гьаргьаласа* и «похищения» хачапури среди присутствующих преобладало откровенно неформальное, праздничное настроение, далекое от понимания сакральной значимости происходящего.

7. Завершение праздника. Попробовав ачаше и разобрав погашенные свечи (перераспределение долей), участники спускаются с холма и располагаются на обширной поляне, где, разбившись на команды, мужчины и мальчики проводят соревнование по футболу. Заканчивается видеосюжет праздничной трапезой участников обряда.

* * *

Четвертый и последний видеосюжет, как уже отмечалось, фиксирует процесс передачи жреческих функций старого *аны́хаа* патронимической *ажирь* (кузни) новому. Видеосъемка этой практики, несомненно, удача, так как это событие, редкое в силу своей окказиональности, по той же причине не приурочено к конкретной календарной дате, что не позволяет заранее к нему подготовиться. Краткая предыстория этого события сводится к следующему. В одной из *абипар* (патронимии) фамилии Джоуа жрец родовой ажирь — человек преклонного возраста — по причине тяжелой болезни длительное время не мог выполнять своих функций. В силу этого сложилась ситуация, когда значительная часть молодых людей абипары не были представлены родовой ажире и не получили в свою очередь благословление от жреца, что рассматривается как совершенно необходимый обряд в добрачной культовой практике. Приобщение молодых людей мужского пола к родовой аныхе происходит через заклание козленка, в то время как для девочек и девушек — через подношение *ахампала* — ритуального блюда в виде галушек конусовидной формы. Таким образом, необходимость экстренной смены жреца была очевидна. Решение о кандидатуре нового жреца абипары — мужчины среднего возраста — было принято главами входящих в нее семейств. И здесь мы сталкиваемся с фактом очевидного отступления от традиционного подхода: еще не так давно молельщиком избирался так называемый чистый старец, т.е. мужчина, утративший в силу своего возраста репродуктивную функцию. Однако современные реалии таковы, что возраст в качестве критерия выбора перестал иметь абсолютное значение. Очень важным становится такой критерий, как социальная мобильность человека, его способность сплотить проживающих в сельской местности и городе родственников.

1. Видеоряд начинается с момента подготовки необходимых для проведения ритуала атрибутов в селении Члоу на территории усадьбы И.К. Джоуа,

где располагается ажира абипары. Что касается времени проведения, то традиционно вся обрядность, связанная с ажирой, в этой патронимии совершается исключительно по вторникам во второй половине дня. Родовая святыня объединяет представителей трех родственных линий, восходящих к единому предку. Непосредственное участие в обряде приняло шесть человек. Это количество людей фактически являлось тем минимум участников, который был необходим для проведения обряда. Тем не менее все необходимые условия были соблюдены: в группе присутствовали не только ключевые для проведения обряда фигуры, но и представители всех ветвей патронимии. В группе жрецов, во-первых, находился жрец ажиры, которую мы определим как материнскую и из которой в свое время выделилась ажира, где и происходил процесс передачи полномочий. Именно этот человек в силу более высокого статуса обладал полномочиями заменить жреца дочерней ажиры, неспособного более в силу своего возраста и физических возможностей исполнять свои обязанности должным образом. Тем не менее его присутствие во время ритуала было крайне необходимо, о чем красноречиво свидетельствует тот факт, что, несмотря на тяжелое состояние здоровья, старый жрец все же приехал из Сухума в Члоу. В эту же группу основных участников обряда входил и преемник молельщика. Трое остальных участников обряда, включая хозяина усадьбы, представляли различные ветви абипары.

Подготовка проходит в *апацхе* — хозяйственной постройке и сводится к приготовлению свечей и *ахампала* — конусовидных галушек из крутого теста, сформованных из принесенных для этой цели представителями всех трех линий абипары воска, муки и соли.

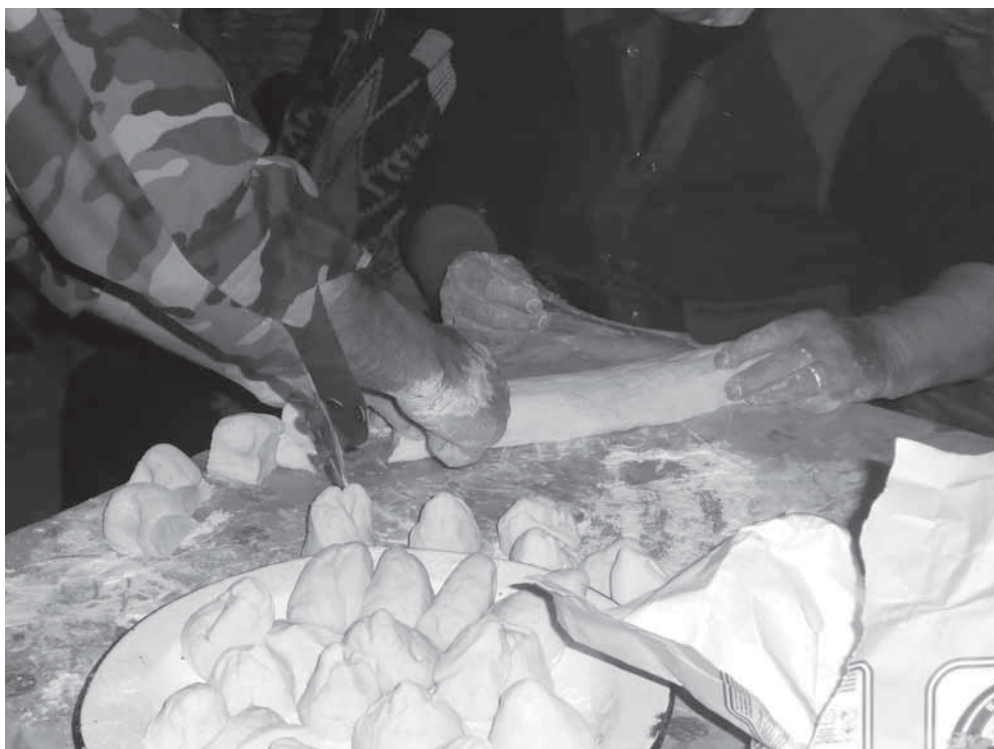


Рис. 9. Приготовление ахампала. Члоу

2. Второй этап, собственно ритуал, происходит в пространстве кузни. В непосредственной близости от нее располагается пасека, которая, как уже отмечалось, являясь чистым местом, может находиться рядом с аныхой. Ажира, как и везде в Абхазии, представляет собой небольшой навес, под которым стоит колода с «тремя руками»: в срез дерева вбит путевой костыль, играющий роль наковальни, рядом лежит рабочая (металлическая) часть слесарного молотка без ручки и торцовые кусачки, играющие, в свою очередь, роль кузнечных клещей. Однако в отличие от кузни, расположенной в усадьбе Хеция, здесь непосредственно под навесом в землю врыт кувшин с вином, которое используется исключительно в ритуальных целях.

В связи с болезнью жреца, а также проливным дождем в проведение обряда были внесены изменения, на которых мы остановимся в конце описания. Расположение участников было следующее: двое облеченных полномочиями жрецов находились под навесом, остальные сгруппировались вокруг аныхи под открытым небом. Главным лицом во время проведения обряда оставался жрец материнской ажиры, который в некоторых ключевых моментах пытался подключить к процессу старого жреца дочерней ажиры. Начало ритуала связано с открытием горловины кувшина, что рассматривается исключительной прерогативой жреца ажиры. Далее последовали действия, непосредственно предваряющие молитву: омовение рук, наполнение стакана вином, возложение на колоду трех *ахмталов* и зажигание свечей. После этого жрец материнской ажиры передал соединенные вместе свечи старому жрецу, тем самым предлагая ему первому произнести молитву.



Рис. 10. Жрец. Члоу

После этого он, вновь взяв свечи, уже сам произнес или, как говорят абхазы, вознес молитву.

О тот, кто создал утро, дай нам благословение. Мы находимся в доме у нашего брата. (Перечисляются потомки троих братьев.) Здесь находятся те, кто смог прийти из числа потомков трех братьев. Тот, кто обслуживал тебя сегодня, болен, но, несмотря на болезнь, он находится здесь. Он не может говорить. Я прошу тебя дать ему здоровья. Дай Бог, что бы мы сказали: «Как же он выздоровел с этого дня». Мы, кто сейчас и сегодня молится, принесли свечи и (?). Просим тебя, прости наши грехи. Если мы что-то делаем по незнанию, прости нам и эти ошибки. Благослови всех потомков трех братьев, где бы они ни были. Дай нам силы осознавать всегда, кто мы такие. Радости, удачи просим мы у тебя. Аминь (перевод Р.Ш. Зельницкой).

Эту молитву жреца материнской ажиры на основании трехкратного произнесения «аминь» и последовательной смены атрибутов моления можно разделить на три части. Первую часть молитвы жрец произносил, держа в правой руке три горящие свечи. Во второй ее части он взял левой рукой блюдо с *ахампалом*. В завершение молитвы в правой руке жреца был стакан с вином, в левой — свечи. Прочитав молитву, жрец выпил вино и съел *ахампал*. Дальнейшие действия жреца в основном свелись к разливанию вина для произнесения молитвы/тоста остальными участниками обряда. При этом первый стакан был предложен старому жрецу дочерней ажиры.

В качестве важного эпизода обряда следует отметить факт передачи черпака для вина его преемнику, которым тот наполнил чайник вином для про-



Рис. 11. Стакан вина после молитвы. Члоу

должения трапезы в доме. После ухода людей из кухни на колоде остались лежать три *ахампала* и гореть три свечи, прикрепленные к поверхности молотка.

Комментарий к нашему описанию следует начать с того, что проводимый обряд носит половинчатый характер. Мы имеем дело лишь с первой фазой передачи полномочий жреца, во время которой жертвенную пищу представляет только *ахампал*. Чтобы стать полномочным молельщиком, претенденту на это место необходимо принести в жертву козу, что не было совершено, так как новый жрец еще не был готов к покупке животного для заклания. Устроители обряда, скорее всего, исходили из тех соображений, что дальнейшее откладывание сроков его проведения в связи с состоянием здоровья старого жреца еще более осложнит ситуацию, в то время как второй этап, уже с закланием жертвы аныхе, приемлемо провести без его непосредственного участия.

Если свечи для ритуала изготавливал сам жрец, что является его прерогативой, то приготовлением *ахампала* были заняты жена хозяина усадьбы и один из присутствующих мужчин. Здесь также можно отметить отступление от канона, так как традиционно обязанности по приготовлению ритуальной пищи четко разграничены. Мужчины отвечают за заклание жертвенного животного, разделку туши и приготовление мяса, женщины занимаются изготовлением кушаний из теста. Но так как в доме кроме жены хозяина больше нет женщин, ей помогают мужчины.

Расположение участников также говорит об отступлении ими от строгого сценария, согласно которому во время моления все должны стоять, обратившись лицом на восток по правую руку от жреца в порядке старшинства. Определенные нарушения можно проследить и в действиях старого жреца: он не стоит, а сидит, причем спиной к востоку, на нем головной убор, свечи в левой руке, молитва крайне короткая, а речь невнятная. Однако все эти «шероховатости» при сложившихся обстоятельствах не столь принципиальны для участников обряда. Значительно более важным остается факт личного присутствия старого жреца ажиры в ритуале передачи полномочий своему преемнику, те усилия, которые были предприняты этим тяжело больным человеком для приезда в Члоу.

К числу отступлений/нарушений можно отнести также и качество вина, которое было использовано для проведения обрядовых действий. Выше уже говорилось, что вино для этой цели отбиралось «чистое», т.е. сухое. В настоящее время обычной практикой является добавление в мезгу для усиления процесса брожения необходимого минимума сахара. Однако в данном случае из-за технологической ошибки вино оказалось чрезмерно сладким, утратив необходимое для цели ритуала качество. Поэтому в дальнейшем во время трапезы использовалось другое вино. Произнесение тостов остальными участниками обряда также не обошлось без некоторых отклонений от канона. В сюжете можно видеть, что один из присутствующих не снял, например, головной убор, другой не повернулся на восток, третий не стал пить вино, ограничившись, как и старый молельщик, *ахампалом*.

В качестве выводов отметим несколько положений.

В конце 1980-х годов, когда тема атеистического воспитания оставалась еще актуальной, абхазский этнограф М.Б. Квициния писал о состоянии религиозности абхазской молодежи, отмечая, что соблюдение ею таких сохраняю-

щих национальную форму религиозных обрядов, как *ацуныхэа*, *хвачхуама*, *акурбан* и др., «истолковываются как выражение национальной самобытности» [Квициния 1988: 165]. Тогда цитируемый нами автор видел в этом опасность «проникновения» религии в сознание молодежи. Сейчас, как нам представляется, религиозная составляющая *хечхума* ощутимо утрачена, и носителями культуры обряд осмысливается именно как выражение культурной самобытности и фамильной идентичности. Здесь можно привести точку зрения нашего информанта: «Ну пока, конечно, нету веры... Это я чувствую. Многие не верят. Старики, да. Но мне кажется, что эта детвора, которая стояла, — они будут очень серьезно воспринимать. Но самое главное в этом то, чтобы люди хотя бы чисто механически выполняли».

В отношении различных отклонений (иногда многочисленных) от канонического сценария обрядов, которые фиксируют наши видеосюжеты, следует сказать, что для участников обряд ни в коем случае не является ни принципиальным, ни постоянным. В следующий раз в сценарный план обряда вполне могут быть внесены другие изменения, связанные с конкретными обстоятельствами, которые порой значительно влияют на увеличение или уменьшению состава тех или иных допустимых трансформаций. Полученные нами во время полевых сезонов видеоматериалы — еще одно свидетельство того, что на практике любая конкретная версия обряда не является адекватным отражением «идеального сценария», представляя собой своего рода компромисс между тем «как надо» и «что реально возможно».

Тем не менее в рассмотренных обрядах существует этап, который в наименьшей степени подвержен корректировке. В нашем случае это принесение жрецом жертвы и вознесение молитвы, когда действия отправляющего культ лица в наибольшей степени регламентированы. Этот наиболее ответственный момент всего обряда сопровождается соответствующей реакцией присутствующих. Особенно это заметно в случае принесения молитвы на горе Джахашкяр, во время которой на поляне сохраняется полная тишина и порядок. Следующие действия — приготовления к ритуальному танцу, сам танец и последующее похищение подростками ачаше — характеризуются совершенно иной тональностью. Это скорее дань уважения культурной традиции предков, значимость которой несомненна для присутствующих, но уже никак не связана с табуированным поведением, характерным для нахождения на сакральной территории.

Отметим еще одну тенденцию, которую условно можно определить, как «мягкое режиссирование» обряда, проявившее себя при проведении праздника Джахашкяр. Среди фамилии Джоупа существует неформальная инициативная группа, которая стремится, насколько возможно, скорректировать моление в соответствии с его более ранней редакцией. Подобный подход не несет в себе задачу искусственного возрождения утраченного, а скорее представляет попытку предотвратить дальнейшее размывание ритуала, которое, безусловно, имеет место. В качестве примера можно привести принятое решение вернуться к истокам и разнести места совершения моления и застолья, организованного в специально оборудованном месте у подножья холма. К числу других решений, направленных на корректирование праздника, можно также отнести намерение (неосуществленное) ввести в ритуал празднества игры *аимцакьача*, практически забытой с конца 80-х годов XX в.

Источники

- Архив МАЭ РАН. ПМА. К. I. Оп. 2. № 1844.
Архив МАЭ РАН. ПМА. К. I. Оп. 2. № 2134.
Архив МАЭ РАН. ПМА. К. I. Оп. 2. № 2064.
Архив МАЭ РАН. ПМА. К. I. Оп. 2. № 2065.

Библиография

- Аджинджал И.А.* Из этнографии Абхазии: Материалы и исследования. Сухуми, 1969.
Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний восток. Этнокультурные связи. Т. LXXX. М., 1988.
Бигуаа В. Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов. Сухум, 2012.
Генко А.Н. Абхазско-русский словарь. Сухум, 1998.
Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.
Джопуа А.И. Святилище Джопуа «Джахашкяр» // Алашара. Акза, 2007.
Иеромонах Дорофей (Дбар). Краткий очерк истории Абхазской православной церкви. Новый Афон, 2006.
Инал-Ипа Ш. Абхазы: Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960.
Квициния М.Б. Особенности проявления религиозности у части современной абхазской молодежи // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг.: Тез. докл. Сухуми, 1988.
Маан О.В. Абжуа: Историко-этнографические очерки Очамчирского района Абхазии. Сухум, 2006.

Е. Ю. Захарова

АДЖАРСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ НЕГАТИВОВ Е.М. ШИЛЛИНГА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННЫХ ПОЛЕВЫХ ДАННЫХ: ОПЫТ РАБОТЫ С ЛОКАЛЬНОЙ ПАМЯТЬЮ

Отправной точкой и поводом для написания данного текста стала коллекция негативов Евгения Михайловича Шиллинга И-1774, отснятых в 1928—1929 гг. в горной Аджарии. Если представленная фотоотпечатками часть кавказского иллюстративного фонда МАЭ РАН становилась исследовательским объектом, фрагментарно публиковалась, фотографии фонда участвовали в выставках и известны как сотрудникам МАЭ, так и кавказоведческому сообществу Петербурга, то относящаяся к кавказскому региону часть фонда, образованная негативами, до сих пор представляла собой фактически *terra incognita*.

Цель работы — используя собственные полевые материалы, собранные спустя 85 лет после экспедиции Шиллинга в тех же населенных пунктах, в которых работал его отряд, представить сведения, которые помогут раскрыть значение и контекст изображений, образующих данную фотоколлекцию, и, впоследствии могут использоваться при экспонировании и публикации негативов «аджарской» коллекции Е.М. Шиллинга. Этот подход кажется интересным с точки зрения работы с локальной памятью культуры, а также как методологический эксперимент по использованию фотографии в полевой работе этнографа.

Вместе с естественным для такой работы обращением к этнографическим исследованиям, в чей фокус попали отображенные на фотографиях реалии, я буду использовать полевые материалы — интервью, дневниковые записи и фотоматериалы, собранные мною в ходе экспедиции в Горную Аджарию (а также в граничащие с Грузией области Турции) в августе 2014 г. Полевое исследование выполнялось в рамках другого проекта¹, поэтому мне удалось

¹ Основной целью экспедиции был сбор материалов для альбома серии «Разная земля», посвященного территории пограничья Грузии, Турции и Армении. В состав исследовательской группы помимо автора входили Е.Ю. Гуляева и И.Ш. Абилов. Экспедиция состоялась благодаря финансовой поддержке С.С. Сардарова.

побывать только в части населенных пунктов, входивших в маршрут Шиллинга, но и в тех нескольких селах, где я смогла поработать, были собраны сведения, помещающие хранящиеся в негативах МАЭ снимки в интересный узколокальный контекст. В этнографической литературе советского времени, к которой я также обращалась для определения изображенных на снимках реалий, очень мало примеров соотнесения объектов материального мира с локальной историей, биографиями конкретных людей и историями семей, с которыми было связано изготовление и использование этих объектов. Между тем такого рода сведения кажутся особенно ценными для целей экспонирования, публикации фотоиллюстративных материалов. Значительная часть фотоколлекций кавказского иллюстративного фонда МАЭ датируется концом XIX в, рассматриваемая же коллекция относится к более позднему времени. Благодаря этому работа в поле на местах, где 85 лет назад Е.М. Шиллинг сделал свои снимки, дала интересные для музейных задач результаты.

Статья представляет собой результат работы с фотографией как с полевым исследовательским инструментом. Эффективность показа фотографий как средства, побуждающего информантов к подробным, детальным рассказам, не раз отмечалась специалистами по визуальной антропологии. Об этом пишет Дж. Коллир [Collier 2003: 246] в отношении современных носителям культуры фотографий и подтверждает на примере показа старых архивных фотографий из коллекции МАЭ А. Касаткина в своей статье, написанной по итогам поездки в штат Сабах Малайзии [Касаткина 2011: 237].

* * *

Начнем с изложения ключевых моментов истории создания «аджарской» коллекции. Из описи коллекции И-1774 мы узнаем, что собирателем коллекции (и автором полевой описи к ней) является Е.М. Шиллинг, возглавлявший отряд Кавказской экспедиции Центрального музея народоведения (ЦМН, откуда и поступила коллекция) 1929 г., при участии Е.Р. Бинкевич. Коллекция была собрана Е.М. Шиллингом в Хулойском уезде Аджарской АССР, где экспедиционный отряд работал среди аджарцев, «титульной нации» этой советской автономной республики. Всего в составе коллекции 125 негативов размером 4×5 см, запечатлевших, как указывает автор описи, «типы населения, жилые и хозяйственные постройки, земледелие, скотоводческое хозяйство, гончарное производство, средства передвижения, одежду». Эта информация значится на титульном листе описи. Открывая первую страницу, мы узнаем также, что снимки были сделаны в сентябре, а аджарцев Е.М. Шиллинг определяет в скобках как «грузин-мусульман».

Евгений Михайлович Шиллинг, руководитель отряда экспедиции (1892–1953) — один из столпов отечественного кавказоведения первой половины XX в. (подробнее о нем см. в статье З.У. Махмудовой в настоящем сборнике, а также: [Махмудова 2013]). Как было сказано, в экспедиции в Аджарию Шиллинга сопровождала Евгения Рейнгольдовна Бинкевич, так же как и Шиллинг, выпускница МГУ, сотрудница ЦМН и опытный полевик, работавший в экспедициях в Грузии, Армении, у адыгов и осетин. Интересы Е.Р. Бинкевич тоже лежали в области этнографии религии, помимо этого она занималась материальной культурой (защитила кандидатскую диссертацию по адыгскому жилищу) [Волкова 1992: 157].

Таким образом, ни Е.М. Шиллинг, ни Е.Р. Бинкевич почти не занимались этнографией Грузии, или во всяком случае этот регион не был в центре их исследовательских интересов. Каковы же были цели работы их экспедиционного отряда?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к раннему этапу истории ЦМН, к концепции развития музея, принятой на тот момент, и, в частности, к задачам, которые ставил перед собой музей в тот период.

К числу приоритетных задач нового музея относилось комплектование фондов, так как музею вменялась миссия хранения источниковой базы для этнографических исследований, он мыслился прежде всего как исследовательское учреждение.

Было решено, что закупка предметов, дары частных лиц, поступления из государственных хранилищ должны играть роль только дополнительных источников формирования фондов, главным же методом пополнения коллекций должны стать экспедиции профессиональных исследователей [Ипполитова рукопись: 44]².

По поводу методики ведения полевой работы, однако, в научных кругах того периода не было согласия. Часть исследователей следовала традиции, заложенной Этнографическим отделом Русского музея и практиковала короткие, на пару месяцев, индивидуальные выезды, узко нацеленные на закупку вещей и сбор аннотирующей информации к ним. Другой стиль полевой работы был вдохновлен Францем Боасом, утверждавшим необходимость длительных экспедиций. Согласно Боасу, антрополог должен прожить в исследуемом сообществе год, занимаясь всеобъемлющим его изучением, которое подразумевало обращение одновременно к материальной культуре, социальному устройству, мифологии и языку. По мнению отечественных апологетов этой полевой методики, «памятники культуры, собранные в результате таких экспедиций и перенесенные в музей, сохраняют <...> всю ту информативность, которой они обладали в живом обиходе, так как с ними в музей будет перенесен в записях, рисунках, фотографиях, фонограммах тот богатый и разнообразный мир, в котором они существовали» [Шангина 1994: 82] (цит. по: [Ипполитова, рукопись: 44]).

Однако трудившиеся в ЦМН приверженцы боасовской методики полевой работы в условиях того времени могли реализовывать ее только частично, обычно выезды ограничивались теплым сезоном, наблюдения в оставшийся период года проводили корреспонденты на местах. Кратким был и выезд отряда Е.М. Шиллинга и Е.Р. Бинкевич.

Не было единогласия и в отношении критериев, которыми надлежало руководствоваться при сборе экспонатов. Споры разгорались вокруг вопроса, нужно ли собирать вещи, отражающие новые, возникшие под влиянием процессов урбанизации явления культуры, или оправдано только внимание к предметам, отражающим «национальное своеобразие», исторические традиции того или иного общества.

Полевой работой в ЦМН начали заниматься в 1925 г., с самого начала экспедиционные поездки имели достаточно широкий географический охват. Кавказ, наряду с ареалом восточных славян, населенными тюрками и финно-

² Благодарю Александру Борисовну Ипполитову и Игбала Шахин оглы Абилова за предоставление рукописи работы.

уграми регионами Поволжья, Сибири и Центральной Азией, принадлежал к основным направлениям экспедиционных маршрутов. Направления экспедиций соответствовало фондообразовательным нуждам музея и согласовывалось с его структурой [Ипполитова 2001: 148].

Одним из приоритетных направлений было изучение этнических меньшинств и субэтнических групп. Этому принципу в основном соответствовал и выбор направления грузинских экспедиций ЦМН. Так, в 1928 г. он пал на Сванети (экспедиция Шиллинга и художника С.И. Фомина в Верхнюю и Нижнюю Сванети) и Самегрело (Шиллинг). В том же году Шиллинг совершил разведку в Аджарии, видимо, по этой причине в описи коллекции указан не только 1929, но и 1928 г. — какая-то часть фотографий коллекции была сделана на год раньше в ходе этой разведки. В 1929 г. была создана Закавказская экспедиция ЦМН, первым отрядом которой и были Е.М. Шиллинг и Е.Р. Бинкевич, отправившиеся сначала в августе в Кахетию, а затем в сентябре — в Аджарию, результатом последней поездки и стала, по-видимому, основная часть рассматриваемой коллекции негативов. Вторым отряд (Б.А. Куфтин, В.А. Куфтина, В.А. Ватагин — художник в составе экспедиции) работал в Верхней Картли и Месхети, где исследовалась материальная культура и записывался музыкальный фольклор. М.С. Плисецкий, образовавший третий отряд, поехал к грузинским евреям. Таким образом, внимание к субэтническим группам не определяло лишь выбор Кахети (Шиллинг, август 1929) и выбор маршрута отряда Б.А. Куфтина.

Экспедиция в Аджарию имела своей целью прежде всего комплектование фондов ЦМН. Отряд также ставил перед собой задачу сбора материалов по хозяйственным практикам, этнографии религии, «пережиткам родового быта», «участию женщин в различных отраслях традиционного хозяйства» [Волкова 1992: 17]. Вещи, привезенные экспедицией после расформирования переименованного в Музей народов СССР ЦМН, были переданы в 1948 г. в Государственный музей этнографии народов СССР в Ленинграде (сейчас — Российский этнографический музей) [Смирнова 1989: 20]. В РЭМ находятся привезенные Шиллингом кухонная утварь, элементы женского, мужского и детского костюмов, украшения домашнего интерьера, предметы, относящиеся к религиозному культу и верованиям, сельскохозяйственный инвентарь, предметы, относящиеся к ткачеству, ремесленный инвентарь, мебель. При передаче коллекции из Музея народов не были соблюдены необходимые с точки зрения современного музейного учета требования, поэтому сотрудники РЭМ предполагают, что коллекция могла быть передана неполностью или с потерями. Дневниковые записи или другие материалы, которые, возможно, были привезены отрядом Шиллинга и Бинкевич, к сожалению, пока обнаружить не удалось, поэтому комментировать привезенные отрядом негативы можно только обращаясь к посвященной региону этнографической литературе, а также (что показалось нам более интересным) используя современное локальное знание, т.е. проводя полевую работу на месте съемок.

В рамках экспедиции мне удалось посетить восемь пунктов из маршрута Шиллинга и Бинкевич — районный центр Хуло, примыкающее к нему село или сейчас скорее один из его кварталов — Деканашвилеби, с. Дидачара, с. Кватиа, с. Гхорджоми, с. Ададзеби, иаила (яйлаг) Зортикели, Схалтинскую церковь — места, где отряд Шиллинга сделал наибольшее число снимков.



Рис. 1. Демонстрация коллекционных снимков МАЭ РАН в с. Кватиа

Информантам демонстрировались прежде всего снимки, сделанные в селе, в котором мы находились, а потом — остальные фотографии коллекции (часто неполностью), затем я просила прокомментировать изображения. Комментарии записывались на диктофон и частично в полевой дневник. В тексте будут рассмотрены не все фотографии коллекции, а только некоторые — те, к которым мы получили развернутые комментарии.

Привязанные к фотографиям нарративы и сведения, которые удалось получить в процессе интервьюирования, в тексте организованы по темам: 1. Локальные магические и медицинские практики, 2. История одного дома и семьи, 3. Одежда и производство тканей, 4. Местные ремесленники, 5. Женщина в сельском обществе, 6. Чибони. Локальная музыкальная традиция.

Локальные магические и медицинские практики

После районного центра Хуло наибольшее количество снимков коллекции относится к селу Дидачара (в описи дается русифицированное название Дидаджара) — 17 коллекционных фотографий. Как и в других селах, мы показали группе жителей — мужчинам 40–65 лет — сделанные здесь в 1929 г. снимки. На большей их половине изображены люди, почти во всех случаях достаточно крупным планом, поэтому неудивительно, что они сразу привлекли внимание информантов. Уточняя у нас информацию из описи коллекции, они попытались найти известных им односельчан.

Акиб-эфенди Димитрадзе, который, согласно описи, изображен на двух негативах коллекции (№ И-1774-11, № И-1774-12), оказался одной из важных для локальной памяти фигур.

По словам информантов, Димитрадзе был «очень знающим» человеком — представителем сельской образованной элиты. Он учился сначала в Ираке, потом в Стамбуле, по одной версии, имел шесть «высших образований» (хотя



Рис. 2. Группа: дед Акиб-эфенди Димитрадзе с внучатами, с. Дидачара. МАЭ.
Колл. № И-1774-11



Рис. 3. Акиб Димитрадзе. Фотография из семейного архива

по другой, «не закончил до конца ни одного университета» — ПМА 2014). В Турции, где Акиб-эфенди обучался лет семь-восемь, в возрасте 23 лет он изучил арабский. Те, кто уезжал в те годы учиться в мусульманские страны, вместе с религиозным образованием получали и «научное» — Димитрадзе хорошо знал математику, астрономию. Дома у Акиба-эфенди находилась *медреса*, он сам занимался обучением детей Корану и арабскому (часть информантов ставят преподавательскую практику Акиба-эфенди под сомнение). По словам наших собеседников, таких, как он, тогда называли *хализи*, что в грузинской традиции соответствует слову *хафиз*, используемому для обозначения мусульманина — хранителя Корана, относимого к духовному сословию вследствие знания Корана наизусть.

Акиб-эфенди был также лекарем, к нему приходили больные, которым он «читал из арабских книг». Также о нем вспоминают как о фармацевте, который изготавливал лекарства из трав, лечил также «молитвой» и получал гонорар за свои услуги. Информанты вспоминают в качестве примера психически больную женщину, которой он смог помочь. Акиба-эфенди помнят также как астронома или скорее астролога. По словам наших информантов, у него был свой, им самим составленный календарь, который «кажется... увезли в Тбилиси». Также вспоминают, что он определял точное время по солнцу, и будто бы «за домом у него была яма, куда он залезал и предсказывал погоду — видимо, измерял давление и влажность» (ПМА 2014).

Акиб-эфенди был «что-то вроде предсказателя», он «знал, что должно случиться». Астрологические знания он использовал практически — к нему приходили за советом, он давал соответствующие «указания». Рассказывают, что когда началась Великая Отечественная война, он написал Сталину: «Не бойся, в конце концов, ты победишь, пусть они дойдут хоть сюда, до Батуми». Сталин, согласно этой истории, в ответ послал большой подарок — крупную денежную сумму (ПМА 2014).

Акиб-эфенди остался в памяти односельчан как незаурядный человек с особыми личностными качествами. Так, о нем вспоминают как о своевольном, «озорном» человеке, рассказывая, например, будто бы во время учебы он по ночам тайно сбегал из училища, тогда как это было запрещено и т.д. Рассказанный нам юмористический эпизод из лекарской практики Акиба-эфенди добавляет еще один штрих к образу этого человека, сложившемуся в памяти односельчан: «К Акибу-эфенди пришли из Чвана муж с женой (Чвана — село Шуахевского района. — Е.З.). У них не было детей. Все что Акиб-эфенди знал, он исполнил и понял, что ребенок таким образом у них не получится. Акиб-эфенди любил сквернословить. И он сказал им, если вы хотите ребенка, ты должна связать своего супруга веревкой из шерсти скота, подвесить, и так с ним жить... и будет ребенок. Он сказал им это так, в общем, и они ушли. Через год этот чванец принес один горшок меда, одного барана — пришел с горой подарков. “В чем дело?” — “А вот как ты меня научил, я так сделал, и у меня родился ребенок”» (ПМА 2014).

Акиб-эфенди, по словам опрошенных, был очень известен. Равных ему, «знающих» в селе не помнят, вспоминают только некоего Искандер-эфенди, который тоже «умел читать по-арабски». Свои знания Акиб-эфенди смог передать только частично Шукри Димитрадзе, которого также на момент нашей экспедиции уже не было в живых. Димитрадзе был фармацевтом, изготавливал

лекарства, частично мог лечить людей, но именно Акиб-эфенди остается в памяти «особенным». «Больше в их фамилии подобных не было». Практика лечения травами существует в селе и сейчас, но «таких знающих больше нет» (ПМА 2014).

В селе Кватиа того же Хулойского района нам рассказали о некоем Али-эфенди Абашидзе, который получил образование в Бухаре, также был знатком Корана, ходжа³ и астрологом, занимавшимся предсказаниями по книге «Илдыз-намэ». По «книгам» он сначала определял, кто поможет больному — ходжа или врач. Если в результате расспросов оказывалось, что лечить должен был ходжа, последний писал *нусхеби* (букв. «списки»). Образец *нусха* есть среди вещей, привезенных отрядом Е.М. Шиллинга. Согласно описи коллекции, «нусха» — амулет против сглаза в виде четырехугольного мешочка из сатина черного и лилового цветов, с защитным листком бумаги с текстом молитвы. К нижнему краю мешочка пришиты подвески из стеклянных бус и матерчатых пуговиц. Амулет носят поверх платья или под платьем. «Нусха», привезенный Шиллингом, значит, как женский. Подобные Акибу-эфенди и Али-эфенди «специалисты», по словам информантов, есть в округе и сейчас. Очевидно, что в случае этих двух персонажей мы имеем дело с магической практикой гадания и лечения, родственной описанной В. Ивановой для Анатолии, где знатоками этих техник являются колдуны, называемые *джинджи*, также использующие «Илдыз-намэ». Так, в Анатолии «при первом подозрении в сглазе человека ведут к колдуну (джинджи), посредством джиннов и звезд гадающего (фал ачмак) о причине и источнике сглаза, а также нейтрализующего сглаз магическими приемами. Важно определить, недомогание обусловили джинны и сглаз или же несоблюдение санитарно-гигиенических норм, переохлаждение, стресс и пр. [Eyuboğlu 2004: 74–75]. И если повинны джинны, то колдун узнает их имена и призывает их на допрос, лично спрашивая о том, чем они были недовольны, нарушил ли человек их спокойствие или невольно оскорбил [Там же: 95–97; Иванова 2012а: 4]. В Анатолии колдуны часто называют себя ходжами, порой они в действительности не знают арабского языка и имитируют арабское письмо. Изготовление амулетов, подобных привезенному Шиллингом, до сих пор практикуется в современной Турции. Их описание, которое дает В. Иванова, фактически идентично описанию «нусха», привезенного Шиллингом: «Амулеты могут быть <...> в виде мешочка, который носится на теле, но прячется от сглазов людей, ослабляющих силу амулетов» [Иванова 2012б: 2,8]. Видимо, пишущий «нусхеби» аджарский «ходжа», о котором говорит информант, также мог быть не служителем мечети, а носителем синкретического религиозно-магического знания.

Али-эфенди, по воспоминаниям информантов из Кватии, умер в 1980-е годы, т.е. жил значительно позже Акиба-эфенди. С его именем также связывают историю о предсказании Сталину исхода Второй мировой войны, что, очевидно, указывает на фольклоризацию этого сюжета, связанного с местными предсказателями. По словам информантов, в соседних селах — Раквта и Тхилвана — подобные «знающие», способные предсказывать по звездам и книгам («китбеби»), есть и сейчас.

³ Ходжа — в сельской Аджарии общее название мусульманских духовных лиц.

История одного дома и семьи

В числе негативов есть также снимок, на котором изображен дом и двор Акиба-эфенди.



Рис. 4. Соха на дворе Димитрадзе, с. Дидачара. МАЭ. Колл. № И-1774-15



Рис. 5. Дом Акиба Димитрадзе, фото из семейного архива

Этот дом, как оказалось, также имеет свою историю. Деревянная, верхняя часть дома (второй этаж) около десяти лет назад была перенесена в этнографический музей под открытым небом в Тбилиси. На старом каменном основании был достроен второй этаж уже современного типа. Демонстрация снимка дома и наше внимание к нему спровоцировало спонтанный рассказ об особенностях конструкции и внутренней организации пространства дома: «Отсюда, где поднималась лестница, тоже был арочный вход. Это был *хавли*, но вход все равно был арочный. Дверь была парная, на двери был красивый засов. Заходишь — два хлева, в конце была кладовка, склад, внутри был также курятник, пол был, я помню, из толстой доски» (ПМА 2014).

Общим характерным признаком аджарских хозяйственных построек было объединение стойла для скота — *ахори* и помещения для переработки и хранения молока — *сардзие* в один комплекс с жилыми постройками. Типичный аджарский дом представлял собой двухэтажную постройку, первый этаж которой состоит из «ахори» и его вспомогательного помещения — *хавли*. В горной Аджарии, где в хозяйстве было много скота, ахори-хлевоов могло быть несколько, соответственно увеличивались и размеры всего дома [shamiladze 1969: 128].

Была и вторая лестница — с другой стороны была гостевая комната, и по той лестнице заходил гость, эта дверь была всегда открыта, гость мог прийти ночью, когда хозяин спал, и лечь. Был маленький деревянный *супра* (стол. — Е.З.), каждый вечер они ставили на этот супра еду. Из гостевой комнаты было маленькое окно... оттуда выставляли супра. Утром он уже мог разбудить хозяина, или не будить. Для гостя был еще отдельный туалет, он был пристроен снаружи (ПМА 2014).

Здесь речь идет об аджарской традиции выделения специальных гостевых комнат *меидан ода* для гостей дома. Иногда зажиточные семьи строили в 10–15 м от своего дома отдельный гостевой дом со всеми необходимыми помещениями.

Жилую площадь второго этажа занимают несколько комнат, основная часть площади отводилась *сахли* или *шина* — кухне. В средней части кухонной стены находился большой камин с нишами по двум сторонам, одна из которых выполняла функцию ванны. Над камином или сбоку обычно выбивались имя и фамилия мастера и год закладки (см. коллекционные фотографии № И-1774-89–91). Кроме «сахли» по двум сторонам идущего по середине второго этажа коридора находились *сардзие* (букв. «молочная»), где хранились молочные продукты и нужная для них посуда, гостевая комната, *иазлугхи* (коридор), средняя комната (*шуа ода*), последняя комната (*боло ода*) и др.

Внутри дома тоже был туалет. В основном мужчины ходили в этот наружный туалет, дети и женщины пользовались внутренним туалетом. Еще этот дом был важен тем, что все каминны были оформлены. Везде в доме были *чукуртмеби* (элементы декора — резные узоры по дереву. — Е.З.), поэтому его и увезли в Тбилиси. *Сабдзели* тоже увезли, потому что он был целиком деревянным, без гвоздей, железо в нем не использовалось (ПМА 2014).

Сабдзели — хозяйственная постройка для скота, предназначенная для хранения корма и инвентаря. В горной Аджарии, для которой характерны боль-

шие покосы, сабдзели были огромными. В семьях, где численность скота достигала нескольких десятков, одного сабдзели могло не хватать, в этом случае строили дополнительный [shamiladze 1969: 133]. Два сабдзели Акиба-эфенди запечатлены на заднем плане снимка № И-1774-12.

У него (сабдзели. — Е.З.) было *болко* (вид деревянного замка. — Е.З.), ключи от него тоже были деревянные. Дранка сверху была с камнями, гвоздями не была сбита. У сабдзели был второй этаж, и чтобы подвесить с потолка кукурузу, ее вешали (не применяя железа. — Е.З.). Абсолютно... железо не использовалось. Этот дом был сделан так же. Я хорошо помню этот дом, мы тут столько играли в детстве, столько бегали. Отсюда был большой балкон, балкон тоже был с *чукуртма*.

На балконах аджарских домов размещалась *абдэсхана* — специально выделенное место для ритуальных омовений после намаза, свою «абдэсхана» имел и гостевой балкон. Балконы гостевых комнат часто украшались изнутри резьбой (*чукуртма*). Также украшался потолок гостевой комнаты [Микеладзе 1982: 31].

На окнах дома был дощатый замок. Было что-то вроде ставень, их на ночь закрывали, днем открывали. Тогда тоже были окна со стеклами. Здесь жило много людей. Братья не разделялись. Вот тут был наш дом, было четыре брата, все четыре вместе состарились, братья не разделились. Потом их племянники уже разделились. 25 душ жили вместе (ПМА 2014).

Такие дома принадлежали зажиточным семьям, всего подобных построек в селе было около десяти. Менее обеспеченные семьи строили полностью деревянные дома, без каменного первого этажа.

Еще один наш собеседник, житель с. Кватиа, прокомментировал главные, с его точки зрения, различия между аджарскими домами старого и современного типа: «Сейчас дома строят на новый лад, не по-старому. Сходство только в материале — дерево. Раньше внизу был *босели* (хлев, т.е. *ахори*), теперь он отдельно. Поскольку люди боялись, было воровство (поэтому ахори было принято размещать внутри стен дома. — Е.З.) (ПМА 2014).

По оценке информантов, дома типа *пицрули сахли* (дощатый дом), особенностью которых было то, что все домашние службы — источник воды, помещения для скота, уборные — находились под одной крышей, перестали строить в 70-е годы XX в.

Спровоцированное показом коллекционных фотографий воспоминание о старом аджарском доме своим естественным продолжением имело рассказ об истории семьи — предках и потомках Акиба-эфенди. Последние в этом доме продолжают жить и сейчас.

Там где стоял наш старый дом, там жили Бекир-оглы. Оттуда они разделились на трое. Одни поднялись туда — вот дом напротив. По фамилии они все равно все оставались Шавадзе. Но их называли Кучук-осан-оглы. Потому что *кучук* значит «маленький». Это турецкое слово. Дети Маленького Осана. Вторые пришли сюда — они же на три (ветви. — Е.З.) разделились. Их стали называть Джеллет-оглы. Джеллет значит «строгий». И все они едят как Шавадзе. И речь у них всегда была грузинская. У этих

потом осталась одна дочь, у этой семьи, которую называют Ходжиенти. Они пришли в качестве *зесидзе* (зять в доме тестя, соотв. русскому «при-мак». — Е.З.) к их дочери. Они происходят из Гхурта, вот тут напротив село. Дурагх-эфенди стал зесидзе их семьи, и Акиб-эфенди был его сыном. И вот эта семья уже где-то четвертое-пятое поколение, происходящее от этого зесидзе. Они считаются фактически новым комли (дымом) в этом селе. Наверное, прошло лет 150, немного больше (ПМА 2014).

Рассказчик приводит частный пример явления, фиксирующегося в аджарской этнографической действительности: в период нахождения в подданстве Османской империи в регионе для производства названий фамильного происхождения, таких как старые или новые *мамоба*, *будоба* — новых фамильных линий по мужскому предку — вместо грузинских *-ури*, *-швили*, *-эби*, *-анти*, *-анти*, *-сани* и *эт//т* в части случаев утвердилось турецкое окончание *-оглы*. В отмеченный период, например, Блиадзиенти часто называют Блиадз-оглы, Бежанидзе — Бежаноглы и т.д. [mgeladze 1973: 32].

Одежда и производство тканей

В ответ на просьбу дать комментарии к одежде людей, изображенных на коллекционных фотографиях, с которой я обратилась в том числе к информанту из Дидачара, нам рассказали следующую историю.

Одежда, головной убор — все это имело значение. Сейчас я скажу, и в других селах обидятся. Век назад, когда дидачарец попадал в другое село, женщины смотрели из окон, как он одет. Они выделялись одеждой. Тогда не одевались, как сейчас, культурно одевались. Мой дед зимовал со скотом. Оттуда он пошел на лыжах на молитву в Рикети (село в Хулойском районе Аджарии). Его задержала тогдашняя застава. Это было не советское время, границы не было, но все равно. Они стали снимать с него костюм, в который он был одет, говорят, мол, «это контрабанда». Он им: «Какая контра-



Рис. 6. Группа аджарцев, с. Дидачара. МАЭ. Колл. № И-1774-9

банда, это моя баба соткала», мол, моя супруга соткала. А они: «Нет, это контрабанда». Когда они привели его в комендатуру, порвали эту ткань, и если эта материя была покрашена, то порвав ее, они бы это увидели, целиком ли вещь была покрашена, или по отдельности... (т.е. была покрашена уже готовая вещь, или ткань изначально была выкрашена. — Е.З.). Когда они разобрали ткань, стало понятно, что она сначала была покрашена, а потом сшита. Они увидели, что она действительно была соткана из шерсти. Она (жена) соткала ему такой костюм, что они подумали, что он фабричный. Этим выделялось это село. Здесь было больше всего ткацких станков, знатоков ткачества, правила окрашивания знали здесь и в Гхорджоми (ПМА 2014).

Этот нарратив дает живую иллюстрацию к истории ткачества в Абхазии. В регионе особое распространение имели шерстяные ткани, одежду шили преимущественно из них, что было обусловлено доступностью соответствующего сырья [Самсония 1982: 226]. При окрашивании тканей пользовались также в основном местными материалами — растительными и минеральными красками.

Приведенная история принадлежит периоду, на несколько десятков лет предшествовавшему времени, к которому относятся фотографии Шиллинга. На рубеже XIX—XX вв. для изготовления одежды начали использовать дешевые ткани, такие как атлас, шелк, сатин, канаус, кумач (бумажная ткань), ластик (подкладочный материал), черная шерстяная ткань, блестящая, как атлас, карамандула, сукно, скалат.

Комментируя головные уборы мужчин на снимке № И-1774-09, 50-летний информант отметил: «*Кабалахи* (грузинское название башлыка) у нас уже давно не носят. У дедов они были, после — уже нет» (ПМА 2014).

Портрет девочки в полный рост (№ И-1774-19) — единственный снимок в коллекции, где отчетливо виден женский костюм (есть также достаточно четкая фотография в полный рост пожилой женщины (№ И-1774-2), но ее наши собеседники определили как неместную жительницу. Я попросила нескольких человек рассказать, из каких частей состоит костюм девочки на снимке. По словам информантки из соседнего с Ададзееби села, где была сделана фотография, на девочку такого возраста редко надевали костюм, подобный запечатленному на коллекционном снимке. Это костюм взрослой женщины. Обычно девочки пяти-шести лет носили простое платье (такое платье мы видим на девочке того же возраста на фотографии № И-1774-11). Информанты лет 60—70 видели и помнят такую женскую



Рис. 7. Девочка шести лет у каменной изгороди на дворе, с. Ададзееби. МАЭ. Колл. № И-1774-19

одежду. Головной убор девочки — большой шерстяной платок *тавшили*. Сверху на девочке поясная одежда *сихма*. Внизу юбка (*каба*), под ней — штаны *шарвали*, юбка специально заткнута за пояс, чтобы они были видны на фотографии. Информанты отдельно отметили нашитую полосу, идущую вдоль нижнего края юбки — эта деталь типична. На ногах у девочки *каламани* — лапти из сыромятной коровьей кожи. Как прокомментировала информантка, только дети из зажиточных семей ходили в школу в туфлях, преобладающей детской обувью были лапти. Девочка подпоясана шерстяным домотканым треугольным поясом с украшающей трепаной бахромой, характерным для аджарского женского костюма и в значительной мере отличающимся от распространенных в других регионах Грузии поясов [Самсония 1982: 237].

Местные ремесленники

Жители Дидачара рассказывают о выдающемся профессионализме мастеров *уста* их селения. Здесь на месте занимались преимущественно изготовлением транспортных средств и инвентаря — арб, саней для перевозки сена (*мархили*), плугов, лопат. По воспоминаниям сельчан, продукция местных ремесленников отличалась особым качеством:

Здесьняя арба была, например, сто килограмм, сделанная в другом селе — сто тридцать килограмм. Сделанную здесь арбу можно было отличить из тысячи. Это было важно, потому что бык вез на тридцать килограмм меньше. Здесьняя арба хорошо катилась, те — нет. Также прочность, возможность перевозить большой груз — все это имело значение (ПМА 2014).



Рис. 8. Аджарец Дауд Болквадзе за изготовлением повозки *сели* (пилит ось).
МАЭ. Колл. № И-1774-8

На фотографиях коллекции, сделанных в Дидачара, присутствуют примеры работы мастеров, изготавливавших деревянный транспорт и сельскохозяйственный инвентарь. Это снимки № И-1774-6–7 — «двухколесная повозка сели», на которых этот вид транспорта запечатлен в двух ракурсах, снимок № И-1774-8, на котором мастер изготавливает сели, фотография № И-1774-15, на которой запечатлена соха. На то, что села Гхорджомского ущелья (к которым относится Дидачара) специализировались на производстве высококачественных сели, указывает и этнографическая литература. *Уста* — мастерами по изготовлению сели — называли только тех, кто мог делать также и колеса, что требовало особых умений и опыта. Практические навыки мастера заключались в выборе и подготовке дерева и итоговой обработке колес. В результате длительного обучения мастера по колесам отдельно оттачивали плотническое мастерство, в этом случае их называли *мегогрэ*. Изготовление каркаса (*чардагхи/зсадгари*) сели не было сложным, это было под силу любому рядовому мастеру [davitadze 1983: 31–32].

Женщина в сельском обществе

Интересный отклик дал показ фотографии № И-1774-2. Информанты из Дидачара, которым мы показывали снимок, предположили, что, несмотря на то что указанная в описи фамилия женщины на снимке относится к числу местных, она не могла быть их односельчанкой. Они сделали предположение, что женщина должна происходить из граничащей с Аджарией Месхети. Интересно, что, обосновывая эту версию, они указали не только на открытое лицо женщины, но и на особенности ландшафта:



Рис. 9. Старуха 70 лет по фамилии Шавадзе, с. Дидачара. МАЭ. Колл. № И-1774-2

— Это не дом, это либо сабдзели, либо ахори.

(Соб.) — А как вы это понимаете?

— Это даже не сабдзели, это ахори. Потому что все доски тесаные. Сабдзели не отесывали, немножко красили, если вообще красили... Вот посмотри, вот тут какое-то дерево, лиственное... такие деревья, особенно рядом с домами в горах большое исключение. А вот посмотри, вот тут деревянная ограда, два срубленных дерева, это не строительный лес, это должно быть фруктовое дерево, это яблоня или груша, поэтому в любом случае исключено, чтобы это был *иаила* (яйлаг). Это село. И снято это, скорее всего, по ту сторону гор. Это вряд ли близко к этой территории. Тут могла проходить река, и это место могло относиться к горным склонам с той стороны... (ПМА 2014).

На внимание сельских жителей к ландшафту и на умение читать на фото-снимках неизвестные и незаметные исследователю его особенности указывает и А. Касаткина на малазийском примере [Касаткина 2011: 247–248]. Также маловероятно, что этнограф смог бы «прочитать» отмеченные информантом детали, по которым тот определяет характер виднеющейся на заднем плане постройки. Далее рассказчик комментирует открытое лицо женщины, что является его главным аргументом в пользу того, что она не могла быть местной:

...И если бы это была наша старуха, она бы так платок не подняла, наоборот, на лицо бы надвинула, она бы настолько лицо не открыла. Это какая-то видная старуха, активная, в жизни активная (в общественной жизни. — Е.З.), этого домашняя старуха (т.е. чья жизнь проходит преимущественно в стенах дома) не сделает (ПМА 2014).

Вывод относительно общественного положения женщины, который информант делает исходя из факта, что она не закрыла лицо, когда ее фотографировал чужой человек, несомненно, представляет интерес для этнографа. Рассуждения, которые получил бы исследователь в ответ на прямые вопросы об общественном положении женщин в селении в 1920-е годы, с большой вероятностью были бы гораздо более общими. На этом примере мы видим, как демонстрация фотографии позволила получить живые нарративы, выходящие за пределы информации, которую несет само фотографическое изображение. И в других случаях информанты легко соотносили информацию на снимках с известными им социальными реалиями. Например, отмечали, что часы с цепочкой на груди у Акиба-эфенди — показатель зажиточности, что наличие пояса в костюме мужчины в то время, скорее всего, указывало на то, что он был из «тогдашних ранних коммунистов», работал в партийной структуре и т.д.

Обратим внимание, что на фотографиях из этой коллекции тем не менее присутствуют местные женщины с открытыми лицами. Это № И-1774-35–37 — три снимка одной и той же женщины — «Аджарки Подиме Хиладзе», № И-1774-47–48 — два варианта «Портрета аджарской девушки из фамилии Химшиашвили», № И-1774-59–60 — «Портреты трех аджарок в доме Ахмеда Давитадзе», № И-1774-61–62 — «Вторая жена Ахмеда Давитадзе», № И-1774-92–96 — «Девушка из фамилии Химшиашвили в костюме невесты», № И-1774-97 — «Портрет Пикрии Химшиашвили», № И-1744-99 — «Женщина у входа в больницу». Интересно, что все фотографии женщин, кроме последней, сле-

ланы в помещении, среди них нет ни одного снимка на улице и ни одного «подсмотренного», о котором можно было бы предположить, что он сделан незаметно. Если снимки сделаны в помещении, значит, фотографов пригласили войти в дома или учреждения (в случае снимков И-1774–92–97 это школа), а значит, съемка происходила в ситуации, когда исследователи налаживали со своими моделями хотя бы минимальную коммуникацию. Можно попробовать объяснить возможность этих снимков комментариями жителя с. Ададзееби:

Вот еще двадцать лет назад, если кто-то пришел в село, женщина бы лицо не показала. Будто бы в вере такое есть, что это нельзя. Вот это село — Ададзееби. Наверху — Горгадзееби. Женщина не должна показывать лицо мужчине из того села. Нельзя показывать лицо тем, с кем тебя ничего не связывает (ПМА 2014).

Можно предположить, что после знакомства с исследователями женщины и их семьи соглашались на фотографирование. Также представляется вероятным и другое объяснение: женщины (или мужчины из их семей) соглашались на фотосъемку, находясь в стенах дома вне досягаемости взглядов односельчан, которые могли бы за это осудить.

Еще на четырех фотографиях, где запечатлены женщины, мы не видим их лиц. Так, на снимке № И-1774-71 — «Аджарская семья у входа в дом» (с. Кватиа) — молодые муж и жена, две их дочери 5–8 лет и маленький ребенок. Женщина закрывает лицо краем платка. На снимке № И-1774-100 — «Аджарки на улице» — фигуры и лица идущих по сельской улице женщин закрыты покрывалами. На фотографиях № И-1774-104–105 — «Женщины идут в больницу» — мы видим фигуры идущих со спины. Они также закрыты покрывалами.

Также показательным кажется и то, что на 125 коллекционных фотографиях запечатлено 77 местных мужчин и всего 15 местных женщин (на снимках запечатлены не только местные жители, присутствуют также семья русского ветеринарного врача и медицинские работники — не аджарцы у врачебного пункта).

Тот же житель с. Ададзееби к своему комментарию добавил, что женщины в селе больше не закрывают лиц — «сейчас как ты одета, так и мы одеты». Действительно, встречавшиеся нам женщины всех возрастов были с открытыми лицами, и фотосъемка не встречала возражений. Однако на оплакивании в соседнем селении, на котором нам разрешили сделать фотографии, большинство женщин закрывали лица. Можно предположить, что к практике закрывания лиц возвращаются во время таких консервативных по форме ритуалов, каковыми являются ритуалы погребального цикла.

Чибони. Локальная музыкальная традиция

В селе Кватиа мы получили комментарии к негативу № И-1774-77, на котором запечатлен мужчина с музыкальным инструментом. Негатив значится в описи как «Эдем Сурманидзе по прозвищу Кочакела — известный в Аджарии умением играть на волынке». Эдем Сурманидзе (Кочакела) был самым известным в Аджарии мастером игры на *чибони*, распространенном в регионе музыкальном инструменте, представляющем собой разновидность волынки. Он происходил из с. Хиходзира Хулойского района, а жил в с. Кватиа. По воспо-



Рис. 10. Эдем Сурманидзе по прозвищу Кочакела, известный в Аджарии умением играть на волынке, с. Кватиа. МАЭ. Колл. № И-1774-77

минаниям односельчан, «это была большая фигура, он сам в голове писал музыку, потом играл» (ПМА 2014).

Чибони и мастерство игры на нем, известные в Аджарии и представляющие местную региональную традицию (также чибони традиционен для Месхети и Лазети, по некоторым указаниям, также для Шавшети), особенно характерно для горной ее части. Чибонист был не только инструменталистом, часто игру на инструменте он сопровождал песней и танцем. Игре на инструменте учились с раннего возраста, начиная с детской разновидности инструмента и в 12–14 лет переходя на «взрослый» чибони. Большинство чибонистов играли до 60–70 лет. Эдем Сурманидзе — самый известный пример исполнителя, не оставлявшего инструмент до самого преклонного возраста. Традиция передачи навыков игры была преимущественно семейной, хотя, в частности, Кочакела имел множество учеников, в том числе и не являвшихся его родственниками. Чибонисты вели «бродячий» образ жизни, переходя из села в село и играя на праздниках. Отчасти и по этой причине отношение в обществе к этому занятию было двояким: с одной стороны, чибонисты и их мастерство ценились, с другой стороны, чибонист в семье не был предметом гордости — профессия не считалась престижной. Супруга знаменитого Кочакелы Суси Сурманидзе говорила, что ее сын не овладел мастерством игры на чибони, потому что она сама воспрепятствовала этому — не хотела, чтобы он постоянно отсутствовал дома, как муж: «...его (Кочахелы. — Е.З.) часто не было дома. Были случаи, когда он не приходил месяц, неделю. Иногда бывал дома,

но когда мы ему говорили принести дров, то хватал чибони и убегал: “Если вы меня будете заставлять работать, у меня заболят руки и я не смогу играть”» [mskhaladze 1969: 23–30].

По воспоминаниям местных жителей, Эдэм Сурманидзе был бедным человеком, содержавшим себя исключительно чибони, т.е. он принадлежал к профессиональным чибонистам, которые не занимались крестьянским трудом. Основная часть аджарских чибонистов совмещали практику игры на инструменте с обычными для региона сельскими занятиями и, соответственно, получали доход и от них, некоторые играли просто для развлечения [mskhaladze 1969: 23–30]. Эпизод со Сталиным также присутствует в воспоминаниях аджарцев о Кочахеле:

Тогда, когда не было еще магнитофонов (в селах. — Е.З.), Сталин пригласил его к себе. И Сталин включил ему магнитофон. И сказал Кочахеле, а он был серьезным исполнителем: «Кочахела, кто играет лучше, ты или он?» И Кочахела сказал: «Этот не хуже меня». — «Ну так это ты и есть...» Сталин назначил ему зарплату в 500–600 рублей, это цена двух коров тогда, но до него она не дошла (ПМА 2014).

В Кватии мы поговорили с одним из учеников Кочахелы Исой Беридзе, обучавшегося у него с 10–14 лет (внук Эдема Сурманидзе, также живущий в Кватии, навыком игры на инструменте не овладел). Иса Беридзе в отличие от Кочахелы занимался также изготовлением чибони. Он вспоминает, что его приглашали на свадьбы в соседние села (Вернеби, Баки-Бако, Хиходзира), но в основном он играл в составе местного аджарского ансамбля «Бермуха». По его словам, в «его время» уже в основном играли в ансамблях, т.е. чибонисты перестали вести бродячий образ жизни. У самого Исы Беридзе было девять учеников, некоторые из них, по его словам, очень успешные. Иса Беридзе был действительно профессиональным музыкантом — в какой-то момент ему предложили работу в школе и он стал учителем музыки. В 1989 г. Кватиа была включена в государственную программу по переселению экомигрантов, значительная часть сельчан переселилась в Лагодехи (Кахети). Иса Беридзе перестал преподавать, с разделением села он связывает разрыв традиции в обучении игры на чибони. Вспоминая Кочахелу, он говорит, что «сейчас нет никого, кто бы играл на том же уровне» (ПМА 2014).

* * *

Совершив небольшой полевой выезд на место создания фотоиллюстративного среза реалий, отделенных от исследователя и представителей рассматриваемой культуры временным промежутком в несколько поколений, я попыталась использовать коллекционные фотографии МАЭ РАН как инструмент работы с локальной памятью. Представляется, что этот способ работы с фотоколлекциями в ситуации отсутствия сопутствующих контекстуализирующих источников (дневниковых записей, интервью и т.д.) может восполнить недостающий живой контекст и связать музейные вещи не просто с абстрактной «культурой», но и с конкретной локальной историей — индивидуальными биографиями, историями семей, материальными объектами, ландшафтом и т.д. И наоборот, исторические фотографии становятся эффективным ката-

лизатором, побуждающим информантов к нарративам, интересным с точки зрения изучения локальной памяти, локальности вообще, прагматики памяти, устной истории.

Приложение

Топографический указатель снимков коллекции № И-1774 по селениям
 Дидачара — 1–17 (17 шт.)
 Ададзееби — 18–23, 26–30, 44–46 (6 + 5 + 3 = 14 шт.)
 Бодиши — 41, 42 (2 шт.)
 Горгадзееби — 24, 25 (2 шт.)
 Деканашвилеби — 112, 113 (2 шт.)
 Зортикели (Яйла) — 31–40 (10 шт.)
 Пуртио — 84–86 (3 шт.)
 Самолети — 54–57 (7 шт.)
 Скапели — 59–64 (5 шт.)
 Схалта — 65–67, 82 — 83 (5 шт.)
 Скапели — 49, 50 (2 шт.)
 Кватиа — 68–74, 77–80 (7 + 4 = 11 шт.)
 Хиходзира — 75, 76 (2 шт.)
 Хуло — 47, 48, 87–111 (2+25 = 27 шт.)
 Хулинский уезд (Деканашвилеби?) — 114–125 (12 шт.)
 Шуахевское ущелье — 51–53, 58 (4 шт.)
 Дорога Схалта-Кватиа — 81 (1 шт.)
 Дорога от кишла на Бодиши, в с. Ададзееби — 43 (1 шт.)

Библиография

- Волкова Н.Г.* Страницы отечественного кавказоведения. М., 1992.
- Иванова В.В.* Звездная арифметика и контролируемое будущее в современной Анатолии // Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам / Отв. ред. Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2012а.
- Иванова В.В.* Мусульманская магия и турецкие охранительные практики. Взаимодействие и конфликт: Доклад, прочитанный в рамках тридцать первого семинара ЦИЭМ 22.03.20126 <http://www.rhga.ru/science/center/ezo/seminars/Ivanova_Tur_magia.pdf>. Дата обращения. 17.02.2015.
- Ипполитова А.Б.* Рукопись дипломной работы.
- Ипполитова А.Б.* История музея народов СССР в Москве // Этнографическое обозрение. 2001. № 2.
- Касаткина А.К.* Музейные фотографии как инструмент полевой работы: краткий опыт использования // Полевые исследования МАЭ РАН. Вып. 11. СПб., 2011.
- Махмудова З.У.* Дагестанские этнографические экспедиции Е.М. Шиллинга (1944–1946). М., 2013.
- Самсониа И.Н.* Аджарский женский костюм // Очерки этнографии Аджарии. Тбилиси, 1982.
- Шангина И.И.* Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга. История и проблемы комплектования. 1867–1930 гг. СПб., 1994.
- Collier J.* Photography and visual anthropology // Principles of visual anthropology / Ed. by P. Hocking. Mouton de Gruyter. B.; N.Y., 2003.
- davitadze a. kartuli khalkhuri transportis istoriidan (khis damushaveba-gamokvanebis traditsiebi acharashi) gamomtsemloba sabchota achara. batumi, 1983/დავითაძე, ა. ქართული ხალხური ტრანსპორტის ისტორიიდან (ხის დამუშავება-გამოყვანების ტრადიციები აჭარაში) გამომცემლობა საბჭოთა აჭარა. ბათუმი, 1983.

mgeladze v. zemo acharuli sopeli dzvelad. gamomtsemloba sabchota achara, batumi, 1973/
მგელაძე, ვ. ზემო აჭარული სოფელი ძველად. გამომცემლობა საბჭოთა აჭარა, ბათუმი, 1973.

mikeladze j. satskhovrebeli da sameurneo nagebobani acharashi. batumi, 1982 მიქელაძე ჯ.
საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი აჭარაში. ბათუმი, 1982.

mskhaladze a. kartuli khalkhuri sakravieri musikis istoriidan. Metsniereba 1969/ მსხალაძე, ა.
ქართული ხალხური საკრავიერი მუსიკის ისტორიიდან. მეცნიერება 1969.

shamiladze v. alpuri mesakonleoba sakartveloshi: acharis mesakonleobis etnografiuli shestsavla.
tbilisi, metsniereba, 1969/ შამილაძე ვ. ალპური მესაქონლეობა საქართველოში : აჭარის
მესაქონლეობის ეთნოგრაფიული შესწავლა. თბილისი, მეცნიერება, 1969.

3. У. Махмудова

ДАГЕСТАН НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ Е.М. ШИЛЛИНГА

Евгений Михайлович Шиллинг — один из крупнейших этнографов-кавказоведов XX столетия. Его личность, научное наследие и сегодня вызывают живой интерес. Труды Е.М. Шиллинга, без всякого сомнения, являются образцом творческих, высокопрофессиональных, скрупулезных исследований истории и культуры народов Кавказа¹. Сформулированные в них проблемы и выдвинутые Шиллингом научные идеи послужили мощным импульсом для изысканий нескольких поколений ученых. Безвременная кончина Е.М. Шиллинга не дала свершиться многим его замыслам. Малоизвестные его работы — статьи, заметки, экспедиционные отчеты, аннотации к собранным музейным коллекциям, фотографиям и зарисовкам хранятся в архивах Москвы, Санкт-Петербурга и пока еще ждут своего исследователя [Смирнова 1989: 18–19].

Выпускник Московского университета, Евгений Михайлович был человеком незаурядных способностей и широкой эрудиции. Однако если его научная деятельность более или менее хорошо известна, то литературные произведения широкому кругу читателей до сих пор знакомы относительно мало. А между тем Е.М. Шиллинг известен еще и как талантливый поэт «серебряного века», активный участник литературно-художественного объединения 1920-х годов «Маковец». Название объединения, как и название одноименного журнала, издававшегося обществом в 1921–1922 гг., происходит от наименования легендарного холма Маковец, на котором Сергей Радонежский основал Троице-Сергиеву лавру. Участники объединения декларировали приверженность традициям классицизма и высокой духовности искусства. Немногие из дошедших до нас произведений Е.М. Шиллинга (стихи, проза) пронизаны православной эстетикой. Это не случайно. Е.М. Шиллинг был глубоко верующим человеком, но об этом, правда, знали только близкие ему люди: 1930-е годы, как известно, были временем усиления давления на религию в СССР. Тогда только за ношение креста у человека могли возникнуть

¹ О нем см.: [Никольская 1954; Страницы кавказоведения 1992: 164; Анчабадзе 1993: 7–19].

крупные неприятности (например, увольнение с работы, а то и что-нибудь похуже). Наступило время, когда крестное знамение совершалось тайно, а иногда только мысленно, а посещение храмов являло собой истинный подвиг [Верещагин]. Ученица Е.М. Шиллинга, профессор МГУ Клавдия Ивановна Козлова рассказывает, что в доме Евгения Михайловича всегда были иконы, но для того чтобы случайно зашедший в квартиру посторонний человек не смог их увидеть, хозяин разместил их на внутренней стороне двери своего кабинета, которая всегда была распахнута.

На вопрос о том, когда и под влиянием каких обстоятельств у исследователя возник интерес к Кавказу, сегодня сложно ответить. Дело в том, что Е.М. Шиллинг окончил историко-филологический факультет МГУ и изначально специализировался в области изучения русской литературы и фольклора. Этнографическую работу начал в 1916 г., когда по заданию Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете предпринял экспедицию в Вологодскую губернию. Однако еще в студенческие годы (летом 1914 г.) он совершил путешествие в Европу — посетил Германию, Швейцарию и Северную Италию [Личное дело Шиллинга].

По замечанию внучки Евгения Михайловича Елены Шиллинг, эта поездка произвела на него неизгладимое впечатление. Тяга к изучению Италии оказалась особенно сильной. Однако в советское время в Италию он по понятным причинам выезжать не мог, и только на Кавказе, вдали от столицы чувствовал себя совершенно свободным человеком. Фотографии и кадры кинохроники, снятые в Дагестанской экспедиции 1946 г., запечатлели Евгения Михайловича, лихо сидящего верхом на коне. В седле он держался как истинный джигит — изящно и уверенно. В горах всегда передвигался верхом.

Может быть, сама природа Кавказа, его яркие, остроумные, открытые, темпераментные и гостеприимные жители чем-то напоминали Е.М. Шиллингу Италию. Кроме того, общность некоторых элементов материальной культуры, отмеченная им у народов Дагестана и Средиземноморья, вероятно, служила дополнительным источником вдохновения для его научных изысканий.

Как бы то ни было, но именно Кавказ стал для Шиллинга тем краем, куда он стремился, который по-настоящему любил и где чувствовал душевный комфорт и творческий подъем.

Евгений Михайлович начал работу на кафедре этнографии исторического факультета МГУ с момента ее основания в 1939 г. и в должности доцента проработал фактически до конца жизни (был уволен по собственному желанию в 1952 г.).

Надо сказать, что Е.М. Шиллинг ко времени прихода в МГУ уже имел большой опыт экспедиционной, музейной и преподавательской работы. Нет смысла перечислять все научные организации, с которыми он сотрудничал. Отметим только, что он по праву считается одним из основателей Музея народов СССР (1923–1948), где работал старшим научным сотрудником в отделе Кавказа. Он внес значительный вклад в формирование фондов музея, совершив более 20 экспедиционных выездов на Кавказ (Чечня, Ингушетия, Кабарда, Карачаево-Черкесия, Абхазия, Дагестан) [Шиллинг 1926; 1927]. С конца 1920-х годов в музее начались увольнения, затем аресты [Ипполитова 2001: 152]. По словам внучки Евгения Михайловича Елены, Е.М. Шиллинг был

арестован, как и многие другие сотрудники музея. Ему посчастливилось выжить, и по возвращении домой он сказал супруге, что хотел бы принять сан и стать священником. И только страх перед той участью, которая, безусловно, постигла бы его семью, остановил его на этом пути². Сейчас даже в семейном архиве нет литературных произведений Е.М. Шиллинга, датированных 1930–1940-ми годами. Судя по всему, он больше не писал, полностью сосредоточившись на научной работе — этнографических исследованиях народов Кавказа. Литературный талант Е.М. Шиллинга, конечно, не мог не проявиться в научных публикациях. Его работы отличается легкость слога в сочетании с некоторой сдержанностью и стремлением писать «по существу». Внимательный читатель, без сомнения, оценит изящество и образность, присущие стилю Е.М. Шиллинга, свободное, лишённое штампов и клише и вместе с тем вполне академичное изложение материала.

В годы Великой Отечественной войны Е.М. Шиллинг находился в эвакуации в Башкирии и преподавал в средней школе. 22 марта 1946 г. указом Президиума Верховного Совета СССР он был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.».

В 1944 г. в Московском университете Е.М. Шиллинг защитил кандидатскую диссертацию на тему «Кубачинцы и их культура (этнографические этюды)», которая затем легла в основу одноименной монографии.

Таким образом, Шиллинг привнес в работу кафедры этнографии исторического факультета МГУ свой значительный опыт и множество оригинальных идей, связанных прежде всего с изучением материальной и духовной культуры народов Кавказа.

Весьма показательна в этом смысле характеристика, данная Е.М. Шиллингу профессором С.П. Толстовым, первым заведующим кафедрой этнографии исторического факультета МГУ. Этот документ содержит высокую оценку его научной и педагогической работы:

Евгений Михайлович Шиллинг, и.о. доцента кафедры этнографии исторического факультета МГУ, является одним из выдающихся советских специалистов-этнографов. Е.М. Шиллинг специально занимается этнографией народов Кавказа начиная с 1916 года и ведет систематическое изучение отдельных этнических групп, в особенности Северного Кавказа (Дагестана и др.), а также Грузии (горно-грузинские племена). В настоящее время Е.М. Шиллинг является крупнейшим специалистом-кавказоведом. Ему принадлежит ряд научных работ по материальной культуре, быту, верованиям народов Дагестана, Ингушетии и других областей Кавказа, работ, лишь частично до сих пор изданных. Некоторые из этих работ представляют выдающийся научный интерес, ставя совершенно новые вопросы кавказской этнографии и освещая неизвестные донныне явления быта и культуры народов Кавказа (напр., пережитки мужских союзов в Дагестане, культ женского божества у ингушей, остатки домусульманских верований). Е.М. Шиллинг в течение ряда лет ведет систематическую экспедиционную полевую работу в отдельных республиках и областях Кавказа. Им собраны и обработаны ценные этнографические коллекции, хранящиеся

² Из выступления Елены Шиллинг на Ломоносовских чтениях 16 ноября 2011 г. (МГУ, исторический факультет).

ныне в Музее народов СССР. Значительная часть этих экспедиций проводилась Е.М. Шиллингом с участием студентов-этнографов, которые проходили свою этнографическую практику под его научным руководством. Е. М. Шиллинг зарекомендовал себя, как один из лучших педагогов-руководителей студенческой практики и семинаров [Личное дело Е.М. Шиллинга: 17].

Первая Дагестанская экспедиция была организована кафедрой этнографии исторического факультета МГУ летом 1940 г. Одиннадцать студентов и ассистент кафедры Б.А. Васильев работали под руководством Е.М. Шиллинга в селении Кубачи. Начало Великой Отечественной войны не позволило реализовать последующие экспедиционные замыслы. Как только появилась возможность, Е.М. Шиллинг возобновил полевую исследовательскую работу.

Уже в 1944 г. в Дагестан отправилась экспедиция, организованная совместно историческим факультетом МГУ и Институтом этнографии АН СССР. В работе экспедиции также самое деятельное участие принял Совнарком ДАССР.

Экспедиция ставила перед собой три основные задачи: а) монографическое изучение с точки зрения этнографии одного из аварских нагорных районов; б) изучение художественной культуры дагестанских горцев; в) установление связи с местными работниками.

Для выполнения первой задачи был избран Хунзахский район как база и дополнительно некоторые пункты смежных с ним районов — Гунибского (селения Чох, Согратль) и Кахибского (селения исторического общества Гидатль) [Шиллинг 1946: 118].

По мнению Е.М. Шиллинга, этнография народов Дагестана вообще и крупнейшего из них, аварцев, в частности, в то время являлась «чистым местом, на котором надобно строить вновь, начиная с возведения фундамента, т.е. с первоначального накопления материалов» [Шиллинг 1945в: 9].

В ходе работы экспедиции каждый студент получал свое задание по сбору этнографического материала (во избежание дублирования тематики), которое впоследствии должно было стать основой для дипломного сочинения. По воспоминаниям участницы экспедиций Г.А. Сергеевой, Е.М. Шиллинг был человеком немногословным и умел в двух-трех фразах объяснить суть своих требований, а они были очень серьезными. Кроме сбора собственного полевого материала студент должен был выявить и досконально изучить все имеющуюся по теме литературу, только в этом случае он мог рассчитывать на положительную оценку³. Шиллинг также обращал внимание молодых сотрудников экспедиции на то, что необходимо с уважением относиться к обычаям и традициям народов, среди которых они работают, беседуя с людьми старшего поколения, стараться внимательно слушать и не перебивать их, соблюдать правила этикета и т.д. Г.А. Сергеева рассказывала и о том, что местные жители очень тепло встречали участников экспедиции, стремились помочь им во всем,

³ Некоторые из дипломных сочинений учеников Е.М. Шиллинга (например, работы Г.А. Сергеевой «Свадебные обряды аварцев» 1947 г., А.Ф. Федотовой «Хунзах и его историческое прошлое по народным преданиям» 1945 г., Г.П. Садиловой «Современные поселения и жилища лезгин горных районов» 1949 г. и др.) хранятся в Архиве кафедры этнологии исторического факультета МГУ.

охотно отвечали на многочисленные вопросы, предоставляли переводчиков. Этому в немалой степени способствовало умение Евгения Михайловича грамотно организовать полевую исследовательскую работу и его непререкаемый личный авторитет — местные жители уважительно называли его «профессор Шиллинг».



Рис. 1. Шиллинг в экспедиции в Дагестане

По словам Г.А. Сергеевой, Шиллинг мог провести целый день в беседах со стариками и, не отвлекаясь даже на еду, часами слушать и записывать их рассказы (несколько остро заточенных карандашей и бумагу он неизменно носил с собой).

Необходимо отметить, — писал Е.М. Шиллинг, — что во всех этих районах среди наших информантов были старики и старухи в возрасте свыше 100 лет. За немногими исключениями все они бодрые, здоровые и даже трудоспособные люди. Долголетие здесь, как обнаружилось, явление весьма частое. По моим наблюдениям, горная Авария в этом отношении оставляет далеко позади даже прославленную страну долголетних — Абхазию. Мы не раз беседовали с людьми, лично выдавшими Шамиля. В Чохе старик 106 лет бьет из ружья без промаха птицу на лету. 115-летняя Зада Эльдаровна в Хунзахе утомила нас своими рассказами о третьем имаме, с которым неоднократно встречалась. 100-летний старик в Сиухе познакомил членов экспедиции со своей невестой, женщиной 40 лет [Шиллинг 1946: 118].

Отмеченное Е.М. Шиллингом долголетие в аварских районах (наряду с другими факторами) поддерживало непрерывность традиций в ремесленном деле. Так, в работе серебряных дел мастеров аула Глях, по словам исследователя, «чувствуется старая традиция». Мастер Гамзат Абакаров (61 год) получил свое мастерство по наследству от отца, умершего в 1900 г. в возрасте 124 лет и перенявшего дело от деда. Такая же «дедовская преемственность» наблюдается и в других гидатлинских аулах (Хотоде, Тидибе) [Шиллинг 1944: 29]. Все мастера в Гоцатле учились делу у своих отцов и дедов.

Один из участников экспедиции Г.Я. Мовчан вспоминал:

По вечерам, иногда и по ночам, в клубах махорочного дыма, когда молодые члены экспедиции уже спали рядами на полу, собирались знающие старики, шел colloquium sapientibus, а Е.М. Шиллинг с большим мастерством и увлечением вел диспут, часто с перекрестным опросом спорящих и несогласных. Я не видел вообще человека, который с такой страстью и рвением вел бы деловую беседу. О прошлом далекого, чужого народа он расспрашивал с такой настойчивостью, как если бы разговор шел о близких и дорогих ему людях. Конечно, этим он расшевеливал недоверчивых стариков, они увлекались и часто вступали друг с другом в перепалку. Записывались легенды и сведения об истории аула, отдельных построек. Рассказы стариков были исключительно достоверными. В традициях бесписьменного прошлого и изустной передачи истории люди сохранили удивительно натренированную память и не допускали в рассказах ни отсебятины, ни лжи [Мовчан 2001: 17].

Дагестанские ремесла в тот период были недостаточно изучены и даже недостаточно выявлены. Е.М. Шиллинг писал:

Говоря о дагестанских художественных ремеслах, обычно указывают для Дагестана три более или менее известных имени — Кубачи, Унцукуль, Балхар, присоединяя к ним еще лезгино-табасаранский ковровый очаг, тоже достаточно известный. Почти во всех случаях, когда нужно показать в орнаменте художественный стиль национального искусства этой много-

национальной республики (то ли в оформлении зданий, выставок, плакатов и даже построек, то ли в ознаменовании годовщин, праздников и исторических дат), художники, сознательно или бессознательно, прибегают к пышному кубачинскому искусству, которое таким образом становится как бы общедагестанским. Это и так, и не так. Так в том смысле, что мастерство Кубачей чрезвычайно богато само по себе, популярно среди горцев Восточного Кавказа, понятно и родственно им (как видная ветка ближневосточного искусства, к общему древу коего относится большей частью и изобразительные мотивы, бытующие у других народов Дагестана) и в порядке, так сказать, географического разделения труда имеет право представлять в части орнамента от Дагестана в целом. Не так в том отношении, что искусство Дагестана это не только Кубачи <...> Оно неизмеримо шире, многообразнее, многограннее [Шиллинг 1944б: 1–2].

Дело будущих исследователей сделать доступной «творческую сокровищницу страны гор».

Кроме того, для Е.М. Шиллинга было очевидно, что часть традиционной культуры, промыслов, ремесел находится на грани исчезновения.

Казикумух (как говорят в Дагестане — «второй Париж») — большое нагорное селение, исторический центр области обитания крупного горского дагестанского народа — лаков или лакцев. Здесь исстари существовало значительное гнездо златокузнечества, по своему удельному весу занимавшее в Дагестане второе после Кубачей место.

Оно распалось на наших глазах. <...> Процесс распада казикумухского промысла, разумеется, назревал намного раньше и лишь ускорился и завершился особыми условиями военного времени. Основные причины этого процесса — недостаток руководства, отсутствие сырья, неналаженность специальных заказов, дефекты организационного порядка и тяжелое материальное положение, вследствие чего мастерам гораздо выгоднее оказалось разойтись по городам (где были обеспечены хорошие заработки и более легкие бытовые условия) и пристроиться в индивидуальном порядке кто как смог.

Призрак казикумухского рассеяния веет, повторяю, над Кубачами. В последние годы из аула, по неполным данным, выехало от 60 до 80 лучших мастеров, не считая людей средней квалификации. Достаточно пройти по кубачинским улицам, чтобы ясно почувствовать картину начавшегося запустения <...> Мастера уехали из Кубачей за последние 3–4 года, не будучи в состоянии сводить концы с концами, не обеспеченные нужным заработком, абсолютно лишенные какого бы то ни было снабжения, обреченные на голодное существование и не чувствующие правильного и внимательного руководства. На чужбине они устроились гораздо лучше <...>

Очень оригинальный и довольно крупный центр художественного медночеканного производства с гравировкой экспедиция обнаружила в аварском ауле Гоцатль Хузахского района. В литературе о нем материалов нет. Медночеканная отрасль имеет в Дагестане широкое распространение, но довольно редко она сопровождается орнаментацией. В Гоцатле же она как раз является носителем богатой художественной традиции. В самом Гоцатле сейчас работает 7 мастеров. Было больше, часть ушла на войну [Шиллинг 1944б: 2–3, 31].

Будучи человеком деятельным и неравнодушным, Евгений Михайлович не мог безучастно наблюдать за тем, как гибнет народное искусство. Он считал необходимым сохранить и укрепить традиционные ремесленные очаги. «Имеются все основания поддержать казикумухских серебряков и попытаться возродить это ныне рассеянное производство», — писал исследователь [Шиллинг 1944б: 7]. Архивные материалы свидетельствуют о том, что он, собрав сведения почти о всех знаменитых дагестанских мастерах, старался сформулировать конкретные предложения, позволяющие, как ему казалось, спасти древнее ремесло. Это составление учебного плана для школы по художественной обработке металла с трехгодичным сроком обучения, проекты организации артелей и музея в с. Кубачи, вопросы изыскания способов и средств для привлечения к работе хотя бы части разъехавшихся мастеров, решение такой важной в горах Дагестана транспортной проблемы и многое другое.

В этот период четко обозначилась еще одна тенденция, связанная с развитием народного искусства, — отход от традиции в сторону упрощения и создания относительно недорогих изделий, рассчитанных на широкий сбыт. Новации (или, по выражению Шиллинга, «модерн») быстрее всего, конечно, проникали в те отрасли традиционного ремесла, которые были ориентированы на внешний рынок (т.е. предполагались к продаже за пределами данной местности). Исследователь понимал, что это неизбежный процесс. «Колесо истории не остановишь», — говорил он. Вместе с тем Е.М. Шиллинг считал необходимым стимулировать активность талантливых мастеров, «внедрять в сознание художников и в сознание окружающей среды представления, что на ценные и тонкие работы имеется социальный спрос». Главным средством для достижения этой цели он считал государственные заказы. При этом он особо подчеркивал, что в оформлении индивидуальных заказов и в дальнейшем наблюдении за их исполнением «не следует излишне навязывать мастерам каких-нибудь тенденций, дабы не нарушать подлинности искусства (выделено мною. — З.М.)». Под «тенденциями» Е.М. Шиллинг понимал возможность привнесения «сверху» некоего нового, отвечавшего советским идеологическим постулатам комплекса образов, символов, сюжетов и идей. Евгений Михайлович полагал, что развитие художественного творчества — процесс естественный. В него и так, без особого принуждения, будут тем или иным образом включены реалии жизни. Он писал: «Я сам наблюдал в ряде мест Дагестана, как современные мастера без нажима со стороны, по своему почину вносили в композицию те или иные мотивы советской тематики, нашей современности. Это почти всегда получалось хорошо и непосредственно» [Шиллинг 1944а: 6–7].

Большое внимание было уделено изучению построек. Основные объекты — это дома-дворцы Чоха, сакли Хунзахского плато, башни и старинные дома Гидатля. Г.Я. Мовчан весьма ярко и эмоционально описывает впечатление, которое произвело внутреннее убранство аварского дома на участников экспедиции:

Три несравненной величины почти одинаковых столба с могучими кронами, почти касаясь друг друга, стоят в каком-то непобедимом строю, как три стража богатыря родового очага. Взглянув на Е.М. Шиллинга, я увидел, что у него в глазах были слезы, как у Саула перед Давидом. А он был опытейшим кавказоведом, проводившим в полевых изысканиях — не в кабинете, не один десяток лет, и тонким ценителем искусства. Архитектура дома приводит в трепет, перед зрителями воочию встает вечная обитель, в которой

продолжают жить духи предков, а он попал в нее случайно. Архитектура как бы вовсе не предполагает зрителей, она на них не ориентирована. Столбы как гигантские великаны живут сами. Совершенно уверен, что все обитатели дома не чувствовали себя в нем хозяевами [Мовчан 2001: 150].

Экспедиция 1945 г. развернула работы, разбившись на несколько отрядов: а) Хунзахская группа (Хунзах и пять аулов Хунзахского плато); б) Гидатлинско-Кахибская группа (шесть основных аулов Гидатля и аулы Кахиб, Гоор, Колоб); в) Тляротинская группа (Тлярота, Тилютль, Укал, Кутлаб, Тлядал, Бежита, Чодоколоб, Кособ — аулы Тляротинского р-на); г) Гунибско-Чародинская группа (селения Чох и Ругуджа Гунибского р-на; селения Дусрахского, Тлесерухского (?) ущелий Чародинского р-на) [Шиллинг 1945б: 2].

Е.М. Шиллинг полагал, что изучение культуры народов Дагестана должно вестись планомерно и последовательно. Поэтому он стремился охватить исследованиями все районы Дагестана. Так, в отчете об экспедиции 1945 г. он писал:

Как ни старался я в текущем году закончить хотя бы в общих чертах обследование аварцев, этого сделать не представилось возможным <...> Таким образом, для завершения изучения аварцев необходимо будет в 1946 году посетить крайний западный угол их расселения (Ботлихский, Ахвахский, Цумадинский районы), а равным образом побывать в аварских селениях Северного Азербайджана. Лишь после того в будущем же году можно будет приступить к изучению следующего народа Дагестана, — возможно, табасаранцев, закрепив, однако, за аварцами на порядочный срок индивидуальные выезды в тот или иной пункт отдельных сотрудников для доработки и углубления [Шиллинг 1945в: 11].

Исследования в Дагестане велись комплексным методом. Весь промежуток времени между выездом 1944 и 1945 гг. участники дагестанской экспедиции изучали в Московском университете аварский язык под руководством проф. Л.И. Жиркова, для того чтобы самостоятельно записывать терминологию и более свободно разбираться в показаниях информантов.

В рамках этой экспедиции квалифицированными специалистами проводились антропологические обследования [Акимова, Булатова 1947: 21–26], архитектурный обмер осуществлял Г.Я. Мовчан [Мовчан 1948], работал арабист М.С. Саидов.

Функция «иллюстративно-художественной фиксации» была возложена на учениц московской средней художественной школы Екатерину Шиллинг (в замужестве Григорьева) и Таисию Скородумову. Эти талантливые девочки (в 1945 г. им обоим было по 17 лет) впоследствии окончили Московский государственный художественный институт им. В.И. Сурикова и стали известными художницами. Е.М. Шиллинг, вероятно, полагал, что с помощью фотографирования (учитывая возможности техники, которая была в его распоряжении) вряд ли удастся зафиксировать во всех деталях уникальные элементы и детали в искусстве и материальной культуре. Поэтому-то он и привлек к работе свою дочь Екатерину и ее подругу Таисию. Рисунки сделаны с натуры. Тонкая карандашная и акварельная работа была выполнена подчас на обрывках бумажных листов (не будем забывать, что речь идет о 40-х годах прошлого столетия), но это только усиливает ощущение «подлинности». Благодаря их работе мы



Рис. 2. Екатерина Шиллинг в экспедиции

располагаем ценным источником для изучения материальной культуры аварцев — более 200 рисунков, снабженных подробными комментариями, хранятся в различных архивах Москвы.

Зарисовки Е. Шиллинг и Т. Скородумовой запечатлели традиционный костюм аварцев, еще сохранявшийся в быту. Особое внимание было уделено украшениям.

Серебро, — отмечал Е.М. Шиллинг, — местной выделки, украшения к женскому национальному убранству имеют широкое и повсеместное распространение. Их в изобилии я встречал в Гунибском, Чародинском, Кахибском и Тляротинском районах. Значительно меньше традиции украшения костюма серебром сохранилась в Хунзахе, жители которого со снисходительной улыбкой говорят о модах и обычаях, все еще не брошенных их соседями. <...>

В Гунибском районе пальму первенства по серебру следует, бесспорно, отдать аулу Ругуджа, являвшемуся в прошлом одним из сильнейших селений вольного общества Андалал. Несмотря на то что тут драгоценные и массивные навески, нагрудники, браслеты и перстни лежат большей частью без употребления в сундуках, они все же входят и теперь в состав приданого. На свадьбах носятся далеко не в полном составе. <...>

Самый характер этих украшений, манера увешивать себе серебро чуть ли не с головы до ног и обрядовая значимость (главным образом в свадебном цикле) такого убора — все это факты, таящие большую архаику [Шиллинг 1945а: 20].



Рис. 3. Маргал (авар. «жемчуг»). Элемент свадебного головного убора.

Рис. Т. Скородумовой или Е. Шиллинг. ВМДПИНИ

Е.М. Шиллинг не раз подчеркивал, что основной принцип рассмотрения и анализа того или иного явления, элемента культуры — это принцип историзма. Он стремился (насколько это возможно) уловить изменения в традиционной культуре, показать «текучесть» многих ее элементов, которые часто считались устоявшимися и «исконными». Это относится и к материальной, и к духовной сфере.

Важное замечание сделали З.А. Никольская и Е.М. Шиллинг относительно аварского женского костюма: «На протяжении XIX–XX вв. этот костюм неоднократно подвергался и подвергается поныне дальнейшим изменениям, непосредственно связанным с изменениями условий жизни аварского народа» [Никольская, Шиллинг 1953: 27].

Экспедиция собрала богатый и разнообразный материал по домашним и кустарным промыслам. Впервые были выявлены некоторые производственные очаги — ковроткачество в селении Тлярота, изготовление оловянных поясов в Кахибе [Шиллинг 1947] и др.

В Гидатле был обнаружен рукописный кодекс адатов. Его удалось полностью перевести. Вероятно, речь идет о Гидатлинских адатах, которые публиковались дважды — первый раз в 1957 г. [Гидатлинские адаты 1957] второй — в 2009 г. [Гидатлинские адаты 2009]. В примечании к первому изданию сказано, что кодекс обнаружен Х.-М. Хашаевым в архиве Дагестанского института истории, языка и литературы, но кем и когда он был туда доставлен, установить не удалось.

Была также собрана и музейная коллекция (большей частью по резной деревянной утвари), предназначенная для Музея антропологии и этнографии



Рис. 4. Аул Багдаб. Рис. Т. Скородумовой. Архив ИЭА РАН

в Ленинграде. Детальное изучение этих предметов началось только в начале XXI в., т.е. спустя почти 50 лет после экспедиции (см.: [Бобровников, Дмитриев, Карпов 2006]).

Маршрут экспедиции 1946 г. был спланирован таким образом, что северный отряд отправился в Аварию, а южный — в районы расселения народов лезгинской группы (лезгины, рутульцы и цахуры) [Панек 1948].

В итоге экспедиция собрала уникальные материалы — 100 этнографических зарисовок по материальной культуре, 20 эстампажей, 600 фотографий, а также музейную коллекцию по резному дереву и амулетам и кинофильм — «Производство бурок в селении Анди». Этот фильм (небольшой, всего около 10 минут) несомненно, представляет интерес для специалистов. Технология войлочного производства описана во многих работах, однако это тот самый случай, когда лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать или прочесть. Нельзя не отметить также, что речь в данном случае идет о полуголодных военных 40-х годах прошлого века, тем не менее этнографы во главе с Е.М. Шиллингом использовали максимально все имеющиеся у них в распоряжении технические возможности, для того чтобы зафиксировать «последний отблеск» уходящей в прошлое эпохи.

Без всякого сомнения, Е.М. Шиллинг обладал прекрасным эстетическим, художественным вкусом и страстью к музейной собирательской работе.

Однажды в Махачкале, — писал Евгений Михайлович, — проходя двором одного из домов Комсомольской улицы, я случайно обратил внимание на человека в бешмете и бараньей шапке, который, видимо, ожидая здесь кого-то, сидел на гряде недавно привезенного теса и, наклонившись, от нечего делать чертил карандашом. Тесовая доска, на которой он сидел, во всю ширину оказалась испещренной вокруг него причудливыми завитками сложного орнамента. При первом же беглом взгляде я признал в этих переплетающихся спиралях, густо одетых изящными листиками, почками и цветами, знаменитый кубачинский «мархарай».

Я не ошибся. Человек был из с. Кубачи. Он дожидался кунака, которого не застал дома, и без определенной цели задумчиво водил карандашом по доске. *К сожалению, захватить с собой этот оригинальный документ кубачинского искусства было невозможно* (курсив мой. — З.М.) [Шиллинг 1949а: 101].

Известно, что ни в советское время, ни в современной России скромное музейное финансирование зачастую просто не позволяло приобретать дорогостоящие, редкие, ценные с научной точки зрения предметы материальной культуры. Весьма красноречиво об этом свидетельствуют, например, следующие слова Е.М. Шиллинга:

Есть еще одна сторона специфика этнографических экспедиций, относящаяся даже не к программе максимум, а скорее к программе минимум, для нормального урегулирования которой я пока не нахожу никаких путей. Разумею вопрос о приобретении музейных коллекций. Как известно, в Москве сейчас нет развернутого этнографического музея. Приходится ограничиваться малыми случайными дотациями. Так, в данном случае я получил небольшие закупочные суммы от Института этнографии, Ин-

ститута художественной промышленности и Исторического музея. Такое положение ведет к мизерности приобретений, их фрагментарности, дроблению собранных коллекций и тематическим дефектам. *С болью в сердце* (курсив мой. — З.М.) я отказался от покупки потрепанного комплекта серебра старинной ругуджинской женской одежды, блюда с армянской надписью в Чохе, от транспортировки удивительной резной мебели, встречавшейся в Гунибском и Чародинком районах, орнаментированных каменных блоках и других, часто уникальных предметов. Данный вопрос должен быть разрешен [Шиллинг 1945в: 10–11].

Тем не менее специалисты хорошо знают, что, работая с дагестанскими этнографическими коллекциями музеев нашей страны, любой исследователь неизбежно встретит предметы, привезенные в далекие 1930–1940-е годы Е.М. Шиллингом.

По материалам экспедиции Е.М. Шиллинг подготовил ряд статей, посвященных быту и культуре андо-цезских народов, а также кубачинцев и кайтагцев для тома «Народы Кавказа» из серии «Народы мира», издававшейся Институтом этнографии АН СССР. Однако опубликованы эти статьи не были. В историографии тех лет, отмечает Ю.Д. Анчабадзе, распространилась (не без сильного административного нажима) точка зрения о якобы активно идущих в Дагестане процессах консолидации наций и народностей, которые прежде всего охватили малые народы, сливающиеся с соседствующими крупными этносами. Андо-цезскую группу малых народов объявили слившейся с аварцами, кубачинцев и кайтагцев — с даргинцами. Исследования, которые не соответствовали официальной концепции, разумеется, не могли быть опубликованными. Эти статьи Шиллинга были извлечены из архива и увидели свет только в 1993 г. [Шиллинг 1993: 21].

Следует, вероятно, сказать о и том, что политический контекст (на первый взгляд) практически отсутствует в работах Е.М. Шиллинга. Тем не менее мы понимаем, что 1944 г. — это период депортаций, в частности чеченцев, населявших районы, непосредственно примыкавшие к Аварии. Конечно, внутри страны об открытом осуждении депортации народов по указанию Сталина не могло быть и речи. Реакция внешнего мира также оказалась слабой. Этот акт не осуждался союзниками СССР, ибо сохранение антигитлеровской коалиции было куда более важной целью, чем споры о судьбе тех или иных народов (тем более, что в самих США в 1942 г. было осуществлено жесткое интернирование этнических японцев). Позитивное в целом отношение к СССР преобладало в общественном мнении стран западной демократии. Более того, еще в марте 1943 г. на обложке популярнейшего американского журнала «LIFE» был размещен почти «парадный» портрет И.В. Сталина, а вовсе не карикатурная зарисовка «красного диктатора», как бывало ранее. Военно-политическое сотрудничество внутри коалиции развивалось, близилось решение главной общей задачи — достижение полного разгрома Германии и ее союзников. Таким образом, депортация народов с Кавказа не являлась, да и вряд ли могла стать тогда острой политической проблемой в отношениях Советского Союза со странами Запада. Что мог сказать и сделать в этих условиях человек, прекрасно понимавший сложившуюся ситуацию и суть происходящего?

Возьмем на себя смелость предположить, что Е.М. Шиллинг, хотя явно не ставил перед собой каких-то особых *политических* целей, все же сознательно

хотел показать Дагестан прежде всего как республику — часть СССР. Полиэтническое население этой части страны не только лояльно власти, но и вполне восприняло социализм как общественное устройство и в известном смысле именно «советский» образ жизни.

У Шиллинга Дагестан — республика, в которой живут трудолюбивые люди, мастера, создающие «искусство, национальное по форме и социалистическое по содержанию».

Многонациональный Дагестан, — «страна гор» или «гора языков», по справедливости мог бы называться и «страной художников». Этих художников, однако, надо рассматривать с особой точки зрения. Они в известной мере профессионалы, но далеко не исключительно <...> признаки профессиональности или ее отсутствия у мастеров-художников не имеют строгого разграничения, зачастую сливаются. Другая специфическая черта — наши художники суть художники прикладного дела — серебряники, чеканщики, оружейники, камнерезы, гончары, ткачихи, вышивальщицы и т.п., изготавливающие большей частью предметы местного бытового обихода, поглощаемые в значительной степени местным горским рынком. Поскольку они обслуживают быт своей же негородской среды, со всеми ее вековыми традициями, мы можем назвать их мастерами подлинно народными. Основные струи творческих навыков мастеров исходят из глубин сокровищницы, сложившейся в результате столетий художественной культуры горцев Дагестана. Эта культура по высоте уровня значительно превосходит то, что в том же направлении наблюдается у других народов Северного Кавказа. Ее уровень скорее тяготеет к уровню высоких культур Закавказья <...> В Дагестане, сравнительно с соседней Грузией и Азербайджаном, сохранилось значительно меньше вещественных памятников прошлого, но зато гораздо целостнее это прошлое оказывается наличным в быту, в живых людях. <...>

Если в этом вопросе не побоятся словесного парадокса, то можно сказать: Грузия или Азербайджан — это музей памятников, а *Дагестан — музей людей, их создающих* (выделено мною. — З.М.)» [Шиллинг 1944а: 2–3].

Вновь подчеркнем: вряд ли в научных и экспедиционных замыслах Е.М. Шиллинга был социально-политический заказ. Но можно предполагать, что частью мотивации его исследований было желание показать восприятие традиционным обществом новых советских ценностей. От этого тезиса шла прямая и «идеологически верная», по тогдашним представлениям, нить к мысли о том, что утверждение черт советского образа жизни происходит даже в самых удаленных уголках Союза. Такие наблюдения Шиллинга подтверждались реальным эмпирическим материалом, и при этом все «социально-политические» аспекты этнокультурных перемен на Кавказе, вписанные им в контекст изучения традиционной культуры, вовсе не выглядят искусственными.

* * *

Сегодня очевидно главное. Научное наследие Е.М. Шиллинга стоит изучать, ибо оно не только не потеряло значения и по сей день, но является классическим в самом широком понимании (особенно для студентов и молодых ученых) примером академического и творческого поиска. Классическими

в методическом плане стоит назвать присущие работе Шиллинга исключительно бережное отношение к источникам и неустанное внимание к деталям, составляющим неповторимость того или иного комплекса объектов материальной культуры.

Ключевые подходы, методики Е.Шиллинга особенно востребованы сегодня — в условиях развития противоречивых и сложных этносоциальных процессов в Дагестане и на Северном Кавказе в целом. Эти сложности усугубляются активным действием новых факторов, таких как процесс исламского возрождения, столкновение традиционной культуры с западной (массовой) культурой, а также процессом архаизации отдельных сторон быта, динамики общества и влияния миграционных процессов.

При всех объективных трудностях организации экспедиций в такой проблемный регион, как Северный Кавказ, материалы дагестанских экспедиций кафедры этнологии исторического факультета МГУ могут быть использованы как основа в процессе привлечения студентов к исследованию этнокультурных процессов современности на Кавказе.

Еще одна важная особенность подхода Е.М. Шиллинга к исследованию материальной культуры, быта, обычаев — точность, даже скрупулезность в отношении источниковой базы и соотнесение степени ее репрезентативности с итоговыми выводами. Это означало особое внимание к местным (локальным) феноменам — отдельное селение, малый район, определенная этническая группа. «Я сторонник реальных и конкретных описаний», — говорил о себе Е.М. Шиллинг [Шиллинг 1949б].

Несомненным достоинством подхода Е.М. Шиллинга к исследованию Кавказа было рассмотрение объектов материальной культуры, обычаев в конкретно-историческом ключе, с особым вниманием ко всем деталям исследуемых объектов. Это означало, что существование этих объектов детально фиксировалось и только потом вписывалось в социокультурный контекст эпохи. Такой подход позволил исследователю сосредоточиться на историко-этнографическом срезе материальной культуры без конструирования грандиозных общих теорий.

Вместе с тем было бы ошибкой считать, что этнографические работы Е.М. Шиллинга (по материалам экспедиций 1944–1946 гг.) при всей их точности и репрезентативности были сугубо описательными. Для осмысления и анализа собранного обширного и многопланового фактического материала, конечно, требовалось время, которого, к сожалению, ему не хватило. Ю.Д. Анчабадзе пишет о том, что Е.М. Шиллинг планировал написание большого монографического труда «Проблемы этногенеза народов Северо-Восточного Кавказа (Дагестан и Северный Азербайджан)», а с известным специалистом по этнографии Поволжья В.Н. Белицер сделал заявку на написание совместной работы по культурно-историческим связям народов Кавказа и Поволжья [Анчабадзе 1993: 18]. Многие выводы аналитического характера Шиллинг не успел опубликовать, но те, которые имеются в его трудах, в чем-то даже опередили свое время. Так, Е.М. Шиллинг характеризовал культуру аваро-андо-цезского населения как комплекс, обладающий чрезвычайной множественностью и дробностью местных вариантов.

Аварцы различных районов — ущелий, долин, плоскогорий — отличаются друг от друга разновидностями одежды, жилищ, обрядов, обычаев, наречий и говоров. Подчас такие различия между отдельными собственно

аварскими группами бывают более значительными, нежели различия между какими-нибудь собственно аварским обществом и соседним иноязычным (например, тем же бежтинским или арчибским, как я сам это наблюдал) <...> Нечто подобное, по-видимому, наблюдалось в Элладе времен Гомера [Шиллинг 1945в: 7–8].

В этой связи он ставил такую проблему: «В чем заключаются основные причины этой особенности национальной культуры?» Ответ на этот вопрос, по мнению исследователя, будет неполным, если «мы ограничимся ссылкой лишь на природные условия (характер рельефа, суровость климата, изолированность и труднодоступность местностей). Такие факторы, конечно, играют большую роль (ее не следует недооценивать), но наряду с ними действуют и другие, едва ли не более значительные — факторы социально-экономического характера» [Шиллинг 1945в: 7–8]. Этот тезис оказался созвучным идеям и положениям, которые в иной форме (и значительно позднее) были высказаны в работе известного этнографа-кавказоведа М.А. Агларова [Агларов 1987].

Е.М. Шиллинг как ученый и личность — тема отдельного исследования, которое не стало бы лишним для истории российской этнологии. Написанные им тексты, не исключая и «сухих», по определению, отчетов об экспедициях, демонстрируют сочетание глубокого научного видения, литературного таланта и чувство сопричастности к живой народной культуре Дагестана. Это создает тот стиль изложения результатов научных изысканий, который придает работам Е.М. Шиллинга вполне современное звучание.

Евгений Михайлович был творческим интеллектуалом и без преувеличения видным деятелем науки своего времени. Работая на историческом факультете, он прочно связал свою судьбу с развитием этнологии в Московском университете. Эта главная «точка опоры» позволяла ему также успешно сотрудничать с другими ведущими центрами развития этнологического знания, прежде всего с Институтом этнографии АН СССР.

Источники

Личное дело Е.М. Шиллинга. Архив МГУ. Ф. о/к. Оп. 2. Ед. хр. 10266.

Шиллинг Е.М. (1944а) Мастера-художники нагорного Дагестана (по материалам поездки летом и осенью 1944 г.). РГАЛИ. Ф. 2075. Оп. 7. Д. 417.

Шиллинг Е.М. (1944б) Художественные производства Дагестана. (Из материалов поездки осенью 1944 г.). М., 1944. ВМДПИНИ. Отдел редкой книги.

Шиллинг Е.М. (1945а) Из материалов по художественным производствам аварцев. (По данным поездки в Дагестан 1945 г.) // ВМДПИНИ. Отдел редкой книги.

Шиллинг Е.М. (1945б) Краткие отчетные сведения о работе 2-й Дагестанской экспедиции (1945 г.). Архив ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 3.

Шиллинг Е.М. (1945в) Этнография аварцев. (Краткий предварительный отчет о работе Дагестанской экспедиции 1945 года). Архив ИЭА РАН. Ф. 142. Оп. 2. Д. 3.

Шиллинг Е.М. (1949б) Рецензия на дипломную работу А.Г. Трофимовой. Архив кафедры этнологии исторического факультета МГУ.

Библиография

Агларов М.А. Этнокультурные процессы в условиях множественности политических структур в Дагестане (до XX века) // СЭ. 1987. № 4.

Акимов М.С., Булатова М.А. К антропологии аварцев // КСИЭ. 1947. Вып. 2.

Анчабадзе Ю.Д. Евгений Михайлович Шиллинг (1892–1953) // Шиллинг Е.М. Малые народы Дагестана. М., 1993.

Бобровников В.О., Дмитриев В.А., Карнов Ю.Ю. Деревянная утварь аваро-андо-цезских народов Дагестана: поставцы, сосуды, мерки // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 2006. (СМАЭ. Т. 52).

Верещагин Е.М. Потаенное христианство советских времен. 2 ч. <today.ru>text/163403.html>. Дата обращения: 21.09 2012.

Гидатлинские адаты / Пер. М.Д. Саидова, Махачкала, 1957.

Гидатлинские адаты // Обычай и закон и в письменных памятниках Дагестана. V — начало XX в. / Отв. ред. и сост. В.О. Бобровников. М., 2009. Т. 1.

Ипполитова А.Б. История музея народов СССР в Москве // ЭО. 2001. №2.

Мовчан Г.Я. Предварительные заметки о типологии жилища народов Нагорного Дагестана // КСИЭ. 1948. Вып. 4.

Мовчан Г.Я. Старый аварский дом и его судьба. М., 2001.

Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Женская народная одежда аварцев // КСИЭ. 1953. Вып. 18.

Никольская З.А. Евгений Михайлович Шиллинг (1892—1953) // СЭ. 1954. № 2.

Панек Л.Б. Работа южного отряда Дагестанской экспедиции // КСИЭ. 1948. Вып. 4.

Смирнова Л.И. Коллекционные и архивные материалы Е.М. Шиллинга и библиография его трудов // Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Л., 1989. (СМАЭ. Т. 43).

Шиллинг Е.М. Государственный Центральный музей народоведения // Этнография. 1926. № 1—2.

Шиллинг Е.М. Государственный Центральный музей народоведения в Москве в 1926 г. // Этнография. 1927. № 1.

Шиллинг Е.М. Дагестанская этнографическая экспедиция 1944 года // КСИЭ. 1946. Вып. 1.

Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949а. (Тр. Ин-та этнографии. Нов. серия. Т. 8).

Шиллинг Е.М. Литейное производство Дагестана (женские пояса с литыми свинцовыми бляшками) // СЭ. 1947. № 1.

Шиллинг Е.М. Малые народы Дагестана. М., 1993.

П. И. Тахнаева

ЗНАМЯ И САБЛЯ ШЕЙХА АБУ МУСЛИМА: ЧОХСКИЕ ИСЛАМСКИЕ РЕЛИКВИИ

Шейх Абу Муслим — легендарная личность, которой средневековые дагестанские хроники и многочисленные предания приписывают утверждение ислама в Дагестане и Чечне. Сравнительный анализ хроник, посвященных деяниям Абу Муслима, памятных записей и устных преданий позволяет исследователям утверждать, что в лице одного шейха слились черты и судьбы разных героев исламизации региона. Легенды приписывают одному и тому же шейху религиозные войны и походы, «которые велись на Восточном Кавказе почти 500 лет, начиная с 710-х годов и кончая 910-ми либо 1250-ми годами», вплоть до XVI в. [Бобровников 2003: 154].

В ряде случаев многочисленные устные предания о походах шейха Абу Муслима, совершенные им в горные районы, объясняют появление реликвий, хранящихся в мусульманских святынях (*нир, зиярат*). К ним относятся сабли, якобы принадлежавшие легендарному шейху, их несколько. Одна из таких реликвий, «меч» или «кинжал» (не описана), до конца 1920-х годов находилась в пире у табасаранского селения Чурдаф, другая — сабля (вместе с посохом и халатом шейха) хранилась в мавзолее при квартальной мечети Самилахь аварского селения Хунзах, еще одна сабля (вместе с белым знаменем с навешенным) хранилась в джума мечети (в квартале Каланиб) аварского селения Чох.

Если о «чурдафской сабле» источники упоминали еще в XII в. (ал-Гарнати, 1131 г.) [Большаков, Монгайт 1971: 49], а «хунзахская сабля» палеографически датируется по надписи на лезвии клинка XIV в. [Айтберов 1990: 71], то «чохская сабля» хронологически привязана к истории возникновения селения Чох и отсылает нас к концу XIV — середине XV в. [Тахнаева 2001: 25].

Этнографы-кавказоведы склонны усматривать во всех трех случаях почитания оружия шейха «древний дагестанский земледельческий культ» либо «историю трансформации культа оружия в народном исламе» [Шиллинг 1946: 32]. Известно, что «хунзахская сабля» использовалась в важном обряде

хвалченбухы (авар. «привязывание сабли»), который проводился при «освящении» выступления нуцала (хана) в военный поход, либо празднования совершеннолетия сына нуцала, в некоторых случаях сабля использовалась «для прекращения сильного града» (инф. Алибег Казанбиев, 1935 г.р., с. Хунзах). С ежегодным ритуалом, проводившемся в Чохе с использованием сабли шейха Абу Муслима, этнографы сопоставляют обряд, совершавшийся у святилища меча шейха Абу Муслима в северном Табасаране у селения Чурдаф [Бобровников 2003: 206]. Поскольку в обрядах, совершавшихся в святилище Чурдаф, фигурировала пшеница, этнографы предположили, что «меч, вероятно, служил воплощением земледельческого божества» [Там же]. Однако при рассмотрении исторической подоплеку возникновения чохского обряда земледельческий мотив отступает на второй план. Ссылка авторов на полевой материал Г.Ф. Чурсина [Чурсин 1995: 15], согласно которому сабля Абу Муслима «считалась сильным оберегом от природных и общественных невзгод» [Бобровников 2003: 206], не соответствует действительности, поскольку Чурсин здесь приводит краткий пересказ местного предания о шейхе.

История происхождения «чихской сабли» была связана с историей возникновения аула Чох и заложена в сценарий обряда, который запечатлел один из важных эпизодов исторических событий. По преданиям, Абу Муслим двенадцать раз приводил чохцев к исламу и столько же раз чохцы возвращались к своей вере. По одному из них, записанному в 1931 г., шейх Абу Муслим «вонзил свое знамя в побежденную скалу, на том месте, где позднее воздвигнут лучшую чохскую мечеть. На острие знамени ласточка свила гнездо, и приказал победитель собрать здесь в единый большой аул двенадцать малых. Покинули свои обжитые аулы жители окрестных Шулалух, Рослаад, Бихних-Ребиль, Хугариб, Тхетхириб, Хичиб, Билух, Ходоб, Хамиз-алилрочон, Гергил-гох, Сурачух-ребил. Из камня, дерева и глины строили они новые дома вокруг знамени шейха [Зыков 1931].

Такая же история, по преданиям, повторилась и с ругуджинцами, но они отказались от ислама и убили миссионера, посланного Абу Муслимом. Тогда Абу Муслим приказал чохцам, которые уже приняли ислам, выделить из своей среды почетных людей и послать их в Ругуджу, чтобы те склонили последних к новой вере. Чохцы отправили в аул двух почтенных представителей, но и они были убиты. Тогда чохцы объявили тревогу, и пошли на Ругуджу. Произошел бой, в результате которого ругуджинцы были вынуждены покориться и принять ислам. В благодарность и в память об этих событиях чохцы получили от Абу Муслима белое знамя с медным навершием (*догъ*) и саблю (*хвалчен*). Чохцы ежегодно на уразе и курбан-байрам выносили эти реликвии из мечети и выходили на дорогу, ведущую к Ругудже. Здесь сельский дибир трижды потрясал саблём, обращаясь в сторону Ругуджи. Обряд сопровождался разбиванием глиняных горшков, которые аульский глашатай сбрасывал с крыши, собравшиеся снизу бросали в них камни [Карнаилов 1884: 9]. Сценарий обряда оставался неизменным на протяжении сотен лет, со времен средневековья вплоть до 1929 г.

Сохранилось графическое изображение этого обряда, выполненное в 1920-х годах художником Халил Беком Мусаясул, уроженцем селения Чох. На нем отчетливо видны сабля, флаг с круглым навершием, разбиваемый кувшин.



Рис. 1. Обряд кувшиноразбивания. Рис. Халил Бека Мусаясула. 1920-е годы

Чохский обряд кувшиноразбивания был описан современниками в XIX в., известно несколько его описаний — 1849 г., 1865 г., 1884 г. и 1915 г. Критический разбор каждого из них позволяет отойти от известного этнографического взгляда на обряд и попытаться рассмотреть происхождение «чохской сабли» через историческую призму.

Одно из первых письменных описаний обряда принадлежит перу историка Кавказской войны и ее участника Н.А. Волконского. Он записал рассказ об этом обряде в 1849 г. со слов чохцев, всадников дагестанской милиции и, по всей видимости, через переводчика.

Абумуселим выстроил в Чохе <...> огромную двухэтажную мечеть. <...> Главной мечети <...> Абумуселим жертвовал деньги и подарил необыкновенное знамя, которое в праздники рамазана и курбан-байрама по окончании молитвы выносили из главной мечети. Во время этой церемонии с правой стороны знамени шел главный мулла с обнаженной шашкою на плече, часто потачивая ее на своей левой руке, с беспристанными вскрикиваниями; с левой стороны рядами шли обыкновенные муллы и ученики, а за ними все жители селения Чох, начиная со стариков и кончая малолетними. Все они по примеру главного муллы вскрикивали <...> разные изречения. Некоторые из стариков несли красивые кувшины и по приходе в определенное раз и навсегда место, именно на крутой обрыв, откуда виднелась древняя еврейская деревня Ругджаб (Ругджа), главный мулла брал в левую руку один из этих кувшинов, читал над ним молитву, потом подбрасывал его кверху, и, ударив шашкою, с возгласом «Кабгар! Кабгар!» указывал на деревню Ругджаб. После этого и все бросали свои кувшины с теми же восклицаниями, а другие кидали на них камни и разбивали вдребезги [Волконский 1884: 253].

«Великолепная мечеть», которую некогда выстроил в Чохе Абу Муслим, не сохранилась. В 1884 г. уроженец селения О. Каранайлов писал, что в 1845 г. она была разрушена войсками имама Шамиля. Немногим позже, в 1865 г., в память о тех трагических событиях в истории аула в стену новой двухквартирной мечети Анада и Чуден был вложен камень со строительной надписью «Разрушили войска Шамиля наши дома и наши мечети в 1260/1845 г., а в 1281/1864—65 году была построена эта мечеть» [Айтберов 1992: 150]. Определение селения Ругуджа Волконским как «еврейской деревни» я склонна относить к погрешностям перевода, поскольку селение известно большим количеством убедительных памятников христианской культуры (церковь, эпиграфика, захоронения) и ни одного — иудейского.

Следующее описание обряда, опубликованное в 1865 г. принадлежит П.Г. Пржецлавскому, военному чиновнику, который в начале 1860-х годов служил на Гунибе помощником военного начальника Среднего Дагестана. Он оставил детальное описание обряда, по всей видимости, автор бывал в Чохе и сам наблюдал его. Пржецлавский писал:

Жители сел. Чох, Гунибского округа, в первый день праздника курбан-байрама после совершения установленной молитвы в джума-мечети <...> выходят поголовно на дорогу, ведущую к соседственному сел. Ругджа; старший муэзин имеет в руке обнаженную саблю; по сторонам его в виде ассистентов следуют два муталима (ученика): первый из них несет значок, похожий на флюгер (байрак), второй — глиняный большой порожний кувшин (раа); остальная, затем, публика вооружена камнями.

Остановясь на определенном месте, муэзин, прокричав громко и троекратно: «Алла акбер! Ля иль Алла-иль Алла!», то есть «Бог велик, нет Бога, кроме Бога», оборачивается к Ругдже и, с энтузиазмом размахивая по воздуху саблей, рубит брошенный высоко вверх кувшин, который, будучи осыпан градом камней, в осколках падает на землю. Чем мельче обломки кувшина, тем обильнейшего ожидают урожая. По преданиям, чохцы, исповедующие ныне исламизм, были прежде христианами.

Они с вышеописанным обрядом соединяют не только поверье об обильном урожае, но еще об обильном урожае в ущерб христианам, именно тушинам, в сторону которых обращаются, разбивая кувшин, и с которыми враждуют вследствие различия религиозных верований. Ругджинцы, принявшие ислам далеко позже чохцев, совершаемый последними обряд относят на свой счет, и, не доверяя показаниям, что он через их головы направляется собственно на тушин, сначала старались откупиться от чохцев, посылая им в подарок к байраму одного быка, но потом, видя, что церемония не прекращается, просили бывшего имама запретить обряд кувшино-разбивания, потому что он может подрывать их урожай. Шамиль, обратив в шутку жалобу эту, посоветовал обижающимся совершать подобный же обряд и при разбивании кувшина обращаться к поселению, живущему на плоскости и подчинившемуся русским, направляя свои недружелюбные желания через головы чохцев [Пржецлавский 1867: 213].

Возможно, имам Шамиль действительно присутствовал в ауле Чох в один из таких дней, когда проводился обряд кувшиноразбивания. По рассказам сельских старожил (Абдулмуталиб Ахмедиев, 1913 г.р, с. Чох), один из ругджинцев из окружения имама во всеуслышание произнес: «Как же можно

так настойчиво совершать то, что столь неприятно брату мусульманину?» Ему ответил сельчанин Кудав Залил Абдулкадыр, старший из рода Османовых, которого поддержал имам Шамиль. Обратив этот вопрос в шутку, имам посоветовал ругуджинцам совершать подобный же обряд, но при разбивании кувшина обращаться к населению, живущему на плоскости (подчинявшемуся русским), направляя свои недружелюбные пожелания через головы чохцев.

П.Г. Пржецлавский, по всей видимости, пытался выяснить у сельчан, что стоит за действиями, заключенными в обряде, и пишет, что они трактовались следующим образом: ругуджинцы покорились только мечу, который крушил их, а камни, бросаемые в горшки, это проклятия жителям Ругуджи. Старожилы Чоха также утверждали, что разбивание горшков должно было напоминать ругуджинцам о тех глиняных горшках, в которых последние якобы хранили засоленные свиные головы — ругуджинцы обещались обратиться в ислам, как только доедут их.

Д.Б. Бутаев, краевед, действительный член и корреспондент ведущих научных общественных организаций Российской империи (Московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, Кавказского географического общества, Кавказского музея, Кавказского общества сельского хозяйства), в 1915 г. составил свое описание этого обряда:

...Арабский полководец, он же распространитель ислама в Дагестане, обратив шахар Кумух и весь Казикумухский вилайет в ислам, направился через Андалальский магал (общество) в Хунзах <...> На месте нынешнего селения Чох было 12 старинных селений <...> Арабский полководец соединил их в одно и основал селение Чох; построил там сильную крепость и большую джума мечеть, где и оставил свой меч <...> Из 12 чохских тухумов самым почетным по происхождению считается тухум Османов, состоящий из пришельцев из Аравии. Поэтому самый старший мужчина этого тухума в торжественные праздничные дни носит байрак — почетное знамя села, а маузен — старшее духовное лицо, смотритель главной джума мечети, троекратно размахивает шашкой, оставленной в Чохе полководцем Абу Муслимом, становясь лицом по направлению к сел. Ругуджа; это воспоминание о позднем принятии, и то под угрозой оружия, жителями сел. Ругуджа ислама <...> Жители сел. Ругуджа оказали ему сильное сопротивление в распространении им ислама; и только после упорной борьбы ругуджинцы были обращены в ислам; поэтому у чохцев в память того, что ругуджинцы обращены в ислам силою оружия, и установился обычай в большие праздничные дни троекратно размахивать Абу-муслимовской шашкой по направлению к сел. Ругуджа [Бутаев 1915: 14–15].

У всех авторов основные информативные блоки текстов сходятся с незначительными расхождениями в деталях: «прибытие шейха Абу Муслима» — «объединение чохских поселений в один аул, с утверждением в нем ислама» — «вооруженный конфликт чохцев с ругуджинцами, не желавшими принимать ислам» — «сабля и знамя шейха, оставленные чохцам» — «чохцы прежде были христианами» — «ругуджинцы обращены в ислам силою оружия» — «привилегированный тухум Османов, ведущий начало от сподвижника шейха» — «обряд проводится по религиозным праздникам» — «разбивание кувшинов».

Обряд кувшиноразбивания исторически вызван событиями, связанными с принятием ислама в андалальских селениях Чох и Ругуджа. Территорию исторических обществ селений Андалал принято рассматривать как один из крупных очагов христианства в средневековой Аварии. Известны сведения о наличии церквей в селах Наказух [Тахнаева 2004: 89], Ругуджа [Гамбашидзе 1977: 13; Тахнаева 2004: 89–90], Согратль [Ройнов 1886: 3], Гамсутль [Иоселиани 1862: 36] и чохском хуторе Ходоб. Не случайно автор средневековой хроники «История Ирхана», датируемой XIV в., обозначил территорию объединившихся чохских поселений как «область Чаххал», очертив его границы по признаку былой конфессиональной принадлежности ее обитателей: «Жители области Чаххал — христиане» [История Ирхана 1993: 166].

Процесс проникновения и утверждения ислама в горном Дагестане, в частности в селениях общества Андалал (доисламского Вицху), одним из исторических центров которых является селение Чох, принято связывать с возрастающим влиянием соседнего Казикумухского шамхальства, возникшего на рубеже XI–XII вв. Проникновение ислама в Андалал А.Е. Криштопа датирует концом XIV в., конкретно 1380-ми годами [Криштопа 2007: 187]. Историк и краевед М. Ахдуханов по мусульманским генеалогиям намогильных плит сельского кладбища утверждение ислама в селении Согратль относит к концу XIV в. [Тахнаева 2004: 53.]. Возможно, в этот же период происходит утверждение ислама в селении Ругуджа.

Предание об образовании селения Ругуджа гласит, что его основатели прежде жили в десятке окрестных поселений, расположенных вокруг нынешнего аула. Археолог В.Г. Котович отмечал, что на покинутых ругуджинских поселениях (Комиб, Унсоколо, Маакиб) известны погребения, датируемые X–XIII вв., одно из них христианское. Показательно, что в числе погребений, раскопанных на ругуджинских хуторах, не было выявлено ни одного, датированного позже XIII в. [Котович 1961: 56]. Аваро-грузинскую надпись из кладки стены бывшей ругуджинской церкви *гьамлан-рукъ* Т.Е. Гудава палеографически датировал XIV–XV вв. [Атаев 1958: 176], а современный исследователь Ш. Хапизов — 1365 г., по XIV циклу короникона [Хапизов 2015: 24]. В соседнем Карахе ислам приняли примерно в 1430-е годы (в обществе Гидатль ислам утвердился в 1475 г., в Карахе — на 40 лет раньше) [Шихсаидов 1969: 212]. Возможно, исламизация пограничных сел Ругуджа и общества Карах происходила одновременно.

Ключевое место в обряде кувшиноразбивания занимает тухум Османов. О нем писал в 1882 г. уроженец селения О. Карнаилов, который называл данный тухум происходившим от исламского миссионера, прибывшего сюда вместе с Абу Муслимом. Возможно, в шутилом обращении, бытовавшем в ауле к представителям тухума Османовых: *тIажул гIурт кIудал — гIусманилал*, т.е. *османцы — широкие штанины*, — запечатлена визуальная зарисовка о пребывании здесь исламских миссионеров, запомнившихся местным жителям своим необычным одеянием. О. Карнаилов писал, что сведения о пребывании Абу Муслима в Чохе он заимствовал из книги, которая принадлежала тухуму Османовых: «В ней говорилось об основании многих аулов и о правах, которыми пользовался тухум Османов» [Карнаилов 1884: 11]. Книга, на которую ссылался О. Карнаилов, действительно существовала, она передавалась из поколения в поколение представителями этого тухума. По описаниям ее послед-

него хранителя Абдулнатипа Гаджиева (1904 г. р.), рукописная книга представляла собой свиток на деревянной катушке с отполированной ручкой, в черном кожаном футляре. При ширине около 30 см она достигала длины до 2 м. В 1924 г. рукопись была им передана председателю сельсовета А. Самедову, который в свою очередь тогда же передал ее членам этнографической экспедиции (дальнейшая судьба рукописи неизвестна).

О тухуме Османов, хранителе реликвий, в 1946 г. Е.М. Шиллинг писал: «Среди чохских тухумов до сих пор замечателен малый по численности, но важный по значению в обществе род Османовых. Он считает себя происходящим от арабов, пришедших в Дагестан, по преданиям, с Абу Муслимом. В недавнем прошлом Османовы пользовались исключительными правами (как бы жреческими) при совершении упомянутого традиционного чохского обряда, в котором употреблялся особый флаг-байрах» [Шиллинг 1946: 32].

Хранителями «чурдафского меча» также являлся один род. По словам старожил Чурдафа, «должность хранителя меча передавалась от отца к сыну. Им мог быть только мужчина из тухума Букар, родословие которого вели от арабов, сподвижников Абу Муслима» [Бобровников 2003: 209]. Между тем «хунзахский меч» не имел привязки к какому либо роду (инф. Алибег Казанбиев, 1935 г. р., с. Хунзах). В Нагорном Дагестане некоторые селения (Ахты, Кала-Корейш) и десятки родов возводили свое происхождение от «арабов», сподвижников шейха Абу Муслима [Шиллинг 1993: 25–167], по преданиям, не ранее XIV в. [Бобровников 2003: 163]. Однако тухумы хранителей «сабеля» шейха, на мой взгляд, выбиваются из этого общего ряда прямым отношением к определенному историческому событию и определенной реликвии.

В Чохе на Верхнем кладбище известна могила Шарапа из рода Османовых, который скончался в возрасте 115 лет. На его могильной плите отчетливо указаны две даты, годы его рождения и смерти: 1182–1304 г.х. (1767–1885 гг.). Могильная плита примечательна тем, что на ней приведено генеалогическое древо тухума Османов, которое нисходит от покойного Шарапа до предка седьмого колена Османа: 1) *Шарап, сын* 2) *Асмалава, сына* 3) *Р-дж-б-на, сына* 4) *Мухаммада, сына* 5) *М-м-г-л-ва, сына* 6) *Нуцала, сына* 7) *АбуМуслима, сына* 8) *Османа*. Возможно, в этом списке перечень имен предков Шарапа в конечном итоге восходит к легендарному основателю тухума — Осману, который назовет своего сына Абу Муслимом, в честь своего духовного и военного наставника шейха Абу Муслима. Как уже упоминалось, возникновение аула Чох в результате объединения мелких окрестных поселений и зарождение тухума Османа было одновременным. Таким образом, возраст аула Чох должен соответствовать возрасту рода Османа, который, в свою очередь, можно вычислить по генеалогическому древу тухума Османовых. Известно, что поколение от поколения отделяет в среднем 25–30 лет. Путем несложных вычислений, вычтя из года рождения Шарапа (1767) годы жизни предыдущих поколений ($1767 - (30 \times 8) = 1527$), мы получаем 1527 г., начало XVI в., приблизительно время правления родоначальника Османа.

В квартальной мечети Чоха Е.М. Шиллингом было обнаружено два знамени, старое и новое. Старое знамя, датированное исследователем концом XVIII в., из белой бумазейной материи местной кустарной выделки, с надписью, часть которой была перенесена на новый флаг: (1) *О отпускаящий пленника! О восстанавливающий сокрушенного!* (2) *О удовлетворяющий нужды! О возвы-*

шающий степени! О избавляющий от забот, Есть Аллах. Флаг имел длинное деревянное древко с медным луженым навершием в виде шара диаметром 43 см, высотой 26 см. На нем была выгравирована арабская надпись: *Это знамя мусульман и вразумление для вразумляющихся.*

Е.М. Шиллинг о тухуме Османов писал, что «согласно их родовому преданию, покидая Дагестан, Абу Муслим оставил свои знамя и саблю как знак власти своему сподвижнику и родственнику Осману». О том, что знамя и сабля передавались Осману как знак власти, говорит арабская надпись на втором, обновленном флаге: (1) *О отпускающий пленника! О восстанавливающий сокрушенного! (2) О обогащающий бедного!, питающий мало! (3) О исцеляющий больного! Дата — 115, (4) Взавший это [знамя] старший из рода наместника пророка Османа, (5) Повелителя правоверных.* [Это] остаток Абу-л-Муслима, победителя Дагестана. Надпись была переведена с арабского И.Ю. Крачковским и палеографически датирована XIX в.

По трактованию В.О. Бобровникова, первые три строки состоят из наиболее упоминаемых эпитетов Всевышнего, последние две строки — памятная



Рис. 2. Чохское знамя шейха, обновленное, образец XIX в. ГМИР

запись о походе Абу Муслима и повеление передавать флаг только в руки *сай-йиду* — «старшему из рода наместника пророка (?) Османа». В тексте наиболее примечательны 4-я и 5-я строки: слово «остаток» в 5-й строке по смыслу относится к первому слову 4-й строки, переведенному как «взявший», но имеющему также значение «владеющий, держащий», т.е. несущий флаг является потомком Абу Муслима [Бобровников 2003: 211].

Дата на знамени, 115 г. хиджры, 733–734 гг. (дата, широко распространенная в многочисленных памятных надписях), обозначает год прихода в Дагестан войска Абу Муслима и принятия ислама горцами. Поскольку исламизация Андалала происходила в XIV–XV вв., эту «популярную» дату, ставшую практически дежурной, можно объяснить самодеятельностью переписчика. Знамя шейха иногда обновлялось по причине ветхости, возможно, на первом экземпляре даты не было.

В 1944 г. селение Чох посетила этнографическая экспедиция Е.М. Шиллинга. Он писал, что «осмотрел чохскую мечеть Каланиб и при посредстве местных работников получил хранившийся здесь старый флаг и шашку, употреблявшуюся в обряде вместе с флагом» [Шиллинг 1946: 33]. Местные реликвии, сабля и два знамени, были приобретены им у Шарафа, старшего в тухуме Османовых (ученый не совсем верно называет его «одним из последних Османовых») [Там же: 32]. Все три предмета, писал Е.М. Шиллинг, были переданы им в Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ, Москва). После расформирования музея в начале 1950-х годов вместе с другими экспонатами реликвии перешли в фонды ленинградского Музея истории религии и атеизма, позднее — Государственного музея истории религии, Санкт-Петербург (ГМИР). Дальнейшая судьба реликвий вплоть до 2013 г. считалась неизвестной [Бобровников 2003: 212].

Знамя шейха Абу Муслима как безымянный памятник мусульманской культуры с 1981 по 1991 г. выставлялось в первой крупной экспозиции музея по исламу в отделе «Ислам и свободомыслие народов Востока». Как писала Т.А. Стецкевич, заведующая отделом религии Востока ГМИР, «один из стендов был оформлен в виде полукруга, имитирующего михраб. На фоне среднеазиатских сюжане экспонировались предметы, относящиеся к культу, — одежда суфийского наставника, Коран на подставке для чтения, молитвенный коврик, четки, сосуды для омовения» [Стецкевич 2007: 80–88]. О знамени Т.А. Стецкевич не упоминает, хотя на фото этой экспозиции в приложении ее статьи, оно присутствует.

После переезда музея в новое здание в новой экспозиции «Ислам» флага уже не было, исламская экспозиция в прежнем виде не воссоздавалась.

В 2013 г. реликвии удалось обнаружить благодаря помощи сотрудников ГМИР (Н. Кашовской, Т.Г. Шубиной, Г.А. Ченской, Т.Н. Дмитриевой, И.В. Тарасовой) и атрибутировать по записям в книге поступлений. Они оказались рассредоточенными по различным фондам. Возможно, в 1950-е годы в организации хранения в музее доминировал принцип вида материала, и только потом учитывались конфессиональная и историческая принадлежность: «чихская сабля» вместе с ножнами проходит как «сабля турецкая», «знамя шейха» (новый образец, старый не выявили) хранится в фонде тканей, навешенные знамени — в фонде архаических и традиционных верований. У всех экспонатов по книге поступлений сохранились ЦАМовские данные «Из коллек-



Рис. 3. Иллюстрация к статье Т.А. Стацкевич. ГМИР, экспозиция по исламу, 1980-е годы

ции Шиллинга, Дагестан, 1944 г. Мечеть Каланиб», что и позволило автору статьи уверенно атрибутировать их как утерянные чохские реликвии.

Библиография

- Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990.
- Айтберов Т.М.* Эпиграфические памятники // Геничутлинский Х. Историко-биографические очерки. Махачкала, 1992.
- Атаев Д.М.* Христианские древности Аварии // Ученые записки Института истории, языка и литературы. Т. IV. Махачкала, 1958.
- Бобровников В.О. Сефербеков Р.И.* Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культа святых) // Подвижники ислама. М., 2003.
- Бутаев Д.Б.* Дорога из Кумуха в Гуниб через Чох // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1915.
- Волконский Н.А.* Трехлетие в Дагестане. 1849-й год: осада укрепления Чох // Кавказский сборник. Тифлис, 1884. Т. 8.
- Гамбашидзе Г.Г.* К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа. Тбилиси, 1977.
- Зыков Б.* Чох — много. История начала и конца // Красный Дагестан. 1931. 14 июня.
- Иоселиани П.* Путевые заметки по Дагестану в 1861 году. Тифлис, 1862.
- История Ирхана* // Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.
- Карнаилов О.* Аул Чох // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1884. Т. 14. Ч. 2.
- Котович В.Г.* Археологические работы в горном Дагестане // Материалы по археологии Дагестана. Махачкала, 1961. Т. 2.
- Криштопа А.Е.* Дагестан в XIII — начале XV в. М., 2007.
- Пржецлавский П.* Дагестан, его нравы и обычаи // Вестник Европы. 1867. № 3. Т. 3, отд. 1.
- Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Под ред. О.Г. Большакова, А.Л. Монгайта. М., 1971.
- Ройнов А.* Памятники древнего христианства в Дагестане. Рукописный фонд Института рукописей им. К.С. Кекелидзе АН Грузии. ROS. 33.
- Стецкевич Т.А.* Ислам в музее // Труды государственного музея истории религии. СПб., 2007. Вып. 6–7.
- Тахнаева П.И.* Аул Чох. Мир ушедших столетий. М., 2001.
- Тахнаева П.И.* Христианская культура средневековой Аварии в контексте реконструкции политической истории (VII–XVI вв.). Махачкала, 2004.
- Хапизов Ш.М.* Ругуджинская надпись (о распространении христианства и ислама в Сарире) // Вестник Дагестан. науч. центра РАН. Махачкала, 2015. № 56.
- Чурсин Г.Ф.* Авары. Этнографический очерк. Махачкала, 1995.
- Шиллинг Е.М.* Из истории одного дагестанского земледельческого культа // Краткие сообщения Института этнографии. М., 1946. Вып. 1.
- Шилинг Е.М.* Малые народы Дагестана. М., 1993.
- Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969.

Л. С. Гуцян

АРМЯНСКИЙ ТРАДИЦИОННЫЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ ПО МАТЕРИАЛАМ ФОТОИЛЛЮСТРАТИВНЫХ КОЛЛЕКЦИЙ МАЭ

В фондах МАЭ РАН в составе 18 коллекций фотографий и открыток хранится около 200 фотографических изображений, которые, согласно музейной документации, представляют культуру и быт армян. В числе указанных фотоснимков существенная часть — 70¹ фотографий — индивидуальные, парные или групповые — портреты или жанровые сцены, в которых запечатлены женщины в традиционных костюмах. Снимки с подобными сюжетами включены в колл. 121, 135, 136, 255, 1403, 1398, 1845, 2471, 2590, 3194, И-764, 10-951-2.

Представленный в коллекционном собрании МАЭ исторический иллюстративный материал имеет исключительное значение для уточнения состава костюмных комплексов, бытовавших в различных локальных армянских традициях, способов ношения отдельных элементов одежды и украшений. Кроме того, сравнительный анализ фотоматериала с вещевыми коллекциями и сведениями, полученными из письменных источников, дает возможность реатрибутировать фотографии, представленные в собрании МАЭ.

Фотографии в подавляющем большинстве имеют в регистрационной документации указания населенного пункта, региона или страны, жительницами которых являются запечатленные на снимках женщины. Согласно зафиксированным указаниям в музейных документах, наибольшее число фотографий и открыток — постановочные снимки с участием армянок из Шемахи, Ахалциха и различных областей Ирана. Указанные костюмные комплексы представлены в музейных вещевых коллекциях, экспедиционных описаниях и научной литературе неравномерно. Если ахалцихский женский костюм в своем позднем варианте известен достаточно хорошо — имеется в музейных коллекциях,

¹ Одиннадцать снимков, представленные в фотоколлекциях этого собрания, дублируются в коллекции открыток МАЭ. В большинстве случаев это женские портреты, которые были использованы при публикации серии открыток, представляющих типы жителей Кавказа.

описан в письменных свидетельствах, то шемахинский комплекс и одежда армянок Ирана до настоящего времени малоизучены и чрезвычайно редко встречаются в музейных собраниях. Следовательно, фотографии в данном случае представляют собой исключительно важный источник, позволяющий уточнить ряд вопросов, связанных с историей развития традиционного армянского костюма.

Шемахинские армянки на фотографиях из собрания МАЭ представлены в традиционных костюмах, которые при наличии общих черт вариативны в ряде деталей.

К первому варианту относятся костюмы шемахинок на фотографиях № 135-5, 135-3, 135-4, 135-6, 135-7², 135-8, собранных статистиком и этнографом Н.К. Зейдлицем и переданных им в музей в 1883 г.

В состав костюмного комплекса горожанки, как видно по фотографиям, входят головной убор, состоящий из небольшой низкой шапочки или обода, головного покрывала, плечевая одежда, представленная рубашкой и короткополой верхней распашной одеждой, поясная — юбкой.

Небольшая шапочка полусферической формы, как видно на фотографиях, имеет спереди вышитую тулью. Подобные головные уборы были распространены в ряде армянских регионов, представлены они также на фотографиях иранских армянок (например, № 764-128). На лобную часть шапочки нашиты два ряда дисковидных бляшек, вероятно, это монеты или жетоны. Головное покрывало из тонкой сетчатой ткани темного цвета, декорированное по краям бахромой контрастного светлого цвета. Способ ношения покрывала на фотографиях этой группы следующий: один конец покрывала проведен под подбородком и закинут на плечо, край покрывала мог быть заправлен за уши (№ 135-7).

Плечевая верхняя одежда представляет собой длинный, доходящий до колен присборенный сзади (?) кафтан (в различных традициях называемый *чуха*, *каба*, *катиби*), с длинными рукавами, сшитый из бархата темного цвета, декорированный по краям галуном. Представленные на фотографиях кафтаны имеют два варианта рукавов: 1) сшитые из цельного куска бархата широкие длинные рукава без продольного соединительного шва в нижней части, края которой имеют восьмеркообразную форму (колл. № 135-4); 2) сшитые из бархата короткие рукава, к которым пришиты детали без продольного соединительного шва аналогичной формы из атласной ткани (колл. № 135-3, 5, 6). Бархатная верхняя плечевая одежда похожего кроя имеется в ряде армянских локальных традиций, в частности ереванской, как видно на рисунке Г.Г. Гагарина. Следует отметить, однако, некоторые детали, отличающие кафтан шемахинской армянки от кафтана, изображенного на указанном рисунке: речь в первую очередь идет о крое рукавов. В ереванском варианте видны рукава с разрезами на внутренней стороне, которые начинаются достаточно высоко, отставляя открытыми рукава нижнего платья. При этом в нижней части рукава кафтана, возможно, сшиты, образуя манжеты, отороченные мехом.

Важной декоративной деталью кафтанных шемахинок были крупные нашивные металлические полые объемные листовидные украшения по краям

² Фотография под колл. № 135-7 была издана в качестве открытки, экземпляр которой хранится в архиве МАЭ под колл. № 10-943.



Рис. 1. Армянка из Шемахи в нарядном костюме.
МАЭ. Колл. № 135-7

полок, аналогии которым представлены также на верхней одежде армянки и на домашнем кафтане грузинки на рисунках Г.Г. Гагарина [Месхидзе, Равдоникас: 305]. Схожий способ декорирования верхнего платья нашивными металлическими украшениями представлен также на фотографиях иранских армянок А. Севрюгина (например, № 2471-43), однако здесь форма декоративных элементов иная — шаровидная.

Способ ношения кафтана, как видно на фотографиях шемахинских армянок, предполагал несмыкающиеся полы, оставляющие открытой переднюю часть рубахи, надетой под кафтан, из контрастной ему светлой, очевидно,



Рис. 2. Армянка из Шемахи в праздничном костюме.
МАЭ. Колл. № 135-4

шелковой ткани. Рубаха длиной до колен по краю подола украшена нашивными дисковидными бляшками, вероятно, монетами или жетонами (№ 135-4).

На всех фотографиях на женщинах кожаные (?) пояса с крупными металлическими пластинчатыми пряжками, с двух сторон от которых крепились полусферические детали (например, № 135-6). Пряжки декорированы в тех-



Рис. 3. Армянка из Шемахи в праздничном костюме.
МАЭ. Колл. № 135-6

нике черни так же, как и большинство женских поясов соседних армянских историко-этнографических областей — Арцаха и Сюника.

Комплекс съемных украшений шемахинок, представленный на указанных выше фотографиях, составляют монисты в несколько рядов, нижний из которых спускается до пряжки пояса, куполообразные височные украшения, навешенные на головные покрывала и спускающиеся до плеч, многочисленные браслеты, надеваемые на обе руки.



Рис. 4. Армянка из Шемахи в праздничном костюме.
МАЭ. Колл. № 135-3

Следует отметить прически шемахинских женщин, в частности закрывающие виски завитые локоны, которые спускаются ниже плеч. Аналогичные прически были распространены также у ереванских и тифлисских армянок и грузинок [Анчабадзе, Волкова 1990: 131].

Второй вариант женского костюма из Шемахи представлен на фотографиях колл. № 136-1, 2, собранных Н.К. Зейдлием, № 1430-60, 1403-69, 83, 90 из собрания Ф. Ордена (фотографии сделаны до 1890 г.) и № 2471-52³ из коллекции А.А. Ромаскевича. Несмотря на близость состава костюмного комплекса, ряда его основных элементов с первым рассмотренным вариантом, наблюдаются и отличные от него черты, как в деталях костюма, так и в способе ношения некоторых его элементов.

В первую очередь следует отметить, что в отличие от первой группы фотографий на этих портретах шемахинки представлены как в рубахах с разрезным воротом, так и в распашной нижней одежде (№ 136-1, 2).

Существенно различаются головные уборы: если в первом варианте основной служит шапочка, украшенная рядом монет, то во втором представлено высокое налобное украшение из металла, вероятно, на основе-ободке. Налобник богато декорирован расположенными горизонтально по верхнему краю розетками, подвесками, а иногда — наверху в виде звезды (№ 1403-90). Металлические цветочные розетки налобного украшения весьма сближают его с каринским головным убором обилием декоративных элементов в виде цветков из кружева. Следует также отметить, что головное покрывало в этой группе фотографий в основном светлых цветов, способ ношения его также отличается — покрывало закинута назад и не закрывает шею женщин спереди, благодаря чему на трех портретах можно заметить достаточно крупный крест в виде шейного украшения (№ 1403-83, 90, 2471-52). Кроме того, куполообразные височные украшения не навешаны на покрывало, а являются подвесками к налобнику, соединяясь с ним кольцом или привязываясь к нему (например, № 136-2).

Среди большого числа шейно-нагрудных украшений, в основном в виде монисто, на некоторых фотографиях данной группы представлены также крупные металлические цветочные розетки со вставками из разноцветных камней (например, № 1403-90). Большинство женщин держит в руках низку круглых бусин, которые можно было надевать в виде браслета (№ 136-2) и использовать в качестве четок.

Рассмотренные группы фотографий демонстрируют главным образом вариативность в головных уборах и украшениях. Тенденции смены элементов костюма в сторону их упрощения, как в случае с налобным украшением, указывают, вероятно, на то, что первый вариант является модернизацией второго.

Собрание музея включает групповые и индивидуальные фотографии армян из Ирана, в том числе женщин и девушек, одетых в традиционные костюмы: № 764-126, 128 (собиратель М.Ф. Ост), № 1845-1 (собиратель А.А. Адамов), № 2471-15, 18, 19, 33, 43 (собиратель А.А. Ромаскевич). Автором указанных фотоснимков является А. Севрюгин, и это позволяет предположить, что фотографии были сделаны приблизительно в один период времени, а различия в костюмах, соответственно, имеют иные, социальные или локальные, причины.

Представленные на фотографиях женщины одеты в несколько вариантов костюмов. Так, на фотографиях под № 2471-15, 33 представлены женщины

³ Согласно регистрационной документации место съемок этой фотографии — Иран, а автор — А. Севрюгин. На фотографии между тем представлена женщина в костюмном комплексе из Шемахи, кроме того, вызывает сомнение авторство А. Севрюгина: о его посещении Шемахи нет сведений, а стилистика фотографии не соответствует известной манере этого фотографа.



Рис. 5. Армянка из Шемахи в нарядном традиционном костюме.
МАЭ. Колл. № 136-1

в высоких головных уборах, передняя часть которых выступает надо лбом. Сложная конструкция убора завершается покрывалом темного цвета и многочисленными головными украшениями. Нижняя часть лица женщин закрыта

светлой тканью, что сближает данный головной комплекс с убором женщин из областей Арцах и Сюник. Кроме того, заметны металлические шаровидные украшения у щек, которые, вероятно, представляют собой часть так называемых наушников — детали сложного комплекса убора, известного также у арцахских женщин. Очевидно, как и в арцахской традиции, сложный головной убор, прикрытая нижняя часть лица указывают на замужний статус женщин. На фотографии № 2471-33 вместе с женщинами можно заметить девушку в шапочке, с открытыми волосами, заплетенными в несколько косичек.

Плечевая одежда данного комплекса представлена рубахой в основном темных тонов, поверх нее надет передник, закрывающий грудь и спускающийся ниже колен. Благодаря собирателю С. Тер-Аветисяну в Российском этнографическом музее есть подобный комплекс женского костюма, привезенный им, как указано в регистрационной документации, из армянского села недалеко от г. Исфахана в Иране. Данное обстоятельство, с одной стороны, позволяет уточнить место, в котором были сделаны фотографии, а также материал, из которого сшиты части одежды, — в основном это хлопчатобумажная и шелковая ткани, а с другой — на основе фотографий выявить способ ношения тех или иных элементов костюма.

Городской женский и девичий костюм иранских, в частности тегеранских, армянков, представлен на фотографиях № 764-126, 128 и 1845-1. Отметим, что с большой долей вероятности, на фотографиях № 764-128 и № 1845-1 запечатлены одни и те же девушки, на незамужний статус которых указывают шапочки и открытые волосы, причем у одной из девушек они распущены и лишь несколько прядей заплетены. При этом стоящие рядом с ними женщины представлены с головами, покрытыми платками. Девушки и женщины одеты в рубахи, короткополые кафтаны, присборенные сзади, поясные передники также со сборками по верхнему краю. На девушках можно увидеть металлические пояса филигранной работы. Украшения девушек состоят из головных цепочек, а также разнообразных монисто и бус. На одной из девушек среди нагрудных украшений заметен крупный крест.

Костюм замужней горожанки из Исфахана запечатлен на фотографии № 2471-19. Головной убор женщины, состоящий из низкого декорированного обода, покрывала из светлой ткани, один конец которого закрывает шею, а также верхнее платье с глубоким вырезом на груди, позволяет провести аналогии данного костюма с тифлисским женским костюмным комплексом.

Весьма интересным представляется костюм на фотографии № 2471-18. Головной убор, основой которого, вероятно, является шапка или обод, включает также намотанный на него платок, налобное украшение, состоящее из круглых бляшек, вероятно, монет с подковообразными подвесками, а также покрывала. В костюм входит длиннополое платье с тканым полосатым рисунком, передник, два пояса — широкий и в виде тесьмы, поверх платья надета также куртка. Согласно регистрационным документам, на фотографии представлены армяне — жители иранского Курдистана. Описанный комплекс в ряде деталей, как, например, платье, налобное украшение, поясной передник, весьма схож с элементами костюма жительниц побережья оз. Ван, который имеет архаичные черты, сохранившиеся вплоть до XX в.



Рис. 6. Женщина у колыбели.
МАЭ. Колл. № 2471-19

В собрании МАЭ имеется ряд фотографий, на которых, согласно музейной документации, запечатлены армянки из городов Эрзерума и Ахалциха⁴, — № 121-6, 16–19 собрания М.Н. Романова, № 1403-80, 82, 87 из коллекции Ф. Ордена, фотографическая открытка № 10-952-2 из коллекции Е.Э. Бломквист.

⁴ После ратификации Адрианопольского договора между Российской и Османской империями (1829 г.) из Карина (Эрзерума), города, значимого с точки зрения ремесленного производства, на территорию Российской империи были переселены несколько тысяч семей. Основными районами, в которых обосновались переселенцы, стали в первую очередь села и города области Джавахк (Ахалцих, Ахлалак), а также Ширак (Александрополь). Женский костюмный комплекс, общий для областей Высокой Армении (г. Карин), Джавахка, Ширака получил в литературе название «карин-ахалцихский комплекс».

Костюмный комплекс, его состав и основные элементы, бытовавшие в начале XX в. в указанном регионе, достаточно подробно описаны этнографом Е. Лалаяном в работе «Джавахк», в главе «Одежда и украшения». Подчеркивая общие черты одежды деревенского и городского населения области, а также общность с костюмом каринских армянок, Е. Лалаян перечисляет основные элементы современного ему костюма (раздел с описанием традиционной культуры армян области был издан в 1896 г.), материал из которого они сшиты, способ их ношения [Лалаян 1983: 133–135].

Поскольку на фотографиях демонстрируются в основном верхняя одежда и головные уборы, приведем эти элементы костюма, описанные Е. Лалаяном: короткополая распашная одежда из шелковой ткани с длинными рукавами *ишлик*, надеваемая на рубаху, бархатная или атласная верхняя распашная одежда *антари*, доходившая до щиколоток, декорированная галуном или вышивкой металлическими нитями, нагрудник *крцкал*, надеваемый под *антари*, передник *гогноц*, который, как подчеркивает автор, шили исключительно из красной бархатной или шерстяной ткани, украшали по периметру и по нижним углам вышивкой металлическими нитями, передник повязывался поясом с ткаными словами благопожелания, поверх *антари* надевалась длиннополая верхняя распашная одежда из плотной ткани *джупна* [Лалаян 1983: 133]. Головной убор состоял из красной шапки *фас* с длинной кистью, на шапку повязывали височные украшения *зилифлих* из пары низок жемчуга с подвесками из золотых монет, на лоб — *шерит* — ленту с двумя рядами золотых монет и низкой жемчуга и золотых бляшек, называемых *ктуц* — «клюв», поверх ленты надевался *вард* («роза») — обод с парой декоративных элементов полусферической формы и многочисленными цветками, изготовленными в технике игольного кружева. Поверх *варда* женщины носили прозрачное головное покрывало из шелковой ткани [Лалаян 1983: 133–135].

Описанные костюмы в той или иной степени полноты представлены на фотографиях № 121-16–19, 1403-3, 4, 82 и на открытках № 10-952-2 и 10-1069-2. На двух фотографиях — № 1403-3, 4, согласно регистрационным документам, запечатлены армянки из Ирана, что неверно, также неверно атрибутирована открытка № 10-1069-2, которая в регистрационных документах отнесена к грузинским коллекциям, между тем элементы костюмов указывают на то, что это портреты ахалцихских армянок. Уточненная атрибуция фотографий возможна, в частности, на основе анализа костюмного комплекса запечатленных на этих фотоснимках женщин. На двух фотографиях из собрания музея: № 1403-87, 80, зарегистрированных как портреты армянок из Эрзрума и Ахалциха, также присутствует ошибка, поскольку женщины одеты в костюмы иных историко-этнографических областей Армении.

Наиболее близка к описанному Е. Лалаяном костюму женская и девичья одежда, представленная на фотографиях № 121-17–19 и открытках № 10-952-2, 10-1069-2 (стоящая справа женщина). На этой группе фотографий можно увидеть наиболее распространенные также среди вещевых памятников элементы ахалцихского костюма. В состав комплекса входят головной убор, состоящий из обода, украшенного нашивными кружевными цветами с парой небольших округлых валиков по двум сторонам от лба, ниже обода расположено налобное украшение из ряда золотых монет с выделенным центром в виде крупной монеты, от налобника отходят височные украшения из низок жемчуга, завер-



Рис. 7. Открытка фотографическая. Типы Кавказа.
МАЭ. Колл. № 10-1069-2

шающиеся монетами, прозрачное светлое покрывало, накинутое на голову, спускается на спину. Плечевая одежда представляет собой темное, вероятно, бархатное или суконное распашное платье с глубоким вырезом на груди, в котором виден нагрудник, поверх платья надет передник темного цвета, подпо-



Рис. 8. Молодая женщина из Ахалциха.
МАЭ. Колл. № 121-17

ясанный тонким тканым поясом, обернутым вокруг талии несколько раз. Съемные украшения представлены типичными для данной локальной традиции металлическими шейно-нагрудными украшениями в виде ожерелий с выделенным розеткой центром из штампованных пластин, нанизанных на ленту,



Рис. 9. Женщины из Ахалциха.
МАЭ. Колл. № 121-19

подвесок из монет, а также нагрудными украшениями из монет и жетонов в виде чешуек. На руках большинства женщин браслеты. На фотографии № 121-17 кроме того заметны крест в составе нагрудных украшений, а также перстни и серьги. Атрибутом женского статуса, как демонстрируют портреты женщин № 121-19, 1403-3 были четки двух вариантов: длинные из мелких круглых бусин с крестом и более короткие из продолговатых крупных бусин.



Рис. 10. Открытка фотографическая. Кавказские типы: армянская девочка.
МАЭ. Колл. № 10-952-2

Следует отметить, что данный вариант костюмного комплекса имел важное значение при формировании общеармянского городского костюма. К концу XIX в. он расширил ареал своего влияния вплоть до городов Карс, Батум, Ардвин, Ардануч. Процесс смены одного женского костюма на другой можно проследить на примере вещевых коллекций РЭМ, привезенных из Ардвина, благодаря аннотациям собирателя коллекции предметов городской культуры



Рис. 11. Женщины из Ахалциха.
МАЭ. Колл. № 121-16

А.А. Флоренского, а также фотодокументам. Собиратель в аннотациях к предметам акцентирует внимание на инновации, указывая на смену как в девичьем, так и в женском костюме одних элементов на другие. Согласно записям составителя коллекции, постепенно местные ардвинские передник, пояс, головную шапочку сменяли аналогичные предметы карин-ахалцихского типа, появилось прозрачное головное покрывало, сменившее местный женский платок. Как видно на открытке № 10-952-2, рассматриваемый комплекс постепенно приобретал значение показателя статуса горожанки, теряя функции маркера возраста и семейного положения: к концу XIX — началу XX в. его носили не только замужние женщины, молодые девушки, но и девочки до 10 лет.

Более ранним представляется вариант костюма на фотографиях № 121-16, 1403-18, 82. Из-под верхнего *антари* на этих фотографиях видны очень длинные рукава шелкового нижнего платья, широко распространенного в западных армянских областях и вышедшего из употребления к 1890-м годам. Особый интерес представляет фотография № 121-16, на которой запечатлены три сидящие женщины. Одна из них не имеет нагрудных украшений, в составе ее головного убора отсутствуют монеты. Головное покрывало женщины не прозрачное, как у остальных двух, а из темной плотной ткани, вероятно, с вышитым растительным орнаментом. Способ ношения головного покрывала также отличается от других представленных на фотографии: оно не спускается сзади на плечи и спину, а обернуто вокруг шеи. Как указывает Е. Лалаян, отсутствие детали налобного украшения — ряда из монет — является знаком выхода женщины из фертильного возраста [Лалаян 1983: 135], на это указывает также темное непрозрачное головное покрывало и способ, которым оно повязано.

Отметим, что таким же образом маркировался вдовый статус женщины. Старухи — старшие женщины рода, как видно по портрету № 1403-4, в указанной локальной традиции покрывали голову платком из темной шелковой ткани вплоть до бровей.

Таким образом, анализ представленного в фондах МАЭ РАН фотоиллюстративного материала позволяет говорить о важности данного источника для выявления ряда аспектов, связанных с традиционным костюмом, его составом, способом ношения тех или иных элементов. Фотографии дают возможность выяснить возрастные и социальные различия в узколокальных традициях. Между тем вещевые и письменные источники позволяют уточнить данные, относящиеся к фотографиям, которые хранятся в музее.

Библиография

Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX в. М., 1990.

Лалаян Е. Труды. Ереван, 1983. Т. I. (на арм. яз.).

Месхидзе Д.И., Равдоникас Т.Д. Путешествия на Кавказ: Каталог иллюстраций по опубликованным материалам XVII–XIX вв. <http://www.kunstkamera.ru/files/lib/5-02-026468-7/5-02-026468-7_13.pdf>.

Gagarin G.G. Scenes paysages, moers et costumes du Caucase dessignes d'apres nature par le prince Gregoire Gagarin et accompagnes d'un texte explicative par le cime Ernest Stackelberg. P., 1845.

Л. С. Гусян

**ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ АРМЯНОК
ВАНСКОЙ ОБЛАСТИ**
**(по материалам коллекции А.А. Миллера
из собрания РЭМ)**

В 1916 г. в результате комплексной экспедиции петербургских востоковедов в Ванскую область собрание Этнографического отдела Русского музея Александра III пополнилось 396 предметами, относящимися к традиционной культуре армян этого региона. Однако до настоящего времени они не были введены в научный оборот. Наиболее крупной из сформированных коллекций является вещевая коллекция № 3737, в которую входит 223 предмета, в основном детали мужской, женской, детской одежды. Сбор этнографического материала производился хранителем Этнографического отдела известным кавказоведом Александром Александровичем Миллером. Благодаря участию в работе экспедиции переводчика П. Макинцяна подавляющее большинство предметов коллекции атрибутировано: снабжено указанием местного названия¹ и места бытования, что зафиксировано в музейной учетной документации. Географический диапазон собранных предметов охватывает практически все восточное, южное и западное побережье озера Ван².

Женский костюм представлен 99 предметами — элементами одежды и украшениями. Основу коллекции составляют два женских костюма, приоб-

¹ Для уточнения этимологии терминов, обозначающих элементы одежды, использованы словари С. Малхасяна, Р. Ачаряна и др.: [Малхасян 1944–1945; Ачарян 1902; Ачарян 1927–1932]. Автор благодарит к.и.н., доцента кафедры стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки МГУ Т.К. Кораева за помощь в уточнении ряда терминов.

² Представленные в коллекции предметы локально определяются следующим образом: район Тимар (с. Алур, с. Дармон) — крайний восток побережья оз. Ван, г. Ван — южнее с. Алур; районы Шатах и Мокс — к югу от оз. Ван; район Хизан (с. Хизан, Анатан) — к юго-западу от озера; район Битлис (г. Битлис, с. Мачкон, Датван) — к юго-западу от озера; район Картчкан (с. Уранц) — юго-западное побережье озера; районы Згерд (с. Эрен) и Спаэрт (с. Коты) — к юго-востоку от г. Битлиса; район Татык (с. Татык, Ваник) — к востоку от области Битлис.

ретенных как комплекс, — из с. Алур к востоку от оз. Ван и из г. Битлис, к юго-западу от озера. Каждый комплекс состоит из 11 предметов.

Согласно принятой в этнографической литературе классификации, предложенной С. Лисицианом, армянский традиционный женский костюм разделен на западноармянский и восточноармянский варианты. Основой классификационного разделения служат следующие признаки: цвет нижней рубахи (светлых тонов в западноармянской традиции и оттенков красного — в восточной), наличие / отсутствие передника в составе комплекса, многосоставной («сложный» по определению С. Лисициана) головной убор, принятый в восточноармянских провинциях, способ ношения головных платков (в западноармянской традиции нижняя часть лица женщины открыта, в восточноармянской — закрыта) [Лисициан 1955: 229–232].

Подробное описание женских костюмов из районов, расположенных вокруг оз. Вана, представлено в очерках Е. Лалаяна, который не только подробно описал состав костюма, материал, из которого изготовлены его элементы, но и указал способ их ношения [Лалаян 1910; 19166].

В регионе вокруг оз. Вана для изготовления традиционной женской одежды использовались шерстяные, льняные, хлопчатобумажные и шелковые ткани домашнего, кустарного и фабричного производства, как местные³, так и привозные, все они представлены в предметах коллекции. Сырьем для нитей служили местные овечья и козья шерсть, лен, шелк и хлопок-сырец, большая доля которого была привозной.

Особенностью данной локальной традиции являлась существенная роль мужского труда в ткацком ремесле. Так, в области Шатах женщины выполняли операции по подготовке нитей для изготовления шерстяного полотна, однако сам процесс ткачества, начиная с натягивания нитей основы, проведения нитей через ремизки и т.д., выполнялся исключительно мужчинами [Лалаян 1913: 199].

Отдельным ремеслом было плетение тесьмы, которая в описываемой традиции могла выступать и как самостоятельный элемент костюма, например пояса для передника, так и нашивной деталью, в частности на женских наконечниках. Широко были распространены в регионе такие декоративные элементы, как шнуры, которые плелись из шерстяных и шелковых нитей. Ими окантовывались края как мужской, так и женской одежды. Наиболее частыми являлись парные шнуры в сочетании оттенков красного цвета с зеленым.

Характерным для региона способом декорирования как мужской, так и женской одежды была вышивка. Цветовая гамма включает в качестве основы черный, белый, а также оттенки красного, зеленого, синего и желтого цветов. В использованных орнаментальных мотивах доминируют геометрические элементы, а также S-образные фигуры. Как отмечает А. Степанян, на предметах традиционной одежды исполненное в технике вышивки сочетание змеевидных (S-образных) и геометрических фигур встречается исключительно в женском и мужском костюме Васпуракана, Тарона и Ахдзника [Степанян 2007: 73].

Важным элементом декорирования деталей традиционного костюма в данном регионе являлись бусины, в особенности синие, цвет которых имел апо-

³ Подробнее о развитии фабричного производства тканей в западноармянских городах, в частности в г. Ване, см.: [Авакян 1983: 12].

тропейное значение. В коллекции представлены редкие в музейных собраниях девичьи и женские украшения, плетенные из бисера. Данная группа предметов также слабо освещена в литературе и не представлена в иллюстративных источниках. Именно по этой причине эти предметы представляют особую ценность для заполнения лакун в представлениях о костюме девушки и молодой женщины — жительницы региона.

Глазчатые бусины — один из наиболее архаичных обережных предметов, известных в регионе оз. Ван и других армянских областях с урартских времен. Использование глазчатых бусин было распространено в различных женских украшениях (шейных, нагрудных, наручных и ножных браслетах, перстнях), они также были важным апотропейным атрибутом во время свадебного обряда: вешались на лоб невесте и на грудь жениху, крепились на ритуальных украшениях коней и т.д. Для женской одежды, украшений и различных амулетов широко применялись раковины каури.

Ювелирное ремесло считается одним из традиционных занятий армянского населения региона. Мастера, работавшие как в городах, так и в селах, создавали украшения, которые бытовали как в армянской среде, так и у соседних народов. Город Ван был одним из крупнейших центров ювелирного производства Османской империи. Различные изделия — столовая утварь, пояса, броши, производившиеся в ванских ювелирных мастерских, были широко известны за пределами региона⁴. Армянскими ювелирами использовались все основные техники ремесла: литье, штамповка, тиснение (басменная техника), филигрань, гравировка, чернение, золочение, эмалирование. Основным материалом для изготовления украшений были золото, серебро, сплавы из драгоценных металлов. Для вставок использовались рубин, изумруд, бирюза, коралл и другие драгоценные и полудрагоценные камни, а также цветное стекло. Ювелирные изделия, особенно из серебра, были важным элементом дарообмена и входили в состав приданого армянской девушки. Драгоценные, металлические украшения дарились в связи с ее обручением и замужеством, постепенно сменяя бисерные девичьи ожерелья и браслеты.

В коллекции представлены основные составные части традиционного женского костюма побережья оз. Ван: рубаха, штаны, верхнее распахнутое платье, передник, пояс и многосоставной головной убор, а также украшения.

Всего коллекция включает четыре женские рубахи *шапик*, происходящие из Алура (колл. № 3737-17) и Битлиса (колл. № 3737-42, 98, 99). Все рубахи сшиты из тканей красных оттенков (колл. № 3737-17). Две битлисские рубахи, туникообразные, т.е. считающиеся архаичными по крою, сшиты из льняной домотканины *шила* (колл. № 3737-42, 99), а одна — из хлопчатобумажной лощенной ткани ремесленного производства (колл. № 3737-98). Общими для этих рубах признаками являются туникообразный покрой с прямым станом без шва в плечах, они расширяются за счет косых боковых клиньев, имеют длинные прямые рукава с прямоугольной или треугольной ластовицей, вертикальный ворот по центру и небольшой воротник-стойку.

⁴ В XIX — начале XX в. городские ювелиры имели собственное клеймо мастера на армянском или турецком языке. Наиболее распространенными были клейма с инициалами мастера и названием города Ван (см.: [Tokat Osep 2005: 151–223]).



Рис. 1. Женская рубаха. г. Билис.
РЭМ. Колл. № 3737-42

Две домотканые рубахи (колл. № 3737-42, 99) имеют пару шнуров-завязок спереди на подоле, окантовку одинарным шнуром по краю подола, подкладки из ткани контрастирующих цветов по подолу, верхней части рубахи спереди и сзади. Интересной конструктивной деталью является сохранившаяся на одной из рубах (колл. № 3737-42) встречная складка шириной в 43 см, расположенная спереди, на 40 см отступающая от края подола, которая расширяет рубаху снизу и имеет, вероятно, значение элемента, маркирующего фертильность. На второй рубахе, вероятно, перекроенной, также угадываются следы подобной складки. Обе рубахи декорированы сзади по подолу П-образной фризовой орнаментальной полосой шириной 6 см и длиной 40 см, вышитой «набором» шерстяными нитками красного, зеленого, желтого, синего, черного и белого цветов. Орнамент геометрический, основные элементы — косые черточки, парные треугольники с V-образной фигурой на вершине, косой крест, змеевидный. На подкладке внизу на спинке одной из битлисских рубах (колл. № 3737-42), входящей в костюмный комплекс, вышиты парные горизонтальные полосы швом «вперед иголку» нитками желтого цвета, имеющие, вероятно, охранительную функцию.



Рис. 2. Шаровары женские (фрагмент). г. Битлис.
РЭМ. Колл. № 3737-43

От описанных предметов отличается *шапик* из Алура (колл. № 3737-17), сшитый из фабричной хлопчатобумажной ткани, отличающийся модернизированным кроем, конструктивными деталями, декором. Рубаха европейского типа с выкройной проймой, рукавами с манжетами, которые застегивались на пуговицу и прорезную петлю. Спереди рубахи имеются складки по обеим сторонам от разреза ворота и накладные карманы, на спинке — кокетка, а на уровне талии — хлястики, которые также застегивались на пуговицы с прорезной петлей. Возможно, данный вариант рубахи также мог носиться без верхнего распашного платья и был распространен только среди девушек и молодых женщин.

Нательная женская одежда включает также шаровары *тюмбан*. В коллекции представлены две пары женских шаровар (колл. № 3737-18, 43) из с. Алура и г. Битлиса. Оба предмета с широкими штанинами, присборенными внизу, с окантовкой по нижнему краю штанин, один из предметов (колл. № № 3737-43) имеет кулису для вздержки. *Тюмбан* из Алура, которые, вероятно уже при приобретении были распороты, в настоящее время представляют собой четыре детали (две — низ шаровар, основная часть и клин) из домотканой хлопчатобумажной ткани красного цвета с белым набойным рисунком. Шаровары из Битлиса сшиты из льняной однотонной ткани темно-красного цвета, с «широким шагом», ромбовидным клином, с нашитыми прямоугольными кусками ткани с тканым узором. Особенность женских штанов из Битлиса — вышивка в нижней части левой штанины — парная полоса желтого цвета швом «вперед иголку», аналогичная вышитой полосе на изнанке рубахи колл. № 3737-42.

Две пары женских шаровар входят в костюмные комплексы из Алура и Битлиса, способ их ношения известен благодаря фотографиям, сделанным Е. Лалаяном, на которых из-под верхнего платья видна нижняя часть шаровар чуть выше щиколоток [Лалаян 1916а].

Женская верхняя плечевая одежда представлена в коллекции пятью предметами, четыре из которых длиннополые распашные платья *зун* (от итал. «кофта, куртка») из Алура (колл. № 3737-19) и *антари* (*антери*) (от араб. «кофта») из Битлиса (колл. № 3737-44, 101). Место происхождения еще одного *зуна* (колл. № 3737-100) не указано. Еще один предмет представляет собой короткополую распашную одежду *котчик* (колл. № 3737-20).

Платья сшиты из кустарного производства хлопчатобумажной (колл. № 3737-19) и шелковой (колл. № 3737-100, 101) ткани либо комбинированные: передняя часть хлопчатобумажная, спинка и часть рукавов — шелковая (колл. № 3737-44). Основной цвет лицевой ткани красный с рисунком в виде продольных узких полос контрастных цветов. Исключение составляет платье колл. № 3737-100, основные цвета которого золотистый, белый, розовый, оно украшено широкими вертикальными полосами, заполненными растительным орнаментом.

Платья на подкладке, туникообразного кроя без швов в плечах, с длинными рукавами с ластовицами, имеют боковины с разрезами до середины бедра, клинья на полочках и невысокий воротник-стойку, без застежек (исключение составляет колл. № 3737-100). Три распашных платья при запахивании образуют на груди глубокий треугольный вырез (колл. № 3737-19, 44, 101), у одного вырез прямоугольный (колл. № 3737-100). Два из них имеют разрезы по внутренним сторонам рукавов и декорированы по краям подола, разрезов боковин и рукавов плетеными шнурами: из шерстяных нитей зеленого в сочетании с красным цветом (колл. № 3737-19) и из шелковых нитей красного цвета (колл. № 3737-100). У одного из битлисских *антари* на углах подола полочек имеется тесьма для завязывания, и он короче подола спинки. На подоле спинки обоих платьев из Битлиса имеются полосы желтого цвета, которые, вероятно несут охранительную функцию. На одном платье желтая полоса вышита на подоле подкладки швом «вперед иголка» и состоит из пяти линий (колл. № 3737-44), а на другом представляет собой тонкую ленту из шелковой прозрачной ткани, нашитую на лицевой ткани подола (колл. № 3737-101).

Из указанных предметов выделяется *зун* колл. № 3737-100, который сшит из шелковой ткани с растительным орнаментом, имеет фабричную ситцевую подкладку, а также прорезной карман, фигурный край нижней части рукавов и на груди застегивается на плетеные петли из шелкового шнура. Следует отметить, что подобные платья были широко распространены северо-западнее, на побережье Черного моря, в городской ремесленно-торговой среде и, вероятно, начали проникать в начале XX в. в города бассейна Ванского озера как престижная женская одежда.

Представленная в коллекции верхняя длиннополая распашная плечевая одежда позволяет выявить различия между платьями *зун* и *антари*. При наличии спереди косых клиньев на боковинах и на полочках в обоих вариантах платьев, *зун* отличается тем, что имеет косые боковые клинья сзади, расширяющие подол книзу и придающие ему трапецевидную форму. В отличие от *зуна* *антари* на спинке имеет прямоугольные боковые клинья, что делает форму подола платья прямоугольной. Кроме того, *антари* в отличие от *зуна* не имеют разрезов на рукавах и не декорированы шнурами по краям разрезов боковин.

Зун (колл. № 3737-19) и *антари* (колл. № 3737-44) входят в состав костюмных комплексов из Алура и Битлиса, принадлежавших молодым женщинам.



Рис. 3. Женское распашное платье. г. Битлис.
РЭМ. Колл. № 3737-44

Верхние распашные платья *антари* и *зун* являлись как повседневной, так и праздничной одеждой, надевались непосредственно на рубаху и были видны в разрезах подола и рукавов, которые, однако, в узколокальной традиции могли быть закрыты специальными нарукавниками из хлопчатобумажной ткани, как, например, это было принято в Алура [Лалаян 1916а]. Битлисские *антари*, кроме того, могли носить с отогнутыми передними полами, которые были зафиксированы в таком положении при помощи завязок, перевязанных на талии [Лалаян 1916б: 150]. Аналогичные платья входили и в женский костюмный комплекс в г. Муш, как отмечает Е. Лалаян, указывая также, что верхние платья здесь шили «из вытканной в Алеппо, Антапе и Арабкире хлопчатобумажной ткани (*мануса*) или из европейского ситца, на ситцевой подкладке красного цвета». В особые, праздничные дни женщины «для того, чтобы выказать свое благосостояние, надевают несколько *антари* друг на друга на 5–8 см выше один от другого, чтобы были заметны», причем некоторые платья имели боковые карманы [Там же]. Подобный способ ношения нескольких платьев, надетых друг на друга, иллюстрирует рисунок Е. Лансере, на котором изображена женщина из Алура в праздничном костюме и с многочисленными украшениями [Лисициан 1958: табл. XXVIII].

Исключительно важными элементами костюма замужней женщины в Ванском регионе являлись нагрудники и передники, которые представлены в коллекции.

Передники *мезар*, *гогноц* (от арм. *gog* — «лоно») демонстрируют два варианта: закрывающий грудь, застегивающийся сзади на шее передник и поясной передник без застежки. Вариативность данных элементов костюма связана с узколокальной традицией.

К первому варианту относится передник *мезарь* из Алура (колл. № 3737-22), сшитый из фабричной шерстяной ткани голубого цвета с ярким рисунком в виде веток роз, с подкладкой из ситца красного цвета. Передник трапецевидной формы, из трех полотнищ ткани, с круглой горловиной. По краям он окантован парой плетеных шнуров красного и зеленого цветов и окаймлен тесьмой желтого цвета из хлопчатобумажной ткани. Застегивается передник на пуговицу и петлю из красного шнура.

Ко второму варианту относятся поясные передники двух вариантов. Объединяет эти предметы то, что они имеют прямоугольную форму, сшиты поперек из двух кусков ткани, все, кроме передника колл. № 3737-107, имеют поясную часть из ткани, основной цвет которой красный. Эти передники имеют два варианта: к первому варианту относятся сшитые из синего сукна, с поясной частью из льняной ткани *мезар* или *гогноц* из Вана (колл. № 3737-102, 103), Анатана (колл. № 3737-104), Картчкана (колл. № 3737-105), ко второму — сшитые из темно-красного сукна *мезар* из Битлиса (колл. № 3737-45, 106), поясная часть которых из фабричного ситца. Один из битлисских *мезаров* (колл. № 3737-107) шит из мягкой шерстяной ткани синего цвета.

Различия между двумя вариантами поясных передников заключаются не только в цветовой гамме основы, но и в способе декорирования этого элемента костюма. *Мезары* из Вана, Анатана и Картчкана декорированы сплошной «ковровой вышивкой». Вышитое поле либо разделено окантовкой на две части (колл. № 3737-103, 104), либо имеет общую полосу вышитого канта для двух частей передника (колл. № 3737-103, 105). Орнамент вышивки геометрический: центральное поле в виде поперечных полос, заполненных ромбовидными, треугольными и крестовидными фигурами, разделенных тонкой полоской каймы, заполненной геометризрованными розетками и S-образными фигурами. Благодаря сочетанию различных оттенков одного цвета, последовательности определенных цветов и технике шва рисунок передника приобретал объемность, как, например, на *гогноце* их Анатана (колл. № 3737-104). Вышивка на указанных предметах выполнена шерстяными нитями красного, желтого, синего, зеленого, белого цветов. Края передников окантованы плетеным шнуром.

Мезар из Битлиса (колл. №№ 3737-45, 106) сшиты поперек из двух частей темно-красного сукна, шов между которыми декорирован галунной тесьмой. Каждая из двух частей состоит из обрамленного шнурами и тесьмой из золотной нити центрального поля. Внутренние края каймы украшены S-образным орнаментом и отходящими от нее растительными орнаментальными элементами. Центральное поле заполнено нашивными крупными розетками, концентрическими кругами и крестовидными фигурами. Отличается от них битлисский *мезар* (колл. № 3737-107), сшитый из двух кусков синей шерстяной ткани и декорированный по периметру тесьмами из золотной нити, галуном



Рис. 4. Передник (фрагмент). с. Картчакан.
РЭМ. Колл. № 3737-105

по соединительному шву, а также прямоугольными шелковыми нашивными деталями на поясной части, поясная часть передника отделена от основной полосой вышивки шелковой нитью. Сзади по верхнему краю на передник нашиты длинные тесьмы-завязки, завершающиеся кистями.

Передник являлся характерным компонентом исключительно традиционного западноармянского женского костюмного комплекса, в восточноармянском этот элемент отсутствовал. Замужние женщины из западноармянских провинций вне зависимости от возраста носили передник и, как указывает С. Лисициан, «в районе преобладания *һазарашена* (тип западноармянского традиционного жилища. — Л.Г.) <...> фартук был необходимой частью наряда <...> здесь “стыдно” было выходить без фартука» [Лисициан 1955: 227]. *Мезары* колл. № 3737-22 и 3737-45 входят в женские костюмные комплексы из Алура и Битлиса. В Алуре передник, закрывающий грудь, носили часто без пояса, о чем можно судить по фотоматериалам из альбома Е. Лалаяна [Лалаян 1916a]. Важно отметить, что такие закрытые передники носили не только замужние женщины, но и девушки. Поясные передники, которые считались элементом одежды замужних женщин, надевались так, чтобы верхняя часть была чуть выше талии. В Моксе, Шатахе и других районах, где был распространен данный вариант передника, незамужние девушки его не носили, обычно оставляя неприкрытыми подол платья, из-под которого была видна рубаха [Лисициан 1958: табл. XX].

Следует отметить, что в 1910-х годах наблюдается модернизация данного элемента костюма, в частности упрощение его декоративных элементов, примером чему является поясной передник из Битлиса (колл. № 3737-107). Фотографии, сделанные во время ванской экспедиции, демонстрируют также

изменение вида тканей, из которых шились передники, и их конструкции: на молодых горожанках из г. Вана передники из ситца, декорированные по подолу воланом⁵.

Характерной деталью женского костюма были нагрудники — *сртаноц* (от арм. *сирт* — «сердце»). В коллекции представлены предметы из Битлиса (колл. № 3737-46, 108, 109), Датвана (колл. № 3737-110), Картчкана (колл. № 3737-202). Нагрудники трапециевидной формы, на подкладке, имеют с верхней стороны шнур для застегивания. *Сртаноцы*, за исключением одного из Картчкана, сшиты из трех вертикально расположенных кусков ткани: широкой центральной и пары узких по двум сторонам. Предмет из Картчкана визуально также разделен на три части за счет более узкой накладной ткани в середине и широкой подкладки, которая видна с двух длинных сторон. Нагрудники сшиты из различных видов ткани; использованы бархат, шелковая, шерстяная, льняная ткань, богато декорированы вышивкой и нашивными деталями: тесьмой, перламутровыми пуговицами, монетами, металлическими декоративными украшениями. За исключением одного предмета из Датвана (колл. № 3737-110), нагрудники по нижнему краю снабжены длинной завязкой из атласной (колл. № 3737-109, 110), ситцевой (колл. № 3737-108) или шерстяной плетеной (колл. № 3737-46) ленты с застегками. Особенно выделяется завязка *сртаноца* из Билиса (колл. № 3737-46), завершающаяся кистями, в основании которых нашиты синие бисерные бусины, что встречается достаточно редко на предметах женской одежды данной коллекции. Особый интерес представляет *сртаноц* из Картчкана, декорированный металлическими деталями каплевидной формы с подвесками на цепочках по длинным сторонам. Очевидно сходство как формы, так и расположения декоративных элементов с широко распространенным в Ванской области характерным женским нагрудным украшением *шамшик*. Он представляет собой ряд вертикально расположенных серебряных бляшек в виде стилизованных птиц с прикрепленными к ним подвесками. *Шамшик* были либо нашиты на основу из ткани, либо свободно свисали по двум сторонам от нагрудника вдоль ворота. Представленный в коллекции вариант *сртаноца*, сочетая в себе элементы нагрудника и *шамшика*, демонстрирует модернизационные изменения в культуре, стремящейся к упрощению предметов костюма.

Фотографии, в том числе и экспедиционные, а также рисунки, сделанные в конце XIX — начале XX в., демонстрируют способ ношения нагрудников в локальной традиции. На снимках, представляющих замужних женщин, нагрудник надет на верхнее распашное платье и повязан в большинстве случаев на спине⁶. О том, как носили нагрудник мушские женщины, есть запись также у Е. Лалаяна: «На груди (*антари*. — Л.Г.) не застегивается, полочки стягиваются так, что на груди образуют треугольник, на который надевается нагрудник» [Лалаян 1916б: 150].

В коллекции имеются всего три женских пояса *шаль* из Алура (колл. № 3737-21), *тчарик* из Битлиса (колл. № 3737-111) и *мезрител* из Эрена (колл. № 3737-147). Два предмета (колл. № 3737-21, 111) представляют собой широ-

⁵ Фототека РЭМ. № Колл. № 3887—25.

⁶ Фототека РЭМ. Колл. № 3887-25; Женский костюм. Васпуракан. XIX в. Худ. В. Суренян; Женский костюм со спины. Васпуракан. Худ. В. Суренян [Архив Србуи Лисициан].

кие полосы шерстяной и хлопчатобумажной ткани с мелким геометрическим узором, вписанным в узкие полосы. Третий предмет — *мезрител* — представляет собой узкую, плетеную из шерстяной нити тесьму с латунной пуговицей и навесной петлей, орнаментированную парой продольных зигзаговидных полос с рядом мелких подпрямоугольных фигур между ними. Основной цвет предметов — различные оттенки красного, от оранжевого до коричневого. *Шаль* из Алура (колл. № 3737-21) входит в женский костюмный комплекс и повязывается на передник. Как уже говорилось, этот пояс не был обязательным предметом костюма: передники закрытого типа, распространенные в Алуре, могли носить и неподпоясанными. В тех же местах, где были распространены поясные передники, женщины обязательно использовали, согласно локальной традиции, широкие или узкие пояса. Как указывает С. Лисициан, «в западных провинциях талию повязывали длинной шалью, сложенной в несколько слоев — это “меджжап” (спинная повязка), “тчар” или “тчарек” (у армян Шатаха)» [Лисициан 1955: 229]. *Мизртел* (дословно: веревка, нить передника. — Л.Г.) в Муше, согласно Е. Лалаяну, носили следующим образом: «Пояс, который плетется из *шал-тела* (шерстяной нити. — Л.Г.), бывает достаточно длинным, трижды-четырежды проводится поверх *сртаноца* и *мизара* по талии и завязывается» [Лалаян 19166: 150].

Представленные в коллекции элементы головных уборов замужней женщины включают шапки, головной обод, налобники, нижние покрывала и повязки, верхние покрывала, накосники и искусственные косы, а также сложный, состоящий из соединенных между собой элементов — обода, налобника и покрывала, головной убор. Дополнением к указанной категории элементов являются вышивки — заготовки нижних головных покрывал.

Из двух шапок *фас* (колл. № 3737-47) из Битлиса и *арахчи* (араб. «тюбетейка», «небольшая шапка») (колл. № 3737-131) из расположенного недалеко от этого города села Мачкон первая изготовлена из фетра темно-красного цвета, а вторая сшита из белой хлопчатобумажной ткани, имеет подобную мужским шапкам-*арахчи* цилиндрическую форму, плоское донце и сплошь вышита шерстяными нитками. Женскую шапочку-*арахчи* от мужских отличает наличие тесемок для завязывания, доминирование петельного шва вышивки (орнамент на донце вышит исключительно этим швом), большая доля оттенков синего цвета в декоре, а также орнаментальный рисунок: по тулье небольшие прямоугольные медальоны обрамлены широкими полосами, состоящими из нескольких полос разной ширины, донце декорировано волнистыми concentрическими кругами (семь кругов поочередно синего и красного цветов), в центре которых — семилепестковая розетка. Шапка № 3737-47 входит в битлисский женский костюмный комплекс и является основой многосоставного головного убора. Женский головной обод из Алура (колл. № 3737-25) представляет собой деревянный обруч, обшитый хлопчатобумажной тканью, снаружи по лобной части обложенный мягким валиком, входит в костюм алурской женщины и является основным конструктивным элементом для второго варианта комплекса женского головного убора.

Головные налобные повязки в коллекции представлены двумя предметами: *тчайти-кап* (арм. *чакти кап* — букв. «лобная повязка») (колл. № 3737-23) из Алура и предмета без указания местного названия и точного места бытования (колл. № 3737-122), конструктивно и функционально являющегося

налобной повязкой. *Чакти кап* из Алура представляет собой ситцевую ткань прямоугольной формы на подкладке, с завязками на нижних концах, декорированную тесьмой по нижней стороне. Предмет входит в комплекс головного убора женского костюма и служит основной для отдельного налобного украшения. Вторая налобная повязка конструктивно более сложная, состоит из основы из прямоугольной шерстяной ткани с выступом на верхнем крае и с завязками на нижних концах. На нижний край прямоугольной ткани нашито двухчастное металлическое украшение, включающее налобную и, вероятно, подбородочную части.

Накосные элементы женского головного убора включают пять предметов. Подвески к косам *почик* (колл. № 3737-115) из с. Картчкан и *цамкан* (колл. № 3737-116, 117) из с. Анатан Хизанского округа и Хизана отличаются материалом и формой. *Почик* (арм., букв. «хвостик») состоит из пары предметов: шерстяных тесем, к которым приплетены три связки по четыре шнура из шелковых нитей красного, коричневого, зеленого и синего цветов, обмотанных по всей длине и завершающихся кистями. *Цамкан* (от арм. *цам* — «волос») представляют собой шесть толстых кос, сплетенных из шерстяных шнуров коричневого и черного цветов, обмотанных у основания и завершающихся кистями.

В коллекцию входят также два накосных покрывала (колл. № 3737-118, 119), первое из которых зарегистрировано как *шарагундак*, второе без местного названия, оба предмета происходят из Алура. Покрывало № 3737-119 состоит из двух сшитых деталей: верхняя — из тика, нижняя — из сукна, на подкладке из ситца. Верхняя часть завершается горизонтально расположенной полосой каймы желтого цвета, обрамленной черными полосами ткани, нижняя часть богато декорирована несколькими рядами тесьмы. На изнаночной стороне два небольших «кармана», в которые, вероятно, прятались волосы женщины. *Шарагундак* (колл. № 3737-118) представляет полный вариант накосно-позатыльного покрывала, сшит из кусков хлопчатобумажной, атласной (верхняя часть) и суконной (нижняя часть) ткани, также на подкладке и имеет шнуры-завязки. Как можно предположить, покрывало демонстрировалось его владелицей до середины верхней части, т.е. атласная деталь была видна. По краю верхней части покрывало украшено горизонтальной каймой из полос ткани: желтой в середине и серыми по двум ее сторонам, нижняя часть декорирована тесьмами. Так же, как и первый предмет, с изнаночной стороны сверху снабжен «карманами». Важной сохранившейся деталью предмета являются ленты из черной шерстяной ткани, вплетенные в косы из волос, нашитых с изнанки.

Использование накосных элементов головного убора характерно для данного региона. Материал и форма подвесок к косам, как можно предположить исходя из иллюстративного материала, зависели от локальной традиции. Аналогичные картчканским шелковые подвески к косам носили также женщины в Шатахе, а хизанские шерстяные накосники имеют аналогии в Моксе⁷. Согласно Србуи Лисициан, в Моксе *цамтел* (арм., букв. «волосая нить») — накосники из темных шерстяных нитей с крупными пышными кистями — были одним из атрибутов сосватанных девушек, указывавшим на их статус после обряда обручения [Лисициан 1958: табл. XX].

⁷ Рисунки А. Фетваджяна [Архив Србуи Лисициан].

Нижние головные повязки и покрывала представлены в коллекции десятью предметами: *хабурик* (колл. № 3737-48, 49, 50) из Битлиса, *похчик* (колл. № 3737-26) из Алура, *кмита* или *чюмбар* (колл. № 3737-126, 127, 128, 129) из Мокса, Шатаха и с. Коты Спаэртского округа. Два предмета (колл. № 3737-124, 125) из Мокса представляют собой вышитые заготовки к *кмита*.

Три *хабурик* (колл. № 3737-48, 49, 50) представляют собой прямоугольные цельнотканые, неплотного домашнего тканья шелковые повязки желтого, белого и зеленого цветов, которые, как указывается в регистрационной записи предмета, непосредственно покрывали шапку-основу и входили в костюмный комплекс битлисской горожанки. В коллекцию входит еще один предмет под таким же названием из этого же города (колл. № 3737-114), однако он фабричного производства из плотной шелковой ткани.

Нижнее головное покрывало *похчик* (колл. № 3737-26) подтреугольной формы, на завязках с крючком и петлей, шито на машинке из фабричного ситца красного цвета с розовым цветочным рисунком в качестве фона и орнаментом в виде раппорта из пары повернутых друг от друга полумесяцев с трилистниками и звездами зеленого цвета. Особый интерес представляет изнаночная сторона предмета с нашитыми по двум сторонам лентами из хлопчатобумажной ткани желтого, синего, голубого, красного цветов, края которых видны на лицевой стороне. В угловой части изнанки платка — узкие полосы, обрамляющие нашивку из фабричной шерстяной ткани в форме квадрата, повернутого на 45 градусов, с тканым рисунком в виде ветки с бутонами роз. Расположение элементов на изнаночной стороне покрывала скрывает их от постороннего взгляда, кроме того, они имеют ромбовидные формы, что сообщает им символическое значение женских оберегов. По краю предмета нашита кайма, выполненная в технике фиволите в виде фестонов, между которыми нашиты бусины синего цвета. Алурский *похчик* является частью костюмного комплекса молодой женщины. Он надевался так, чтобы окаймленные края были видны из-под верхних покрывал, как продемонстрировано на рисунках В. Ахикяна и Е. Лансере [Архив Србуи Лисициан].

Четыре предмета — *кмита* и *чюмбар* (колл. № 3737-126–129) из Мокса, Шатаха и Коты Спаэртского округа — представляют иной вариант нижнего головного покрывала. Они сшиты из льняной домотканины красного цвета, на подкладке, имеют подтреугольную форму с загнутым и подшитым верхним углом, с окантовкой по краям, на застежке из пуговицы или крючка с петлей, нашитых на двух углах по диагонали. Лицевая сторона покрыта вышивкой набором и счетным крестом, выполненной хлопчатобумажными нитями синего, белого, зеленого, желтого, черного цветов. Орнамент предметов геометрический, с доминированием рядов ромбовидных фигур, обрамленных расположенными под углом полосами, которые на большинстве предметов черного цвета. Верхняя часть покрывала, которая при надевании оказывается в лобной части у места роста волос, орнаментально выделена. На одном из покрывал маркирующая орнаментальная композиция в виде вписанных друг в друга прямоугольников с зигзаговидными краями, в центре которых изображен ромб (колл. 3737-№ 126), на другом — в виде пары ромбов с аналогичными краями, расположенных по двум сторонам от стилизованного стебля, с поперечными отростками в нижней его части (колл. № 3737-130). Дополнением к данной категории предметов являются вышитые заготовки *кмита* (колл.

№ 3737-124, 125) из Мокса, а также детали к нижним покрывалам *миджкян* (колл. № 3737-159) из с. Ваник и *тapp* (от перс. «струна, нить») (колл. № 3737-167) из с. Уранц, которые представляют собой нашивную бахромку, плетенную из бисера (основные цвета — синий, белый, черный) с кистями из полос шелковой ткани ярких — фиолетового, желтого, зеленого, бордового — цветов.

Лачак (перс. «покрывало») (колл. № 3737-27) и *язме* (тюрк. «платок») (колл. № 3737-51) из Алура и Битлиса — верхние головные покрывала, изготовленные из тонкой кисеи с набойным растительным орнаментом. Покрывала отличаются формой, цветом и наличием/отсутствием декоративных элементов. *Язме* представляет собой прямоугольную ткань темно-красного цвета, *лачак* — треугольной формы, белого цвета, к двум концам-завязкам пришиты темно-красные куски ткани с кистями, декорированными синими бусинами и бисером. Контрастным красным цветом исполнена вышивка в виде трех отростков на стебле, выделяющая угол покрывала, который при надевании оказывается на спине между лопатками. Оба предмета входят в женские костюмные комплексы. Предмет, аналогичный *лачаку* из коллекции, — белый треугольный платок с набивным растительным рисунком черного цвета, представлен на акварельном рисунке А. Фетваджяна [Лисициан 1958: табл. XXVIII], на котором изображена женщина из Мокса, что позволяет предположить широкое распространение этого варианта верхнего головного покрывала.

В составе коллекции имеется сложный женский головной убор *катык* (колл. № 3737-123) из Шатаха. Основу предмета составляет расширяющийся спереди деревянный обод, обшитый красным ситцем, и присоединенное к нему нижнее головное покрывало из хлопчатобумажной ткани на подкладке, подтреугольной формы, окантованное парой шнуров из шерстяных нитей. Спереди на ободке, декорированном горизонтально расположенными сетками из золотной нити, имеется металлическое налобное украшение, состоящее из звеньев на шарнирах с двумя рядами подвесок, нижние из которых в виде лунниц. По краям налобника — подвески из монет. Важным элементом декора головного убора является бисер. Он декорирует налобное украшение в виде низки разноцветных бусин и нижний край покрывала в виде широкой каймы, плетеной из бисера синего цвета, украшенной по нижнему краю бусинами желтого цвета. Как уже говорилось выше, бисерные детали или отдельные бусины, имеющие охранительное значение, относительно редки в составе женских элементов костюма и предположительно маркируют статус молодой замужней женщины. Данный элемент костюма демонстрирует процесс упрощения более архаичного многосоставного комплекса, состоящего из отдельных предметов: обода, покрывала и налобного украшения.

Следует отметить, что региональная традиция предусматривала обязательно прикрывать не только волосы, но и нижнюю часть лица замужних женщин, что сближает ее со способом ношения уборов в историко-этнографических областях Сюник и Арцах и в районе Нахиджеван, расположенных к северу от Ванской области.

В коллекции представлены две накидки: *кэлхак* (колл. № 3737-112) из г. Вана или Битлиса и *фыстан* (колл. № 3737-113) из г. Битлиса. *Кэлхак* (от диал. арм. *клух* — «голова») является цельнотканым широким полотнищем, изготовленным из тонкой шерстяной белой нити со стилизованным растительным орнаментом, вытканым нитями белого и темно-синего цветов. Название



Рис. 5. Головной убор. г. Шатах.
РЭМ. Колл. № 3737-123

предмета указывает на то, что он покрывал голову и плечи. *Фыстан* шит из двух полотнищ тонкой шерстяной ткани, сложенной на две складки и прошитой по шву полосой фабричной ткани, концы которой служат завязками. По всему полотну тканый узор в виде ступенчатых ромбов, по краю *фыстан* орнаментирован широкой и узкой полосой синего цвета. Способ ношения предмета подробно описан в регистрационной записи, согласно которой накидка расправлялась и завязывалась на талии так, что одна часть полотнища покрывала верхнюю часть тела, а другая — нижнюю.

Е. Лалаян указывает, что выходное покрывало было обязательным для горожанок Вана еще в середине XIX в., однако в 1900-х годах его носили лишь изредка, хотя полностью оно из обихода не вышло [Лалаян 1910: 136–137].

В состав коллекции входят головные, шейные, шейно-нагрудные и наручные женские украшения.

Одиннадцать предметов *кһнар* (арм. «лира»), *махча* (от перс. «маленькая луна»), *чихта кап* («повязка на чухту») различаются по форме, декору, местному названию. Объединяют их общее функциональное назначение — налобное украшение, а также основной материал, из которого они изготовлены — металл, в подавляющем большинстве серебро.

Налобники *махча* (колл. № 3737-24, 195, 196) из с. Алур и г. Вана и *кһнар* (колл. № 3737-194), точное место происхождения которого не указано в регистрационной описи, изготовлены из серебра, имеют вставки из кораллов, бирюзы и/или стекла, нанизанные на крепежные штыри бусины. *Кһнар*, кроме того, украшен низкой из синего бисера. Конструкция этой группы предметов

имеет общие черты: это ряд из фигурных пластин, уменьшающихся от центральной к боковым (колл. № 3737-24 состоит из пяти пластин, остальные — из 11), которые соединены шарнирами. К пластинам подвешены шаровидные подвески на соединительных кольцах. С обратной стороны каждая пластина имеет каркас из прямоугольных в сечении проволок. Украшения закрепляются на налобной повязке и головном покрывале при помощи цепочек: двух боковых и одной центральной, соединенной кольцом с тремя цепочками, отходящими от пластины, находящейся в середине.

Предметы богато декорированы рельефной накладкой, выполненной в технике тиснения с растительным орнаментом, некоторые детали на накладках исполнены филигранью. Характерный признак данной группы налобных украшений — полицентричность: композиция каждой пластины замкнута на себе, в предметах колл. № 3737-195, 196 она представляет собой стилизованный цветок. Орнаментальный центр каждой пластины представлен оформленной по краям в виде листьев, розеток, бутонов вставкой из бирюзы, коралла или стекла. Вверху пластины завершаются фестончатым навершием. Общей для данной группы предметов является стилистика декора, демонстрирующая европейское влияние, в частности в оформлении накладок в виде листьев и цветков, завитков и других элементов в барочном стиле. Одно из налобных украшений (колл. № 3737-24) этой группы, обильно декорированное орнаментом в виде листьев аканта, входит в костюмный комплекс алурской женщины.

Чихта кап (колл. № 3737-188) из Мокса, изготовленный из недрагоценного металла, конструктивно достаточно близок указанным выше украшениям. Однако он отличается техникой изготовления пластин, которые выполнены в менее трудоемкой технике штамповки и имеют скромный декор зернью. В нижней части пластин — два ряда подвесок, нижние из которых выполнены в виде лунниц.

Три налобных украшения *кһнар* (колл. № 3737-197, 198, 199) из с. Алура представляют иную модификацию налобного украшения в виде диадемы. Украшения, изготовленные из серебра, имеют вставки из драгоценных и полу-



Рис. 6. Налобное украшение. с. Алур.
РЭМ. Колл. № 3737-197

драгоценных камней, в частности нефрита, рубина, бирюзы, а также шаровидные подвески по нижнему краю. *Кһнар* состоят из трех массивных фигурных пластин, сужающихся от центра к краям. Пластины соединены шарнирами и имеют с обратной стороны каркас из прямоугольных в сечении проволок. Способ крепления украшения к головному ободу аналогичен описанному выше.

Каждая пластина сверху завершается навершием в форме лилии, верх шарнирных соединений между частями предмета украшен напайными фестонами. В отверстиях внизу наверший видны бусины, нанизанные на специальные проволоки, припаянные с обратной стороны украшения. На лицевой стороне пластины декорированы тисненой накладкой, филигранными элементами, на двух предметах — насечкой серебром на камне (колл. № 3737-197, 199). Орнаментальные мотивы — стилизованный растительный и геометрический — в виде листьев, ромбов, квадратов, миндалевидные. Композиционно орнамент предметов моноцентричен, его детали сходятся к крупной вставке в центре средней пластины. Вставки выполнены в форме лунницы, овальной или прямоугольной фигуры. На боковых пластинах двух налобных украшений также имеются крупные вставки, на одной — оформленные в виде лунниц (колл. № 3737-197), а на другой — миндалевидные (колл. № 3737-198). На украшениях колл. № 3737-197, 198 центральная и периферийные композиции круговые, а на предмете колл. № 3737-199 — порядок расположения элементов декора тяготеет к прямоугольной конфигурации. Стилистика орнаментальных деталей, как и конструктивные формы предметов, указывают на то, что данные украшения сохранили архаичные черты, проявляющиеся в наибольшей степени в предмете колл. № 3737-199.

Близка к данному варианту налобного украшения серебряная *махча* из Битлиса (колл. № 3737-190), состоящая из трех массивных пластин, центральная из которых имеет навершие в виде пальметты, однако подвески в данном случае выполнены в виде плоских кружков, орнаментированных изображением полумесяца и звезды. Основным декоративным мотивом на пластинах являются розетки со вставкой в центре.

Два налобных украшения *махча* (колл. № 3737-200, 225), одно — из Алура, другое — без точного указания места бытования, изготовлены из серебра, имеют вставки из рубина, граната, бирюзы, других полудрагоценных камней и стекла. Украшения состоят из четырех пластин в виде пальметт, декорированных разноцветными вставками, с семью подвесками на каждой пластине. Элементы в виде пальметт соединены между собой кольцами, на верхних краях — полые трубочки. В отличие от предыдущих вариантов налобных украшений такие *махча* крепились не на обод и налобную повязку, а на шапочку, по передней стороне тульи [Патрик 1967: табл. 68].

Налобные украшения были основным атрибутом комплекса головного убора замужней армянки, и маркировали ее семейное положение. Однако в основном в иных локальных традициях налобники представляли собой ленту из ткани с нашитыми на нее подвесками. Характерными же для региона вокруг оз. Вана являются металлические, наподобие диадем, украшения, которые надевались поверх налобной повязки. Следует также отметить, что в отличие от накосных и височных украшений, которые могли надеваться обрученными девушками вместе с шапочками при открытых волосах, налобные украшения

в виде диадем являлись исключительно частью сложных уборов замужних женщин, закрывающих волосы.

Пять предметов представлены височными украшениями из Битлиса (колл. № 3737-52, 183), Картчкана (колл. № 3737-184) и Эрена близ Згерда (колл. № 3737-185, 186). Три височника *зылф* (от перс. «локон») (колл. № 3737-52, 183, 184) изготовлены из серебра в виде круглых ажурных пластин на каркасах с подвесками на цепочках (на предмете из Картчкана цепочки парные). Подвески плоские, ажурные, в виде розеток, кружков со смещенным вниз отверстием или из монет. Височные подвески из Эрена выполнены также из серебра, однако имеют вставки из разноцветных стекол. Крепятся они при помощи крупных крючков. От височных эти украшения отличаются формой пластины — она фигурная, в виде пальметты с навершием-розеткой. Внизу имеются цепочки и подвески — плоские круглые, ажурные или из монет. Предметы из Эрена, как указывается в регистрационной документации, носились подвешенными к головному покрывалу. Височные подвески колл. № 3737-52 входят в костюмный комплекс замужней женщины из Алура.

К женским головным украшениям относятся *махча*⁸ (колл. № 3737-179) из Битлиса и *акынджюк* (арм., букв. «для ушей, ушные») из Вана (колл. № 3737-189). Первый предмет изготовлен из недрагоценного металла со вставками из стекла и кораллов, второй — из серебра с аналогичными вставками. *Махча* состоит из цепочки с крупной листовидной бляшкой в центре. По ее краю подвешены сложные многофигурные подвески в виде стилизованных птиц, трилистников, кружков. Центральная бляшка на лицевой стороне декорирована тисненой накладкой с растительным орнаментом, центр ее маркирован вставкой из стекла зеленого цвета. К головному платку украшение крепится при помощи крючка на бляшке и двух — на концах цепочки. *Аканджюк* представляет собой нашитый на ткань ряд позолоченных серебряных умбонов, соединенных шарнирами. Каждый умбон имеет пару листовидных подвесок на коротких цепочках. На умбонах и элементах между ними — вставки из стекла зеленого и красного цветов. На головное покрывало украшение крепится крючками, расположенными на двух его концах.

Восемь предметов — *взкан* (колл. № 3737-161, 162) из с. Татык, *взноц* (колл. № 3737-177), *бахманджук* (колл. № 3737-166) из г. Битлиса — представляют собой женские шейные и шейно-нагрудные украшения, низанные из бисера. Женские *взкан/взноц* (арм. «шейная повязка») сплетены из четырех и 12 низок бисера белого, черного, красного, синего, зеленого и желтого цветов с центром, выделенным парой перламутровых бусин, подвеской из монеты или в виде лунницы с привесками. *Бахманджук* (тур. «шейная повязка») — плетеная лента черного цвета с раппортом из цветков из красного, белого и синего бисера.

Новолунницы *нор* в виде единичных или нескольких подвесок весьма распространены в западноармянской традиции. Многоярусное женское ожерелье *взноц* (колл. № 3737-178) из Мокса, изготовленное из недрагоценного металла, состоит из ряда подвесок в виде новолунниц со вставками красного и голубого

⁸ Предмет указан в регистрационной документации как «украшение нагрудное», однако как его местное название — *махча*, употребляемое в остальных случаях только для головных украшений, так и конструктивные детали — способ крепления при помощи крючков — свидетельствуют о том, что это головное украшение.

стекла, причем одна из подвесок в этом ряду — монетовидный медальон. Подвески и иные детали головных и шейных украшений в виде новолунницы и семантически схожих с ней плоских жетонов и монет в женском костюмном комплексе имели апотропейные функции, носились как благопожелательные амулеты, способствующие плодovitости женщины [Исраэлян 2012: 38–40].

Пять предметов: *гярданлык* (от перс. «шея») (колл. № 3737-175) и цепь (колл. № 3737-217) из Вана, *взноц* (колл. № 3737-176, 180) из Битлиса и Вана, *гярдан* (колл. № 3737-181) из Битлиса — шейные и нагрудные украшения, изготовленные из серебра или имеющие элементы из этого металла. *Гярданлык* состоит из чередующихся тисненых на мастике розеток и фигурных бляшек, к которым на цепях из бляшек и ромбовидного элемента из двойных вертикальных звеньев на шарнирах присоединена подвеска лировидной формы. Предмет позолочен и богато декорирован вставками из бирюзы, цветных камней и стекла. По форме и композиции декора подвеска схожа с центральной деталью налобных украшений, сохранивших архаичные черты. Предмет снабжен с двух сторон петлями для завязывания на шее, на обратной стороне подвески — каркас и крючок для крепления к платью. *Гярдан* — украшение, плотно облегающее шею. Оно состоит из фигурных стилизованных зооморфных бляшек на скобах, которые нанизаны на ленту из ткани. В центре *гярда*на — розетка с подвесками в виде стилизованных цветов. Подобные шейные украшения были широко распространены, особенно в армянской городской среде. Цепочка с шаровидными подвесками *взноц* (колл. № 3737-180), а также цепь из звеньев в виде перевитых между собой гладких и витых проволок (колл. № 3737-217) также бытовали в городской среде и являются изделиями ванских ювелиров. Исключительный интерес представляет *взноц* (колл. № 3737-176) — ожерелье из крупных янтарных, перламутровых и стеклянных бусин с серебряным крестом, на котором имеется редко встречающееся на предметах армянской традиционной культуры изображение Богоматери с младенцем.



Рис. 7. Ожерелье. г. Битлис.
РЭМ. Колл. № 3737-176

Представленные в коллекции наручные украшения включают 12 женских браслетов, две застежки к ним и перстень. Браслеты *блязук* (тюрк. «браслет») стеклянные, без указания местного названия и бисерные (колл. № № 3737-224, 160, 168). Бисерный браслет № 3737-224 не имеет точного указания места бытования, № 3737-160 — из с. Татык, между Битлисом и Хизаном, № 3737-168 — из с. Картчкана. Браслеты *былязюкь* и *гельбях* из низок янтарных, коралловых, бирюзовых, фарфоровых и стеклянных бусин с серебряными застежками (колл. № 3737-211, 212) из г. Вана и с. Алура; *арпынджан* (перс. «браслет») из недрагоценного металла (колл. № 3737-210) без точного указания места бытования; *блязук*, *арпынджан*/*арпнджан* из серебра (колл. № 3737-204, 205, 206, 207, 208, 209) — из Вана, Битлиса, с. Картчкана.

Четыре стеклянных граненых браслета синего, медового, фиолетового и зеленого цветов, два бисерных — белого и черного цветов, а также браслеты из низок бусин с доминирующим красным, медовым, черным, белым и зеленым/синим цветами являются не только украшениями, но и оберегами⁹. Цветовая гамма предметов соответствует основным цветам, используемым в армянской традиции для амулетов и талисманов, обережной функцией обладают также глазчатые стеклянные бусины на браслетах колл. № 3737-211, 212. Следует отметить, что имеющиеся в коллекции отдельные застежки прямоугольной формы со штифтовым замком, предназначенные для подобных браслетов из бусин, также декорированы вставками из малахита, бирюзы и коралла, т.е. голубого, зеленого и красного цветов. Как указывает Е. Лалаян, такие браслеты носили в основном девушки и молодухи: «Девушки <...> на руки надевают *кеолтах* — с серебряной застежкой и 78 снизанными, разными по цвету и формам бусинами <...> женщины, в особенности молодые невестки, на руках носят *апарнджан* или *кеолтах*» [Лалаян 1910: 138, 141].

В коллекции представлены четыре варианта массивных металлических браслетов, различающихся по конструкции: 1) состоящие из ряда вертикальных пластин (колл. № 3737-210); 2) сплошные, состоящие из горизонтально спаянных плетеных проволок (колл. № 3737-204); 3) двухстворчатые, состоящие из плетеных горизонтальных проволок, спаянных друг с другом или напаянных на основу (колл. № 3737-205, 206, 207, 208); 4) состоящие из звеньев с шарнирным соединением (колл. № 3737-209). Браслеты декорированы накладными деталями, выполненными в технике штамповки (колл. № 3737-210), чернения (колл. № 3737-209) или филигрании. Основным орнаментом предметов — цветочные розетки, банты, ромбовидные фигуры. Все браслеты застегиваются штифтовыми замками, кроме браслета под колл. № 3737-209, у которого для крепления штифтов к предмету предусмотрены цепочки. Глидерные позолоченные с чернением браслеты, имеющие клеймо мастера, изготовлены ванскими ювелирами и представляют городскую модернизированную культуру. Все браслеты этой группы носили в основном молодые женщины, аналогичные массивные наручные украшения были распространены в западно-армянских областях и широко бытовали вплоть до южных городов, таких как Урфа, Мараш и др. Необходимо также отметить, что в традиционной

⁹ Аналогичные браслеты из бусин — амулеты представлены в коллекции Исторического музея Армении. Они были получены из Эчмиадзинского музея и происходят из региона вокруг оз. Ван [Исраэлян 2012: 38–40].

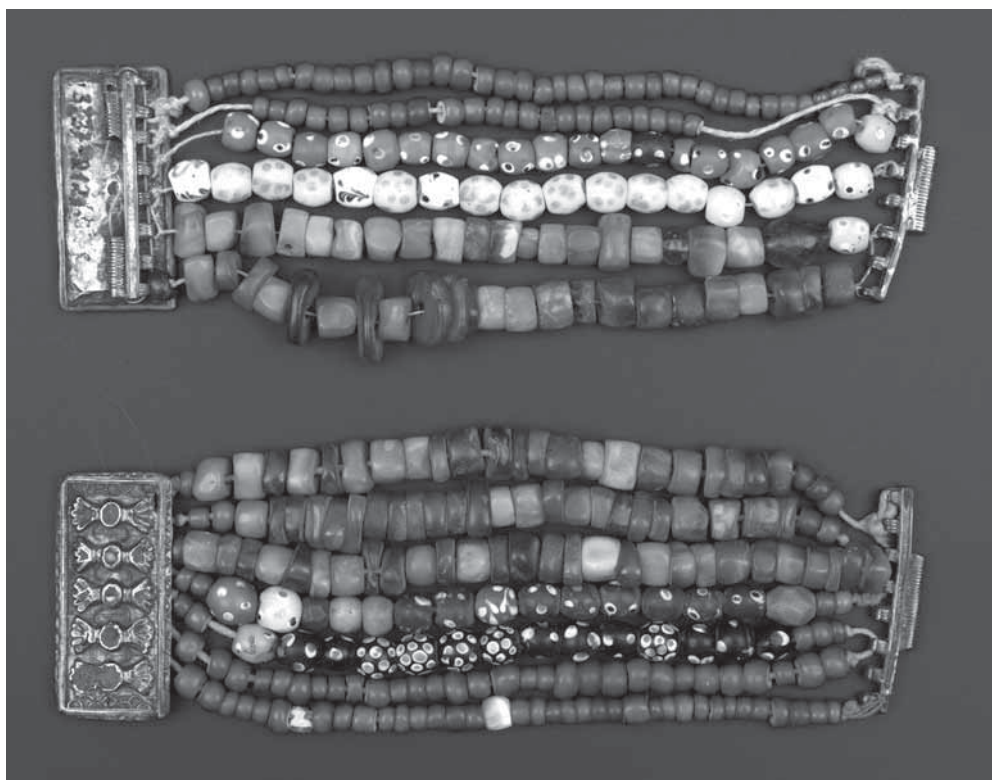


Рис. 8. Браслеты. с. Алур.
РЭМ. Колл. № 3737-212

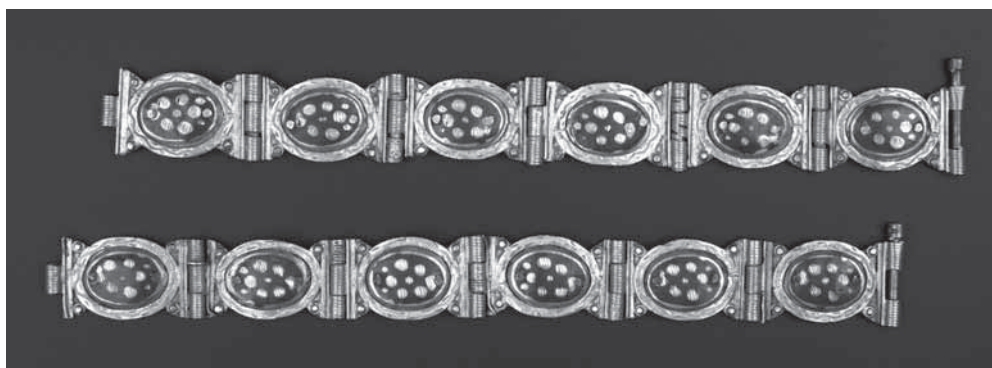


Рис. 9. Браслеты. г. Ван.
РЭМ. Колл. № 3737-209

армянской культуре браслеты были парными и их принято было носить на обеих руках.

К наручным женским украшениям также относится перстень *матник* (от арм. *мат* — «палец», колл. № 3737-216) из Картчкана, изготовленный из серебра со вставкой из сердолика. По обе стороны от глухого каста в форме треугольника расположены декоративные элементы из зерни, аналогичные декору на браслетах колл. № 3737-205.

Таким образом, два документированных женских костюмных комплекса из Алура и Битлиса, отдельные элементы которых были рассмотрены выше, составляют основу для выявления как общих элементов армянского традиционного костюма, так и его узколокальных традиций. Представленный экспедиционный материал позволяет определить состав узколокальных комплексов: 1) женский костюм из Алура представлен следующими предметами: шаровары, модернизированного покроя рубаха из фабричной ткани, верхнее платье *зпун*, куртка, передник из фабричной шерстяной ткани, закрывающий платье от воротника почти до подола, широкий пояс, сложный головной убор (обод, налобная повязка, серебряное налобное украшение, накосное покрывало, нижнее и верхнее покрывала из хлопчатобумажной ткани), парные браслеты из низок бусин; 2) представленный более полно в коллекции костюм из Битлиса (шаровары, рубаха из домотканины, платье *антари*, нагрудник, поясной передник, широкий и длинный пояс, головной убор на основе войлочной шапки и шелковых повязок на нее) существенно отличается по составу, материалу, конструктивным деталям от алурского. В состав комплекса украшений из Битлиса входят височные украшения, налобное многоярусное украшение, близкое по структуре с шатахским, шейно-нагрудные украшения из бисера и бусин с металлическими подвесками, двусторчатые пластинчатые металлические браслеты.

Особый интерес представляет декоративный элемент, имеющийся в обеих узколокальных традициях, — желтые полосы, выполненные в технике вышивки или нашивки из шелковой ленты, что характерно для Битлиса, и хлопчатобумажные полосы, представленные на предметах одежды из Алура. Причем в последнем случае полосы сочетаются с красными и зелеными нашивками, а в первом — выступают как отдельный элемент. Ленты или вышитые полосы желтого цвета известны на армянском переднике из Ардвина (РЭМ. Колл. № 1662-9), также на подолах верхних распашных платьев ахалцихских евреек [Cultural 2013: 39] и приазовских гречанок (РЭМ. Колл. № 3071-1). Данное обстоятельство позволяет говорить о достаточно широком распространении указанного апотропейного элемента.

Представленные в коллекции предметы позволяют определить женский костюм Ванской области как пограничный между западноармянским и восточноармянским комплексами. Красный цвет рубахи, сложный головной убор сближают его с восточноармянской, а обязательный передник — с западноармянской традицией.

Источники

Архив Србуи Лисициан // Архив Института археологии и этнографии АН Республики Армения.

Библиография

- Авакян Н. Армянская народная одежда. Ереван, 1983 (на арм. яз.).
 Ачарян Р. Этимологический корневой словарь армянского языка. Т. 1–6. Ереван, 1927–1932 <<http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=7>>.
 Ачарян Р. Заимствования от турецкого слова в народно-армянском Константинопольском языке сравнительно с наречиями Ванским, Карабахским и Ново-Нахичеванским. М.–Багаршапат, 1902 <<http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=62&pageNumber=0&query>>.
 Исраэлян А. Армянские амулеты XVII–XX в. Ереван, 2012 (на арм. и англ. яз.).

Малхасян С. Толковый словарь армянского языка. Ереван, 1944–1945 <<http://www.nayiri.com/imagedictionarybrowser.jsp?dictionaryId=6>>.

Лалаян Е. Васпуракан. Ван, Тосп и Айоц дзор // Азгагракан андес. Тифлис, 1910. Колл. № 20 (на арм. яз.).

Лалаян Е. Экономика в Васпуракане. Сукноделие в Шатахе // Азгагракан андес. Тифлис, 1913. Колл. № 25 (на арм. яз.).

Лалаян Е. Альбом. Ванский вилайет. Ван, Тимар, Хайоц дзор. 1916а.

Лалаян Е. Муш-Тарон // Азгагракан Андес. Тифлис, 1916б. Колл. № 26 (на арм. яз.).

Лисициан С. Д. Очерки по этнографии дореволюционной Армении // КЭС. 1955. Т. I.

Лисициан С. Армянские старинные пляски. Ереван, 1958. Т. I.

Степанян А. Орнамент армянской народной одежды // Армянская этнография и фольклор. Ереван, 2007. Т. 22 (на арм. яз.).

Патрик А. Армянская одежда с древних времен до наших дней. Ереван, 1967.

Cultural Heritage of Georgian Jews. Georgian National Museum. Tbilisi, 2013 // Encyclopedia Iranica. <<http://www.iranicaonline.org/>>.

Tokat Osep. Armenian master silversmiths. Los Angeles, 2005.

Д. А. Шереметьев

ОБРАЗ КАВКАЗСКОГО КИНЖАЛА: СВОЙСТВА, СТРУКТУРА, ЦЕЛОСТНОСТЬ

1. Вещь как носитель свойств

Всякую существующую вещь можно обозначить через противопоставление с другими вещами. Например, нож — это не тарелка и не стол. Наиболее очевидным образом конкретная вещь отличается от всех прочих благодаря тем или иным признакам. Тот же нож в отличие от тарелки и стола обладает остротой. Но при этом надо понимать, что вещь нельзя свести к ее признаку: даже если нож затупился, он все равно остается ножом.

Поскольку вещь может проявлять свои признаки в большей или меньшей степени, а иногда и вовсе их утрачивать или приобретать новые, мы не можем представить вещь как простую совокупность признаков без риска получить образ аморфный и неустойчивый. Вещь как нечто определенное предстает скорее в виде своеобразного «носителя признаков», каждый из которых в отдельности отсылает нас к другим вещам [Лосев 1995: 161]. Такой признак, как острота, свойствен не только ножу, но и швейной игле, и осколку разбитого стекла, и даже траве, срывая которую можно серьезно поранить пальцы. Признак словно выходит за границы вещи, демонстрируя безразличие к своему носителю. Более того, отдельные признаки вещи безразличны и друг к другу [Гегель 1999: 61]. Действительно, острота ножа никак не соотносится с его, скажем, длиной или цветом рукоятки.

Когда мы рассматриваем вещь на уровне отдельных признаков, она предстает вовлеченной в причинно-следственные связи с другими вещами. Остроту нож приобретает тогда, когда его точат на камне, т.е. этот признак вещи обусловлен внешней по отношению к ней причиной. В свою очередь острота ножа выступает внешней причиной, благодаря которой лежащий на тарелке бифштекс оказывается разделенным на части. Таким образом, вещь оказыва-

ется погруженной в изменения, происходящие вне самой вещи. Поскольку изменения протекают во времени, получается, что на данном уровне рассмотрения вещь пребывает во временном потоке, обнаруживая с ним внутреннее родство [Аверинцев 1977: 45–47].

К отношениям вещи и времени мы еще вернемся, а сейчас сосредоточимся на представлении о вещи как носителе свойств. Примеры, взятые из оружейных традиций народов Кавказа, наглядно демонстрируют, как отдельное свойство вещи приобретает совершенно самодостаточное значение в некоторых ситуациях. Известно, что в обрядах в качестве своеобразных «культурных синонимов» оружия широко использовали предметы домашнего обихода. Например, у месхетинцев лучшим средством отражения злых духов наряду с кинжалом считался вертел [Чурсин 1913: 97]. Осетины, желая оградить дом от темных сил, окружали его магическим кругом, прочерченным по земле любым острым железным предметом [Чибиров 1976: 52]. В обрядах вредоносной магии параллельно с оружием использовались безобидные, на первый взгляд, предметы. Если абхаз хотел нанести ущерб врагу, он мог принести в древний храм железную стрелу и, произнеся проклятие в адрес своего обидчика, воткнуть ее в стену. Некоторые вместо стрел использовали в этом случае железные гвозди [Чурсин 1957: 30].

Таким образом, в обычаях и обрядах вместо собственно оружия могут быть использованы другие острые предметы. В пространстве ритуала среди множества свойств, присущих оружию, доминирует ключевой признак, который становится самостоятельным по отношению к своему носителю, позволяя «вставлять» в конкретный контекст вместо оружия «что-нибудь острое».

Кинжал как «нечто колющее». Очевидно, что острота предстает существенным признаком, без которого невозможно представить себе полноценное существование такого оружия, как кинжал. Самой острой частью кинжала следует признать кончик клинка, форму которого определяют сходящиеся лезвия. В качестве метонимии острие кинжала в некоторых ситуациях может быть равноценно кинжалу в целом. Так, в одном кабардинском сказании враги героя Адемиркана обманным путем портят его оружие: ломают курок ружья, приводят в негодность лезвие шашки, обламывают острие кинжала. Из-за предательства Адемиркан оказывается безоружным перед противником [Лопатинский 1888: 44–45]. Мы видим, что острие клинка мыслится самым важным элементом кинжала — без него кинжал перестает быть собственно оружием.



Рис. 1. Кинжал с ножами. Закавказье, вторая половина XIX в.
Из частной коллекции А.Д. Гнедовского. Фотограф Илья Быков

Особую роль острия подчеркивают представления, согласно которым оружие способно нанести укол на расстоянии. В качестве примера можно привести туркменские легенды об узорчатых клинках из дамасской стали. Считалось, что такой клинок мог незримо удлиниться и поражать врага с дистанции, поэтому обращаться с ним следовало крайне осторожно. Когда хозяин показывал кому-нибудь узорчатый клинок, он клал его перед зрителем так, чтобы острие было направлено в сторону [Ботяков 1997: 162]. Таким образом, острие выходит за рамки ограничений, накладываемых на клинок его «материальностью», приобретая «сверхпредметное» значение.

В эпосе народов Кавказа встречаются эпизоды, в которых действующие лица обращаются к небу с оружием в руках. Один из героев, например, молился, подняв вверх на кончике кинжала бедро приготовленного барана. Вообще, у нарттов — легендарного народа, предания о котором рассказывают по всему Кавказу, — «был обычай молиться с острием кинжала» [Нарты 1989: 51]. Описанный обычай зафиксирован этнографически, только вместо кинжала используется шампур (как правило, деревянный), на который нанизывают части жертвенного животного. С таким шашлыком в руке осетины произносят молитвы, тосты, содержащие благопожелания, и т.д. [Магомедов 1968: 304]. У абхазов наряду с шампуром использовали и нож [Инал-ипа 1954: 119]. Во всех случаях обращения к сфере сакрального используется способность предмета пронзать жертвенную пищу.

Именно наличие острия объединяет различные предметы, равнозначные кинжалу в ритуальной сфере. Острие наделяет вещь способностью проникать в пределы чужого пространства, в сгущение жизненной ткани. Заостренность предмета есть внешнее проявление потенциально присущего ему «стремления» к перемещению, сокращению расстояния, установлению связи между удаленными друг от друга пунктами. В контексте магических практик такие медиативные качества становятся особенно ценными, оттесняя на второй план остальные особенности вещи. Подобная «неразличимость» второстепенных черт отдельной вещи делает различные предметы, обладающие перво-степенным качеством, принципиально «взаимозаменяемыми» в рамках обряда и, шире, традиционной картины мира.

Кинжал как «нечто рубящее». Прямой кавказский кинжал представляет собой оружие с обоюдоострым клинком длиной в среднем 30–50 см [Аствацатурян 1995: 9]. Такой размер клинка позволяет не только колоть, но и наносить рубящие удары. Согласно сведениям известного хирурга Пирогова, практиковавшего при осаде и взятии дагестанского аула Салты в 1847 г., кинжалами «действуют так же, как и шашками, с размаху», при этом кинжалы наносят раны более глубокие, хотя и не столь обширные [Пирогов 1849: 5].

Применительно к теме рубящего удара несомненный интерес представляет термин *цирх*, часто встречающийся в осетинском эпосе. Исходя из контекста можно сказать, что это нечто рубящее, поэтому *цирх* переводят по-разному: обычно как «меч», иногда — «секира». Этимологически это слово является вариантом *cyrğ/cirğ* ‘острый’ [Абаев 1958: 313]. Характерно, что, как и в случае с острием кинжала, способность рубящего лезвия проникать в пределы чужого пространства осмысливалась мифопоэтическим сознанием как самодостаточное качество, выходящее за рамки своего носителя. Считалось, что чудесный *цирх* раздвигает все преграды, будь то море или



Рис. 2. Кинжал с ножами. Северный Кавказ, конец XIX — начало XX в.
Из частной коллекции А.Д. Гнедовского. Фотограф Илья Быков

непроходимый лес, в том направлении, куда обращено его лезвие [Чочиев 1985: 202].

Самодостаточность «остроты» подчеркивается тем обстоятельством, что традиционное мировоззрение не делает принципиальной разницы между оружием и острым инструментом. Так, в осетинском языке термин *cyrgag*, производный от слова «острый», означает всякое острое оружие или орудие, в том числе саблю, кинжал, нож, косу, серп и пр. [Абаев 1958: 325]. Близость боевого оружия и орудия труда подтверждают и фольклорные тексты. Например, в адыгейском сказании небесный кузнец кует для главного героя меч из косы бога плодородия [Габараев 1969: 96].

Таким образом, приспособленность кинжала к нанесению рубящих ударов можно понимать как частное проявление общего признака «остроты». Следует помнить, что каждому виду «остроты» соответствует определенное смысловое наполнение. Если в случае с острием кинжала мы говорили преимущественно о медиации, то в случае с рубящим лезвием мы сталкиваемся с иным значением.

А.Л. Зиссерман вспоминал, что в горной Грузии, где он служил в 1844—1848 гг., считалось удалством «отрубание кинжалом с одного взмаха бараньих и коровьих голов» [Зиссерман 1879: 204]. Мощный разрубающий удар кинжалом придавал воину авторитет, поскольку свидетельствовал о его силе и доблести. Кроме того, *рассечение* туши животного рубящим ударом сообщало всему происходящему оттенок жертвоприношения, которое предполагает не только убийство, но и расчленение тела. Именно рубящий удар кинжалом наиболее адекватно выражает смысловые оттенки, связанные с демонстрацией жертвенности и силы духа [Шереметьев 2006а].

Мы видим, что рассмотрение предмета на уровне отдельных признаков связано с выделением доминирующего и факультативных признаков. При этом доминирующий признак приобретает самодостаточность, вследствие чего сам предмет начинает рассматриваться лишь как один из возможных носителей необходимого качества. В этих условиях предмет уже сложно выделить из целого класса предметов, схожих по ведущему признаку. Подобная нерасчлененность вообще характерна для традиционного мышления. Точка зрения, согласно которой мир выглядит как единое целое, закономерно актуализирует восприятие тех аспектов, которые объединяют, а не разделяют различные вещи и явления. Предмет, подобно человеку, воспринимается не как отдельная единица, противопоставленная другим единицам, а как представитель группы, связанной общим происхождением. Отдельные признаки неустойчивы и подвержены влиянию времени.

2. Вещь как структура

Вещь можно рассматривать не только на уровне равнодушных друг к другу признаков, но и как замкнутую внутри себя структуру. Если вернуться к примеру из первой главки, можно сказать, что точильный камень влияет на остроту ножа, но нож в целом невозможно свести ни к точильному камню, ни к кузнечному молоту, ни к железной руде. Строение вещи имеет самозаконность, не сводимую к воздействию внешних причин. Этот уровень рассмотрения вещи, на котором она соотносена с самой собой, древние называли «формой» или «эйдосом» [Аверинцев 1977: 46].

В рамках данной статьи, однако, будет удобнее говорить о структуре вещи. Сам термин «структура» подразумевает, с одной стороны, некое внутреннее устройство, распределение частей, а с другой — несомненное единство и цельность. Таким образом, структура предмета представляет собой такого рода цельность, которая содержит в себе все свои части, находящиеся в определенной системе отношений.

В традиционной культуре структура вещи достаточно консервативна. Она оптимизирована и закреплена в опыте поколений, благодаря чему словно ускользает из пестрой и быстрой смены улучшений и ухудшений, вообще из мелькания жизненных перемен и соотносится с иной, глубинной и малоподвижной реальностью [Кнабе 1986: 190—191]. Структура вещи, извлеченная из причинно-следственных сцеплений и соотношенная с самой собой, оказывается «обособленной» и от текучей материи, и от потока времени, в котором из причин проистекают следствия [Аверинцев 1977: 46—48]. Можно сказать, что пребывая и даже развиваясь во времени, вещь укоренена в вечности [Харитонович 1982: 36].

В качестве примера сохраняющейся структуры вещи могут послужить сведения об обрядовых стрелах у манси. Известные экземпляры изготовлены грубо, с нарушением пропорций, поскольку их практическое использование не предполагалось. Тем не менее на древке каждой стрелы с одной стороны обозначен паз для тетивы, противоположный конец расщеплен, в расщеп вставлен наконечник и обмотан сверху растительными волокнами [Гемуев, Сагалаев 1986: 50—51]. Сохранены все наиболее значимые элементы, система которых делает неоформленный предмет собственно стрелой. Мы наблюдаем структуру в чистом виде: этой «схемой» стрелы нельзя выстрелить из лука, поскольку ее материальное наполнение пренебрежимо мало. В некотором смысле ритуальная стрела схожа с геометрической фигурой — она практически нематериальна и потому неизменна, при этом может служить моделью для материальной и вполне утилитарной вещи.

Имея в виду все сказанное, можно попытаться представить кавказский кинжал как структуру — по необходимости упрощенно и приблизительно.

Два лезвия. Неотъемлемой частью структуры кавказского кинжала является обоюдоострый клинок. Существуют данные о том, что наличие двух лезвий придавало большую сакральную ценность кинжалу по сравнению с другими видами оружия. Так, пшавы считали кинжал священным предметом: по их представлениям, даже дьявол боится кинжала и всячески его избегает [Чурсин 1913: 125]. В Гурии единственным действенным оружием против нечистой силы признавался кинжал как обоюдоострое оружие. Согласно распростра-



Рис. 3. Кинжал с ножнами. Дагестан, начало XX в.
Из частной коллекции А.Д. Гнедовского. Фотограф Илья Быков

ненному мнению, если шашкой или другим оружием, имеющим обух, замахнуться на черта, тот садится на клинок с той стороны, где нет лезвия [Мама-ладзе 1893: 100]. Абхазы считали, что водяная дева Дзыслан боится из оружия только кинжала — шашку она может схватить за незаточенный обух, а револьвер и винтовка при выстреле в Дзыслан дают осечку [Чурсин 1957: 47].

Очевидно, что в данном случае речь не идет о чисто утилитарном преимуществе кинжала над однолезвийным оружием. Из приведенных сообщений следует, что «обычное» оружие, вполне эффективное на поле боя, имеет ограничения в применении против потусторонних сил. Кинжал же таковых ограничений не имеет, что напрямую связано с наличием у него двух лезвий.

Представляется неслучайной корреляция между одним лезвием и возможностью эффективно действовать лишь в посюстороннем мире, а также двумя лезвиями и возможностью эффективно действовать по обе стороны границы, разделяющей мир на две части. Вне зависимости от того, как именно мы могли бы обозначить две упомянутые области действия, структурное соответствие выражено достаточно четко. С этой точки зрения наличие лишь одного лезвия воспринимается как однобокость, неполнота — недаром противник, не ограниченный в своих действиях грубой материальностью, с такой легкостью избегает лезвия клинка, находя опору в его обухе. Эта легкость, конечно же, не имеет отношения к сугубо техническим, условно говоря, «фехтовальным» действиям, но свидетельствует о «соприродности» обуха как структурного элемента и сил, противопоставленных гармонии мира. Поскольку лезвие и обух взаимно обуславливают друг друга, можно сказать, что остроту лезвие приобретает в некотором смысле за счет отсутствия остроты у обуха, т.е. за счет разбалансированности структурных элементов. Образовавшаяся «тень остроты» и становится естественным прибежищем для «теневого мира».

На этом фоне обоюдоострый кинжал выглядит оружием в некотором смысле совершенным, в структуре которого отсутствует та «слепая зона», которую безошибочно определяет в качестве своей законной территории нечистая сила. Два лезвия, направленные в противоположные стороны, соответствуют первичному разделению цельного мира на две половины по принципу бинарной оппозиции. Подобного рода деление является моделью всех последующих разделений, т.е. обоюдоострый клинок символически представляет собой оружие, не имеющее внутри себя слабости и потому способное действовать по всем направлениям без ограничений.

Интересно отметить, что два лезвия сходятся в острие, о значении которого было сказано выше. Таким образом, структурно в двуостром кинжальном клинке присутствует идея соответствия противоположным направлениям

и одновременно цельности, вбирающей в себя противонаправленные тенденции [Генон 2002: 206, 214]. Левое и правое, сакральное и мирское, созидание и разрушение, жизнь и смерть — вот те оппозиции, которые выражают двойственную и одновременно единую сущность подобного оружия.

Клинок и рукоять. При самом поверхностном взгляде на кинжал внимание привлекают четко выделенные клинок и рукоять. Для изготовления рукояти кавказского кинжала используется, как правило, рог. Интересно отметить, что такой доступный материал, как древесина, на рукоятках кавказских кинжалов практически не встречается. Очевидно, что столь устойчивые предпочтения обусловлены помимо чисто механических свойств рога еще и вполне различным символическим его значением.

Рога венчают голову животного, вследствие чего естественным образом обозначают идею «возвышения» [Генон 2002: 219]. Как сказано в эдической песне: «Так возвышался / Хельги меж конунгов, / как яшень гордый / в зарослях терна / или олень, / росой обрызганный, / он из зверей / самый высокий, / рога его блещут / у самого неба!» [Эдда 1977: 174]. Принадлежность рогов сфере сакрального прослеживается в распространенном на Кавказе обычае жертвовать рога добытых животных местным святилищам или выставлять их в жилище на самом почетном месте.

Если допустить, что рукоять кинжала соотносится с образом «неба», то будет логичным предположить, что клинок должен соотноситься с образом «земли».

Существуют интересные сведения об обычае, входившем в круг свадебных обрядов у жителей Малой Кабарды. Когда невесту вели в дом друга жениха, местные молодые люди преграждали путь свадебной процессии. Любой из них мог с размаху воткнуть свой кинжал в землю, после чего начать танцевать вокруг кинжала и невесты, становиться на руки и кувыркаться. Сопровождавшие невесту не могли обойти кинжал и были вынуждены платить молодому человеку символический выкуп — бокал слабоалкогольного напитка. В результате владелец кинжала вытаскивал его из земли и тем самым давал возможность пройти свадебной процессии [Мафедзев 1979: 122].

Мы видим, что в рамках данного обычая сам акт погружения кинжала в землю «переформатирует» ситуацию. Целенаправленное прямолинейное движение процессии останавливается и сменяется круговым движением вокруг вновь образованного центра, а продолжение прерванного движения невесты с сопровождающими становится возможным лишь после извлечения кинжала из земли.

Кинжал, висящий на поясе молодого человека, соотносится в первую очередь с ним самим и потенциально участвует в коммуникации с другими людьми. Но кинжал, воткнутый в землю, формирует структуру отношений, которая властно втягивает в свою орбиту всех присутствующих. Мы видим, что, во-первых, две эти позиции не равны друг другу и, во-вторых, значимость кинжала, его субъектность¹ во втором случае заметно выше, чем в первом. Для сравнения можно вспомнить уже упоминавшийся обычай обращения к небу

¹ В Новое время вопрос о субъектности, как правило, рассматривается в тесной связи с проблемой сознания. В рамках данной статьи, однако, термин «субъектность» используется специфическим образом — для обозначения качества *действующего* субъекта.

с жертвенной пищей, нанизанной на шампур или нож. Очевидно, что действующим субъектом в ситуации обращения к небу является тот, кто к небу обращается, а оружие или синонимичный оружию предмет имеют ярко выраженное инструментальное значение. В случае же погружения клинка в землю его инструментальность никак не проявляется, поскольку он не действует внешним образом. Тем не менее субъектность на время переходит собственно к кинжалу: он, оставаясь неподвижным, дает действию совершиться в том же смысле, в котором колесничная ось своим наличием обеспечивает возможность вращения колеса.

В качестве аналогии символической связи рукояти кинжала с небом, а клинка — с землей можно привести свидетельства античных авторов о почитании меча у скифов и аланов. Кочевые племена поклонялись богу войны в образе меча, погруженного по рукоять в землю или помещенного на вершину четырехугольного алтаря, сложенного из хвороста. Примечательно, что исследователи, занимавшиеся этой проблемой, напрямую соотносят сведения Геродота и Аммина Марцеллина с осетинским эпосом [Дюмезиль 1976: 63].

Оставляя в стороне осевую символику воткнутого в землю кинжала и сосредоточиваясь на структурных отношениях клинка и рукояти, мы констатируем, что земная поверхность делит погруженный в землю кинжал на две части, очевидным образом соотнесенные с землей и небом. При этом две структурные части кинжала находятся в разных отношениях с человеком. Непосредственная опасность, «острота», является атрибутом «земного» клинка, а «небесная» рукоять символизирует в некотором смысле преодоление потенциальной опасности клинка. Именно за рукоять человек держит оружие, направляя клинок по своей воле, совершая им необходимую работу. Таким образом, в соотношении рукояти и клинка присутствует вполне различимая иерархическая составляющая.

Следует иметь в виду, что при проекции вертикальной иерархической системы на плоскость то, что было «верхом», становится «центром» культурного пространства, средоточием таких понятий, как «благо» и «добро». Человек, обнажающий кинжал в ситуации противостояния, направляет против внешнего зла разрушительную силу стального клинка, держа оружие за рукоять, «возвышенный» материал которой защищает его руку от деструктивного воздействия. Таким образом, он автоматически занимает центральную позицию, по отношению к которой все остальные точки пространства символизируют более или менее ложные состояния [Михайлин 2005: 167].

Итак, можно сказать, что клинок и рукоять образуют два полюса, взаимное притяжение и отталкивание которых в значительной степени определяют напряженный и динамичный образ кинжала. Разница между возможностями, заложенными в кинжале, создает собственную драматургию вещи. Так, в адыгской песне «Табу» молодой воин предлагает девушке выбрать «между острием меча и его рукоятью», подразумевая выбор между жизнью и смертью [Унарокова 2004: 123].

Клинок и ножны. В традиционной картине мира, отраженной в эпических сказаниях, оружие присутствует в качестве существа, стремящегося к реализации своего предназначения, причем предназначение это связывалось с «испитием крови». В фольклоре встречаются вполне определенные высказывания по этому поводу: «Мой меч не обнажается без того, чтобы он не уничтожил

врагов», «если я его вытащу [из ножен], он [без крови] назад не вернется» [Нарты 1994: 334, 335, 337] и т.п. Схожие взгляды отразились в этикете: считалось большим позором для мужчины обнажать оружие не по делу — в этом видели проявление легкомыслия и неуважения к оружию [Чочиев 1985: 105]. Вынимая из ножен клинок, воин впускал в мир силу, заключенную в оружии, и эта сила должна была реализовать себя через «испытание крови», через убийство. Соответственно, вложенный в ножны клинок «спит», находится в состоянии покоя, гармонии. Вынуть кинжал из ножен означает разрушить равновесие, создать ситуацию, которая по необходимости должна разрешиться качественным изменением. Таким образом, ножны можно рассматривать как элемент системы, сдерживающий разрушительные импульсы, присущие клинку [Шереметьев 2006б: 131].

Ножны кавказского кинжала, как правило, состоят из деревянной основы, покрытой кожей. В этом случае так называемый *прибор ножен* состоит из отдельных металлических деталей, закрепленных на ножнах, — устья, обоймицы и наконечника. Наконечник ножен, обычно выполненный из листового металла, включает в себя устойчивые элементы — металлическую нить, которой окручивают наконечник плотными рядами по спирали, и небольшой металлический шарик — самую нижнюю деталь наконечника, завершающую собой ножны. В семантическом плане эти элементы противопоставлены клинку: «обкрутка» противоположна лезвиям кинжала, его способности резать, а шарик противоположен острию клинка — его способности колоть [Дмитриев 1998]. Таким образом, ножны и на конструктивном, и на декоративном уровне воплощают идею сдерживания активности клинка, но в то же время предоставляют потенциальную возможность обнажить клинок и эту активность реализовать. Взаимоотношения ножен и клинка строятся по принципу взаимного дополнения.

Взаимоотношения частей целого, основанные на принципе дополнения, могут быть осмыслены как взаимоотношения мужского и женского начал. Применительно к ножнам и клинку половая символика выражена совершенно определенно. Существует целый ряд свидетельств об обрядах вредоносной магии, совершавшихся во время свадебных торжеств. Гурийцы полагали, что кинжал и ножны, положенные с разных сторон от дороги, по которой едет свадебный поезд, а потом соединенные вместе, способны причинить вред молодой. Чеченцы считали, что, если слегка обнажить клинок кинжала во время ответов жениха на вопросы муллы во время заключения брака, молодого супруга ожидает импотенция. У дагестанцев символом *неправильного* соединения молодых мог служить кинжал, вложенный в ножны обратной стороной. Таким образом, с помощью разделения или неправильного соединения клинка и ножен можно было спровоцировать разобщенность будущих супругов. И наоборот, кинжал, правильно вложенный в ножны, находится в естественном, гармоничном состоянии, схожем с целостностью семейной пары [Шереметьев 2006б: 132–133].

Можно отметить еще один аспект темы: клинок и ножны находятся в разных отношениях со временем. Известно, что хороший клинок живет дольше, чем его оправа — ножны и рукоять чаще приходят в негодность, подчас просто выходят из моды, поэтому старинный клинок могут «одеть» в новые ножны и снабдить новой рукоятью. Эта закономерность прослеживается и на уровне

ритуала. На юго-востоке Дагестана начиная с XII в. известен культ меча, по местному преданию принадлежавшего арабскому полководцу Масламе. В некоторых известиях об этом мече сообщается, что местные жители каждую весну делали для почитаемой святыни новые ножны из конопляных нитей [Гмыря 2003: 240]. Мы видим, что клинок в данном случае предстает как нечто внутреннее, неизменное, а ножны — как нечто внешнее, подверженное изменениям. Выражаясь метафорически, можно сказать, что клинок и ножны соотносятся как дух и тело.

Итак, на данном уровне рассмотрения мы наблюдаем традиционный кинжал как систему, состоящую из структурных частей, находящихся в определенных взаимоотношениях. Отношения частей структуры подчеркивают внутреннюю сложность кинжала, его соотнесенность с разными сферами внешнего по отношению к нему мира и одновременно цельность структуры кинжала. Важно отметить, что структура кинжала самодостаточна и устойчива во времени.

3. Вещь как целое

Мы рассмотрели вещь сначала как лишенное качеств пространство, в котором сосуществуют признаки, безразличные и к своему носителю, и друг к другу. Затем мы представили вещь как самодостаточную, замкнутую на себя структуру, состоящую из взаимно определяющих друг друга частей. Попробуем теперь увидеть вещь как некое целое, в котором, естественно, присутствуют и взаимодействуют обозначенные ранее признаки и структура.

Взаимная дополняемость признаков вещи и ее структуры. Для описания их взаимоотношений можно воспользоваться традиционным образом солнечного света, отраженного в воде [Генон 2004б: 65]. Как солнце не зависит от поверхности воды, так и структура вещи не зависит от самой вещи, будучи ее порождающей моделью [Лосев 1969: 158, 173]. Как отдельные блики на зыбкой водной поверхности не обладают устойчивым существованием, так и признаки вещи, такие, например, как «острота», не существуют сами по себе, в отрыве от вещи. Схематически традиционный образ можно представить как вертикальную линию (организационный принцип), падающую на горизонтальную поверхность (множество потенциальных элементов). Вертикаль не принадлежит плоскости, пересекая ее в одной точке, но именно эта точка пересечения позволяет структурному принципу организовать вокруг себя нужные элементы горизонтальной среды. Лишь организованные структурой в нечто потенциальные элементы обретают существование в качестве элементов чего-то.

Отсюда следуют важные выводы. Во-первых, исходя из традиционной картины мира трудно признать убедительными попытки «объяснить» предмет, взятый из традиционной культуры, с помощью его разложения на отдельные элементы с последующим их сравнением с элементами других вещей. Без учета организационных принципов, наделяющих элементы существованием, подобного рода попытки представляются как минимум произвольными. Во-вторых, прямая апелляция к эйдосам² и архетипам в качестве «объяснения» традиционной вещи обнаруживает проблему: в силу своей «надмирности»

² Согласно А.Ф. Лосеву, «эйдос есть смысловая организация на фоне других смысловых организаций» [Лосев 1993: 272].

и «внеисторичности» эйдосы слабо связаны с характерными особенностями погруженных в пространство и время материальных предметов [Аверинцев 2005: 331].

Неудовлетворительность рассмотрения «признаков» и «структуры» по отдельности свидетельствует о том, что их «раздельность» имеет смысл только в соотношении друг с другом. В этом случае относительная взаимная неполнота уравнивается, и вещь обретает цельность. При этом цельность не отменяет внутренних различий вещи, но снимает их проблематичность: единство осуществляется в множественности, и множественность — в единстве. Более того, не отменяются и иерархические отношения внутри вещи: множественность остается модальностью единичности [Генон 2004а: 67, 70, 78, 106].

Отношения единичности и множественности «внутри» целостной вещи могут быть описаны как субъект-объектное тождество с точки зрения «вещи в себе» [Лосев 1969: 159] и как тождество, поляризованное и самоопределившееся в качестве субъекта и объекта с точки зрения наблюдателя, не имеющего в своем распоряжении языка, способного описать целостность, и вынужденного оперировать аналитическим языком «множественности» [Генон 2004а: 122–123].

Полнота бытия и предназначение вещи. Тождественность вещи самой себе иными словами можно обозначить как ее «совершенство» в смысле полноты бытия, которую вещь несет внутри себя. По сути дела, на этом уровне рассмотрения вещи ее наличность есть само ее бытие, которое в некотором смысле превосходит даже отдельно взятый эйдос вещи. Бытие, которым вещь наполнена, способно раскрывать эту наполненность вовне, проявляясь как прекрасное «цветение бытия» [Аверинцев 1977: 40, 47, 49].

Раскрытие бытия вовне через вещь настолько отлично от привычной нам наглядной материальности, что описание такого раскрытия требует апофатических приемов. Так, М. Хайдеггер, рассуждая о сущности вещи на примере чаши, приходит к выводу, что процессом создания чаши руководит пустота или «ничто». «Когда мы наполняем чашу, вливаемое течет до полноты в пустую чашу. Пустота — вот вмещающее в емкости. Пустота, это Ничто в чаше, есть то, чем является чаша как приемлющая емкость». Правда, чаша нуждается все-таки в стенках и дне, но стенки и дно, из которых она состоит, не являются собственно вмещающими в чаше. Мастер хотел бы сделать стенки и дно чаши как можно более тонкими, ведь их толщина мешает емкости, т.е. стенки и дно — вынужденное в чаше, то, без чего «ничто» не сможет себя реализовать. В этом рассуждении негативное определение бытия вещи мешает зафиксировать, обездвижить вещь, превратить ее в схематичный «предмет», объект интеллектуальных манипуляций. «Ничто», которое как бы стоит «за спиной» инертной предметности, придает глубину констатации очевидного — «вещественность чаши заключается в том, что она как вмещающий сосуд *есть*» [Хайдеггер 1993а: 318 и далее]. Хотелось бы обратить внимание, что в данной формуле утверждается не только самотождественность вещи, не только ее бытие, но и бытие вещи в качестве именно этой вещи. Таким образом, бытие вещи оказывается тесно сопряжено с ее предназначением.

«Предназначение» — сложный термин, смысл которого существенно меняется в зависимости от контекста. Мы привыкли к предметам, *предназначение* которых определяется их *функцией*, — оба понятия сближаются вплоть до пол-

ной неразличимости в рамках словосочетания «функциональная предназначенность». За этим понятием стоит фигура инженера, конструирующего предметы в качестве инструментального ответа на вызов потребности. Предназначение как функция существует в мире механических законов, где доминируют антропоцентризм, утилитаризм, инструментализм и функционализм.

Если же мир мыслится живым целым, то в таком мире вещь изготовлением не создается, но скорее высвобождается [Хайдеггер 1993а: 317], при этом высвобождение синонимично раскрытию и осуществлению [Хайдеггер 1993б: 225, 236]. Вещь словно рождается в мир, а мастер-изготовитель играет роль акушера, помогающего вещи родиться. Это означает, что вещь обладает субъектностью и реализует свою субъектность в соответствии со своим предназначением. В этом контексте предназначение — внутренне присущие вещи способность и стремление раскрыть себя в живом мире, реализуемые в зоре свободы, не заполненном последствиями уже случившегося.

Мы видим, что на уровне целостности зафиксированные ранее внутри вещи оппозиции оказываются сняты. Тожественность вещи самой себе означает внутреннюю насыщенность, полноту бытия, которая осуществляется раскрытием вещи в живом мире. Раскрытие вовне самотождественной вещи синонимично реализации субъектности в соответствии с предназначением вещи.

Заключение

Тожественность вещи самой себе, ее субъектность означают известную самостоятельность вещи, в том числе и по отношению к человеку. Понятно, что существование оружия в традиционной культуре вовсе не исчерпывается его «независимостью» от человека, наоборот, эта независимость предполагает выстраивание с оружием определенных отношений. Дистанция между человеком и вещью создает возможность общения, диалога [Чеснов 1998: 194]. Более того, в диалоге с человеком вещь может играть ведущую роль. Сравнение вещи и человека показывает, что традиционная вещь внутренне гораздо устойчивее человека, так как не обладает такой развитой способностью к изменению — она скорее сломается, чем изменится/изменит себе. Именно этой устойчивостью, наполненностью бытием и субъектностью вещь может «поделиться» с человеком.

Наиболее очевидно эти отношения проявляются в процессе становления воина. Эталонный образ воина-героя немислим без оружия, «ибо он полностью базируется на представлении о вооруженной мощи» [Чочиев 1977: 39]. Овладение оружием для эпического героя является центральным событием в процессе взросления. До этого переломного момента герой воспринимается всего лишь как ребенок, пусть и с неординарными задатками. После овладения оружием герой считается мужчиной, воином, пусть еще не очень опытным. Эпический герой, овладев оружием, становится подлинным самим собой — таким образом, оружие в отношениях с человеком выступает внешней точкой опоры, с помощью которой человек строит свою личность.

Из вышесказанного следует, что кинжал, висающий на поясе у мужчины, не только определяет его статус, не только накладывает на него ответственность, но и свидетельствует о его подлинности.

Библиография

- Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л., 1958.
- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы / Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1977.
- Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Аверинцев С.[С.] Другой Рим: Избранные статьи / Предисл. А. Алексеева. СПб.: Амфора, 2005.
- Аствацатурян Э.* Оружие народов Кавказа. М.: Хоббикнига, 1995.
- Ботяков Ю.М.* Пычак у туркмен // Этнографический статус существ, вещей и явлений в культурах Востока. Вып. II. Нож. СПб., 1997. (Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 11).
- Габараев С.Ш.* К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1999. Репринтное воспроизведение издания 1959 г.
- Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Культовые места (XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1986.
- Генон Р.* Символы священной науки / Пер. с фр. Н. Тирос. М.: Беловодье, 2002.
- Генон Р.* Символика креста / Пер. с франц. Т.М. Фадеевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004а.
- Генон Р.* Человек и его осуществление согласно Веданте // Генон Р. Избранные произведения / Пер. с франц. Н. Тирос. М.: Беловодье, 2004б.
- Гмыря Л.Б.* Культ священного меча табасаранцев (семантика обряда «обновления ножен священного меча») // Проблемы истории, филологии, культуры. Вып. XIII. М.; Магнитогорск, 2003.
- Дмитриев В.А.* О дизайне шарика наконечника ножен кавказских кинжалов // Семинар «Ювелирное искусство и материальная культура»: Тез. докл. участников шестого коллоквиума. СПб.: Государственный Эрмитаж, 1998.
- Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976.
- Зиссерман А.Л.* Двадцать пять лет на Кавказе (1842—1867). Ч. I. 1842—1851. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1976.
- Инал-ипа Ш.Д.* Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.
- Кнабе Г.С.* Древний Рим — история и повседневность. М., 1986.
- Адемиркан.* Кабардинское сказание. Инспектора Пятигорской прогимназии Л. Лопатинского // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. VI. Тифлис, 1888. Отд. II.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969.
- Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Махонокова. М.: Мысль, 1993.
- Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М.: Искусство, 1995.
- Магоматов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
- Мамаладзе Т.* Народные обычаи и поверья гурийцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 17. Отд. II.
- Мафедзев С. Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX — начале XX века. Нальчик: Эльбрус, 1979.
- Михайлин В.[Ю.]* Тропа звериных слов: пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции / Предисл. К. Кобрина. М.: Новое литературное обозрение, 2005.
- Нарты.* Осетинский героический эпос в трех книгах. М.: Наука, 1989. Кн. 2.
- Нарты.* Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994.
- Пирогов Н.* Отчет о путешествии по Кавказу. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1849.
- Унарокова Р.Б.* Песенная культура адыгов (эстетико-информационный аспект). М.: Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, 2004.
- Хайдеггер М.* Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993а.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993б.

Харитонович Д.Э. Средневековый мастер и его представления о вещи // Художественный язык Средневековья. М.: Наука, 1982.

Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учеб. пос. М.: Гардарики, 1998.

Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.

Чочиев А.Р. Место культа оружия в формировании идеи о сверхъестественном могуществе у осетин // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института. Вып. 22. Цхинвали, 1977.

Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвали, 1985.

Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Шереметьев Д.А. Колоть или рубить? Способы применения кинжала у народов Кавказа в XIX веке в контексте представлений о сакральном // Чтения по военной истории: Сб. ст. СПб, 2006а.

Шереметьев Д.А. Сон клинка (к интерпретации одного этнографического сюжета) // Миф архаический и миф гуманитарный. Интерпретация культурных кодов — 2006 / Сост. и общ. ред. В.Ю. Михайлина. Саратов; СПб.: Лаборатория исторической, социальной и культурной антропологии, 2006б.

Старшая Эдда. Песни о героях / Пер. с древнеисланд. А. Корсуна; ред. пер. М. Стеблин-Каменского. Л.: Лениздат, 1977. (Западноевропейский эпос).

Ю. Ю. Карнов

**ОБРАЗ ВОИНА
В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ
НАСЛЕДИИ ГОРЦЕВ КАВКАЗА**

Вначале оговорю, что подразумевается под памятниками указанного в названии статьи наследия. В данном случае на первом месте значатся материалы — вещевые и фото — из коллекционного собрания МАЭ. Количество таких невелико и по ним одним невозможно дать сколь либо полную характеристику образа воина в культурной традиции населения горных районов Кавказа¹. Да если бы их было намного больше, все равно он вряд ли обрел бы необходимое содержание и вид. В то же время имеющиеся в собрании МАЭ материалы хорошо дополняют, точнее, иллюстрируют сведения, представленные в исторических хрониках, мемуарах и публицистических работах авторов XVIII—XIX вв., непосредственно соприкасавшихся, более того, имевших продолжительные и устойчивые связи с представителями когорты воинов. Это местные авторы, историки (из старой, неевропейской плеяды) и поэты (обычно безымянные) — сочинители хвалебных гимнов и заубойных песен в честь героев; участники Кавказской войны XIX в. с российской стороны, будь то военные, разные категории служащих, художники, запечатлевшие образы представителей воюющих сторон, а также официальные историки. Это другая часть используемых в настоящей статье памятников истории и культуры. Как мне видится, сочетание подобных разных источников способно передать образ воина в местной традиции достаточно полно.

¹ До середины 1980-х годов в круглом зале первого этажа Кунсткамеры один из шкафов-витрин был посвящен народам Кавказа. В нем помимо бешмета, черкески (*чохи*) и штанов (колл. № 548-1, 2, 3), украшенных золотым шитьем, — подарка мегрельской княжны Николаю I, демонстрировались кольчужная рубаха, шлем, налокотники, кинжал — предметы экипировки адыгского воина (о них подробно речь пойдет ниже). И это показательно, так как помимо хорошей сохранности они наглядно отображали одну из важных составляющих культуры горцев Кавказа. Равно показательно, что в историко-этнографической экспозиции Национального музея Чеченской республики ныне центральное место также занимает образ «традиционного» воина и принадлежавших ему атрибутов.

В целом нельзя сказать, что образ воина у горцев обойден вниманием историков и публицистов. Однако соответствующие записи, сами по себе, как правило, достаточно яркие, имеют преимущественно фрагментарный характер, ибо вписаны в более пространственные и разносторонние изложения, посвященные определенным событиям, героям или народам. Поэтому решусь на составление информационной сводки по указанному вопросу. Как видится, она тоже должна представлять интерес.

Для начала кратко затрону вопрос о специфике общественного быта горцев, формировавшего в том числе поведенческие стереотипы мужчин и женщин. В данном случае речь почти исключительно пойдет о мужчинах.

Образ жизни мужчины составляли и производительный труд на поле, сенокосе, пастбище, и практика военных действий, «хищнических» набегов на соседние территории. Последние тоже были своего рода производственной деятельностью, восполнявшей недостаток природных ресурсов, проводившейся регулярно и даже в определенные календарные периоды (осень, зима, весна)². Оба вида деятельности дополняли друг друга, сменяли один другой в течение годового цикла, так что ритм жизни сохранял размеренность и планомерность. Оба вида деятельности были важны. К каждому из них юноша должен был быть подготовлен, а мужчина — владеть соответствующими навыками в совершенстве. Однако один из них предоставлял больше возможностей для проявления личных качеств, открывал простор для завоевания авторитета, славы, столь значимых в традиционных социальных структурах. Право причислить себя к плеяде «молодцев», «джигитов» обретало для молодого человека особую ценность и значимость именно в контексте сложившегося порядка общественных связей, завоевание славы становилось заветной мечтой едва ли не каждого мальчика, юноши, мужчины. В этом плане весь горный Кавказ при всей пестроте языков и обычаев его населения представляет единую картину.

Воин, военный отряд, его предводитель

Оговорю, что далеко не во всех языках народов Кавказа имеется эквивалент русскому понятию «воин». Оно фиксируется в языках народов, в истории которых имела место государственная или предгосударственная форма социально-политического бытия, предполагающая наличие регулярного войска или по необходимости созываемой дружины. В грузинском языке слово «воин» — *teomari* — является производным от *omi*, что означает «война». В осетинском языке *fsad/æfsad* — «война», *fsæddon* — «войсковой», «военный», «воин» — восходит к иранскому *spada*- [Абаев 1958: 479]. В аварском «воин» — *pağbuxan*, от слова *pağb* — «война», «битва», «сражение», «бой», а также «драка», «ссора»; понятие же «воин» может передаваться и заимствованным из русского языка словом «солдат» [Аварско-русский словарь 1967: 382; Русско-аварский словарь 1951: 106]. В том же аварском языке «войско», «ополчение», «рать»

² Речь в данном случае не идет о горско-кавказском обществе как обществе военной демократии. Данная тема, являющаяся на протяжении последних десятилетий фактически пресловутой, имеющая как своих сторонников, так и принципиальных противников, особая, требующая специального разбора. В настоящей статье такая цель не ставится, однако факт остается фактом — военные походы и набеги были вполне обычным занятием горцев, чему имеется множество документальных свидетельств, это зафиксировано местным фольклором и публицистикой XIX в.

обозначаются словом *бо*, однако основные значения *бо* — «народ» и «общество» в смысле «сельское общество, состоящее из нескольких аулов» [Аварско-русский словарь 1967: 95]. В чеченском языке *бо* (*бIo*) тоже «войско», «воин» — *бIабха*, *эскархо* (*эскар* — «армия»), а также *гIа* (*га*). От последней лексемы, судя по всему, производны термины *гIарой* в значениях «стражники», «воины», *гIарол* — «часовой», *гIера* — «военный отряд», «дружина», *гIашилой* — «пехота», *гIагI* — «кольчуга», *гIo'* — «крепость» [Саидов 2012: 298–299]. Однако другие справочные издания предлагают иные, помимо *эскархо*, лексемы, обозначающие в чеченском воина: *салти*, *тIемало* [Карасев, Мациев], а также *бIаьхо(ву)*, «воинский» — *тIемло* [Чеченско-русский словарь] и т.д. В близком чеченскому ингушском языке «воин» — *тIемахо*, *салте* [Оздоев 1980: 83]. Пестрота вариантов, казалось бы, вполне конкретного понятия впечатляющая. Чем ее объяснить?

Не берусь дать полноценный ответ на данный вопрос. Могу лишь заметить, что в военной лексике горских народов достаточно много заимствований из тюркских языков (см., напр.: [Джидалаев 1990: 154 и след.]), а также арабизмов. Правоммерно также допустить, что авторы-составители словарей предлагают в качестве основных диалектные формы обозначений тех либо иных терминов. Однако не исключено, что в подобном лексическом разнообразии нашли отражение неустоявшиеся формы общественных структур, социальных градаций и т.п. Даже в Восточно- и Западнотуркменском царствах во второй половине XIX в. войско не было регулярным, оно собиралось по приказу царствующих особ или князей и действовало по мере надобности, а затем распускалось³. Как именовались при этом «ополченцы»-воины, вопрос открытый.

Здесь же можно сослаться на хроники, составленные местными историками. Например, на дагестанца Хайдарбека Геничутлинского, который, описывая сбор войска знаменитым Уммаханом — главой Хунзахского (Аварского) ханства конца XVIII в., говорил именно о воинах, собиравшихся из близлежащих аулов в назначенные места [Геничутлинский 1992: 51]. Правда, Хайдарбек писал свое сочинение, сведенное публикаторами из отдельных очерков, в конце XIX в., будучи хорошо осведомленным о системе организации регулярных войск (русских и турецких), которые состояли из «воинов», солдат и их командиров. Впрочем, в хрониках более раннего периода также речь идет о воинах ополчений сельских обществ (см., напр.: [Аглавов, Айтберов 1981: 125–126]).

И в то же время опять-таки в хрониках, составленных летописцами Кавказской войны, слово «воины» применительно к войскам имамов употребляется далеко не часто. Они именуются *мюридами*⁴ (неформально воинами), *товарищами* имама или *наибов*, *сотоварищами*, *храбрецами*, *мужами* и т.д.

³ Юдифь Хаимовна Копелевич, автор книги об Иоганне-Антоне Гильденштедте [Копелевич 1997], к которой в свое время я обратился за помощью при подготовке к изданию перевода на русский язык его сочинения о поездке на Кавказ [Гильденштедт 2002], вспоминала, что ранее в одном из писем этого ученого, написанном готическом почерком на немецком языке и хранящемся, как и другие его материалы, в Санкт-Петербургском филиале архива РАН, нашла оригинальное и яркое описание сбора грузинского войска. К сожалению, в этот раз при работе с архивом Гильденштедта ей не удалось в силу почтенного возраста и плохого самочувствия найти это письмо и сделать его перевод.

⁴ *Мюрид* — араб. «стремящийся», «желающий»; переносное значение — «ученик», в мусульманских странах человек, желающий посвятить себя исламу, овладеть основами мистического учения — суфизма; в условиях войны в Дагестане мюридами называли борцов за веру.



Рис. 1. Мюриды Шамиля. Худ. Т. Горшельт

Да и сам глава войска подчас назывался не предводителем воинов, а *владельцем молодечества* [аль-Карахи 1990: 31]. Обозначение членов военных отрядов товарищами примечательно и связано с традицией мужских союзов в местной среде. В описаниях Кавказской войны именование сражавшихся горцев мюридами было наиболее распространенным (см.: [Гаджи-Али 1990]). И это в практически сложившемся государстве, уточню, теократического типа — имамате — и при устоявшейся системе военной организации и функционирования войска. Из приказания, отданного имамом Шамилем в начале июня 1857 г.: «Имам приказывает наибам, кадиям и сотенным начальникам передать все это рядовым, собравши их в одно место; осмотреть их оружие и прочия главные принадлежности, понудить, чтобы у каждого было не менее ста боевых патронов, а кто может, то и больше пусть приобретает...» [Низам Шамиля 1870: 17–18]. В армии Шамиля существовали назначаемые сотники (*нусибетлер*) и командиры пяти сотен (*шунисибетлер*), а также офицеры-генералы *наиб*ы.

Они имели нагрудные значки, начиная с 1842 г. имам награждал отличившихся орденами (по-арабски *нишан* — «знак», или по-русски «медаль»). До этого наградами воинам служили лошади, бараны, деньги, различные вещи. Отмечено, что система награждения орденами была введена Шамилем в подражание противнику, т.е. русским, хотя сам имам распускал слух о якобы присланных ему образцах наградных блях турецким султаном (в Османской империи и в Персии наградная система в виде орденов и медалей сложилась лишь во второй половине XIX в., т.е. позднее, нежели в имамате Шамиля) [Гаджиев 1989: 103]. Выгравированные на орденах надписи на арабском языке могли содержать такие слова: «Это один из выдающихся наибов Шамиля, Великого Султана, прославленного покровителя, эмира правоверных. Да продлит Всевышний Аллах его государство», «Совершеннейшая личность среди наибов величайшего имама. Благодарнейший султан Дагестана» и т.п. [Дадаев 2009: 355, 522]. Надписи могли быть и более образные, например такие: «Страх при-

носит несчастье, честь обязывает наступать, хитрость не спасает человека от его судьбы», «Это знак храброго, совершенного и льву подобного, дарован Идрис Эфенди», «Этот юноша, мощь которого в бою достигла совершенства, и в сражениях он нападает как лев» и т.д. и т.п. [Гаджиев 1989: 104–107]⁵. Уместно заметить, что в созданном Шамилем государстве не существовало централизованной системы производства орденов, их изготавливали местные ювелиры различной квалификации. Свободными были композиция, размеры и орнамент знаков [Там же: 104].

В собрании МАЭ имеется один знак сотенного командира (колл. № 4152-15 с) и два ордена, предназначавшиеся наибам Шамиля (колл. № 4152-15 а, б). Первый представляет собой пятилепестковую фигуру, изготовленную из серебра с чернью, диаметр 5 см. Надпись на нем гласит: «Предводитель сотни из вновь образованного войска»⁶.

Ордена «круглые, в виде полумесяца, охватившего восьмилепестковую розетку с жуковинной посередине <...> Серебро, чернь. Диаметр 7 см» [Равдоникас, Смирнова 1978: 199]. На двух орденах, относящихся к этой же коллекции



Рис. 2. Знак сотника из собрания МАЭ



Рис. 3. Орден. МАЭ. Колл. № 4152-15б

⁵ Постоянное уподобление отважного воина льву в дагестанской среде помимо влияния ближневосточной и переднеазиатской традиций объясняется еще и тем, что аварская лексема «лев» — *гъалбацI* — составная и производна от слов *гъал* — «грива» и *бацI* — «волк», т.е. ее прямое значение «гривастый волк». В свою очередь волк был особо почитаемым животным (подробнее см.: [Карпов 1996: 149 и след.]).

⁶ За данный и нижеследующие переводы с арабского выражаю глубокую благодарность заведующему отделом этнографии Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН доктору исторических наук Магомедхану Магомедовичу Магомедханову.

(15 а, б), надпись одинаковая: «Кто думает о последствиях, тот не храбрец (букв. «не станет храбрецом»)», да и сами они однотипные, единственное различие состоит в композиционном размещении слов надписи.

Наибы носили чалму из материи желтого цвета. Любопытен фрагмент одной из хроник Кавказской войны, в котором Шамилю приписаны следующие слова: «Когда дело пришло к такому положению (довольно сложному для войск имама. — Ю.К.), то склонились рога наибов, твердость оставила ополченцев, а их мужество и храбрость ослабели <...> Затем он поклялся наибами: “Поистине, я не оставлю желтой чалмы на ваших головах, если вы задумаете отступить, оставив эту крепость в руках этого проклятого. Лучше и не мечтайте об этом”» [аль-Карахи 1990: 51].

Примечательно, вероятнее всего, метафорическое упоминание рогов в облачении наибов, отсылающее к неким «древним» представлениям об элементах экипировки воинов (ср. с рогатыми шлемами воинов у персов, индусов, крестоносцев и т.д.) (см. напр.: [Художественное оружие 2010: 67]). Рога можно увидеть на бронзовых фигурках, найденных в разных районах Кавказа (Дагестан, Осетия, Армения), впрочем, вызывающих сомнения в их подлинности [Марковин 1986: 84, 86, рис. 9, 9–13]. Однако и при признании их подделками введение в атрибутику образа воина такого элемента симптоматично и отсылает к определенной традиции, упоминаемой в данном случае местным хронистом Кавказской войны. Одновременно у специалистов не вызывает сомнений подлинность других бронзовых статуэток воинов (по оценке известного археолога Кавказа В.И. Марковина, довольно редко встречающихся), имеющих в качестве головных уборов «остроконечные колпаки с круглым навершием, шляпы-шлемы пирожком или с веерообразным верхом»; их вооружение составляют кинжалы и меч-акинак, висящий на правом боку, на спине «почти как обязательный атрибут — щит, иногда с умбоном»⁷. Обычно такие бронзовые воины одеты в «полушубки» из шкур [Там же: 90, 92].

В изображениях воинов Кавказа, запечатленных художниками XVIII–XIX вв., мы не найдем ничего подобного. Однако не исключено, что в поэтическом отображении масштабных военных событий современниками нашли отражение подобные или схожие с ними элементы.

Не случайно и то, что в сознании последних воины воспринимались со товарищами имама и наибов, храбрецами и т.д. Штампы «традиции» давали о себе знать.

Из песни, сочиненной Шамилем на арабском языке. Текст песни состоит из призывов к мюридам. Начинается она следующими словами:

Обнажите меч, народ,
На помощь идите к нам,
Проститесь со сном и покоем,
Я зову вас именем Бога!

⁷ Умбон — металлическая бляха-накладка полусферической или конической формы, размещенная посередине щита, защищающая кисть руки воина от пробивающих щит ударов; под умбоном находится ручка, за которую воин держит щит.

И несколько ниже помещается следующая строфа:

Не раз мы покоряли,
 Не раз мы молились с друзьями,
 Не раз кругом ходили между нами чаши,
 Не раз мы пивали из них, вспоминая имя Аллаха.

Комментируя последние две строки, В.Г. Гаджиев отмечает, что «под чашею разумеется, как у Хафиза, по толкованию мистиков, любовь. Шамиль был ярким противником употребления вина» [Гаджиев 1989: 111–112]. Не оспаривая последний тезис, выскажу следующее.

Песня предназначалась мюридам — воинам, воспитанным и возмужавшим в горных аулах и не просто знавшим обычаи, но и прошедшим через них, т.е. непосредственно ощутившим на себе школу мужского братства с его законами и порядками. Да и сам Шамиль прошел через нее. Идея, образ чаши как символической любви для рядового воинства, по-видимому, должны были иметь излишне отвлеченное значение. Куда конкретнее могли быть рождаемые ассоциации с осязаемой чашей хмельного напитка, ходившей по кругу товарищей, друзей во время совместных трапез. Такая ассоциация по-новому, но в рамках устоявшейся традиции укрепляла узы товарищества, столь необходимые перед боем. А в подобной ситуации и исполнялась песня. То обстоятельство, что текст песни был написан на незнакомом для большинства воинов арабском языке, а содержание, очевидно, известно лишь в пересказе, не понижает, а отчасти повышает вероятность подобного ее восприятия. Возможно, учитывая данное обстоятельство, ввел образ чаши в текст призыва к бою и сам автор.

Такое предположение не покажется вольным, если учесть, что совместное времяпрепровождение членов мужских союзов в Дагестане помимо прочего составляло распитие бузы (легкого хмельного хлебного напитка), для чего существовали и специальные сосуды — двойные и тройные сообщающиеся между собой деревянные бокалы (подробнее см.: [Бобровников, Дмитриев, Карпов 2006: 15–24]). Естественно, что характерное времяпрепровождение, которое также составляли разнообразные игры и спортивные состязания (см.: [Карпов 1996: 24 и след.]), преимущественно практиковались в молодежной среде.

Шамиль, как горец, прошедший школу социализации в мужских союзах, знал, что представляет собой молодежь, какая она сила, притом автономная. И поэтому в своих обращениях к тем или иным *джамаатам* (сельским обществам) он выделял ее особо. «От пишущего сие бедного Шамиля любимым братьям, разумным властителям — кадию, его помощникам, всем старикам, молодежи, храбрым и мужественным людям Андала привет. Да продлится ваша слава и увеличится ваша знатность» [Движение горцев 1959: 501] (характерная логика: от «славы» к «знатности»). Далеко не случайно «охранная стража» Шамиля, насчитывавшая 600–900 *муртазек* (*муртазегаторов*), поделенных на сотни и десятки, набиралась преимущественно из людей холостых, которые, поступая на службу, «отказывались некоторым образом от своих семейств». «Во время войны и составляют (муртазеки. — Ю. К.) самую лучшую и надежную часть сборищ горцев, дерутся с отчаянной решимостью, соблюдают отличную подчиненность <...> (Помимо этого. — Ю. К.) они рассылаются по селениям для поддержания и распространения законов шариата <...>

Эта охранная стража составляет опричников и тайную полицию Шамиля» [Выписка 1902: 59–60]. Только человек, на собственном опыте узнавший законы братства членов традиционных корпоративных структур, мог использовать их при создании государства.

Не случайно и то, что многое в тактике и стратегии военных операций горцев кардинально отличалось от таковых в европейских, да и азиатских армиях XIX столетия. Как обоснованно заметил Л.И. Лавров, «поиски на Кавказе этнографических пережитков примитивных форм вооруженной борьбы не дали ничего существенного», и свой интерес он реализовал «логическими построениями» на материалах «первобытных обществ за пределами Евразии». Однако в таких «построениях» он не избежал обращения к кавказским материалам, весьма примечательным. Говоря об участии в «первобытных войнах» небольших отрядов и сведении самих войн к одному бою, Лавров сослался на данные кавказских языков, где понятия «война» и «бой» выражаются одним словом: лезгинское *дяве*, аварское *рагъ*, чеченское *тIом* и т.д. На этом основании делался вывод о совпадении в указанных войнах общей цели с тактической целью одной кампании или даже одного боя, в результате чего стратегия всецело подменялась тактикой. Уже безотносительно к кавказским материалам Л.И. Лавров оспорил утверждение о неумении первобытных народов закрепляться на захваченной территории, якобы обусловившем абсолютный примат набеговой системы ведения войн. По его мнению, если у таких народов возникала потребность в захвате чужих территорий, то она, безусловно, достигалась [Лавров 1982: 71–75]. Ограниченные запасы продовольствия, которые участники похода брали с собой, также обуславливали краткосрочность оных.

Вот как описывалась организация походов и набегов.

«Набеги всегда были систематически подготовлены и хорошо организованы. Зимой какой-нибудь предприимчивый дидоец собирал вокруг себя маленький отряд надежных и ловких людей и содержал их на свой счет. Как только при наступлении весны горные тропы становились проходимыми, они отправлялись в поход» [Ган 1902: 239]. Информацию о том, что организатор набега перед его началом брал на себя обязанность содержать отряд до выступления либо устраивал для его членов одноразовое угощение и уже после этого получал права на предводительство, сообщают и другие авторы [Романовский 1860: 260]. Согласно информации, сообщенной Иоганном Бларамбергом, черкесы перед походом в чужие земли или же организации отпора врагу избирали одного из князей на роль вождя. «Подобный выбор порождает огромное уважение к этому вождю, которое сохраняется до конца его дней и придает ему самый большой авторитет на народных собраниях». Военный предводитель мог осудить за тяжкий проступок на смертную казнь без предварительного разбирательства и без различия рангов, правда, во избежание вражды и кровной мести старались избегать такой меры в отношении представителей княжеских фамилий [Бларамберг 2010: 172]. «Каждая большая или малая партия, — отмечал К.Ф. Сталь, — имеет своего начальника — дзепши (князь войска), который, ведя партию, отвечает, что она не попадется оплошно в руки неприятеля. В случае, если партия застигнута и окружена неприятелем, начальник должен скорее погибнуть, чем бежать, оставив партию» [Сталь 1900: 141]. В так называемых демократических обществах адыгов Западного Кавказа и у абхазов предводителем отряда мог быть человек и незнатный, но «обстрелянный, который находился уже

в нескольких походах простым воином, после начальником небольших партий, от 10 до 30 человек, и показал примеры мужества и распорядительности» [Званба 1982: 16]⁸.

У горцев Восточной Грузии в роли предводителя военного отряда выступал служитель святилища (*джвари, хати*). «Летом, — писал о хевсурах А.Л. Зиссерман, — они нередко делают набеги на соседние кистинские аулы, всегда предводимые деканозами (жрецами) и дрошами (знаменем, хоругвью святилища. — Ю.К.), следуя в этих случаях пророчеству кадагов (прорицателей)» [Зиссерман 1879: ч. 1, 214]. В этнографически близкой хевсурам пшавской среде организация набегов носила аналогичный характер. О ней в статье Р. Эристова читаем: «Не проходит года без того, чтоб они не отправились к границе потревожить кистин. В таком случае деканоз выносит дроши, и горе тому, кто не явится под знамена капища! Тогда пшавцу нет житья: он подвергается огромному штрафу, навлекает на себя презрение сотоварищей, гнев капища и, к довершению бедствия, деканоз налагает на него запрещение! Собранное таким образом войско отправляется во имя какого-нибудь святого к немирным кистинам, завязывает с ними перестрелку и, отбив у них весь домашний скот, возвращается восвояси, неся отрезанные, по обычаю, у убитых неприятелей кисти правых рук. Отбитый у неприятеля скот делится на три части: одна жертвуется в капище, другая посылается моураву (приставу), а третья достается отбившим» [Эристов 1855: 138].

Здесь уместно остановиться на тактике ведения боевых действий (похода, боя), которая при наличии общих черт в горско-кавказской среде в разных этнических традициях могла иметь своеобразие⁹.

Относительно черкесов читаем у И. Бларамберга.

Как только все <...> мелкие отряды соединятся, самый старший из глав дворянских семей ведет их за собой на врага, сохраняя вместе с тем командование над своим собственным отрядом. Каждый отряд состоит из воинов, облаченных в тяжелые кольчуги, из легкой кавалерии и пехотинцев. Князья и уздени в кольчугах и шлемах вместе со своими оруженосцами образуют ядро, элиту кавалерии; остальные — легкая кавалерия и пехота, в которой служат только крестьяне; пехота занимает позиции и ведет ружейный огонь. Когда они отправляются в набег, их не смущают никакие реки, так как их лошади обучены их переплывать. Для этого черкесы раздеваются, складывают оружие в непромокаемый бурдюк, одежду укрепляют узлом на дуле ружья, берут под руки по бурдюку, надутому воздухом, и бросаются вместе со своими лошадьми в реку, переплывая ее, будь она даже широка и с быстрым течением. На противоположном берегу они одеваются, таким образом, и их одежда, и оружие никогда не промокают.

⁸ В военных отрядах черкесов использовался тайный язык, в названии которого, зафиксированном в начале XIX в., — «зиковшир» современные исследователи выделяют элемент *зеклуэ*, имеющий значение «поход», «наезд», что свидетельствует о его функциональном предназначении [Бгажноков 1977: 117]. Подробнее о тайных языках у адыгов см. в обзоре сведений: [Карпов 1996: 78–79].

⁹ Правда, не исключено, что приводимые ниже характеристики особенностей ведения боя представителями того или иного народа не учитывают сравнительных материалов по другим народам горного Кавказа и потому выдают оные за отличительные соответствующие черты конкретной национальной традиции. Повторю, сводные работы на данную тему отсутствуют.



Рис. 4. Набег черкесов на линию.
Литография В.Ф. Тима по рисунку Г.Г. Гагарина

Атаки совершаются плотным или рассредоточенным строем. Надо сказать, что они боятся артиллерии; с шашками в руках они бросаются на пехоту или кавалерию, обращают ее в бегство, преследуют <...> Опыт показал, что черкес, обращенный в бегство — это далеко еще не побежденный воин; кавалерия этих народов превосходит любую кавалерию в мире <...> все же при всей своей храбрости они ничего не могут поделать с русской пехотой. Они решаются атаковать русских на равнине только при условии внезапности, чаще же стараются заманить их в леса и ущелья, где русские могут наделать массу ошибок, если не будут знать все их хитрости и действовать неосмотрительно [Бларамберг 2010: 172–174]¹⁰.

Василий Швецов, во второй половине 1820-х годов бывший начальником Кабарды, позднее состоявший на других должностях государственной службы, автор записки военному министру о положении горских народов Левого крыла Кавказской линии, в опубликованной работе о горцах сравнивал тактики ведения боевых действий обитателями разных частей Кавказского региона. Он отмечал преимущественное ведение боя горцами Правого фланга Кавказской линии и в Центральной полосе (т.е. черкесами, кабардинцами, осетинами, ингушами) конными («за исключением таких случаев, если бы нападение обра-

¹⁰ Другие подробные описания тактики ведения боевых действий у черкесов представлены в работах В. Швецова [Швецов 1856: 29–33; 2010: 32–34] и Хан-Гирея [Хан-Гирей 1992: 285–289]. Иоганн Бларамберг составил и сводное описание «способов, которыми воюют горцы» [Бларамберг 2010: 65–68].

щено было прямо на жилища»), горцы Левого фланга — дагестанцы, а также чеченцы — «более действуют пешими, по причине гористых и неприступных лесистых местностей; конные всадники их далеко уступают закубанцам и Кабарде, но пешие они дерутся отчаянно и с таким ожесточением, что, если меткий выстрел из ружья или пистолета изменил руке и глазу горца, тогда он хватывает кинжал и, чтобы вознаградить свою неудачу, бросается с бешенством к неприятелю, несмотря на неравное число врагов своих, и если не встретит отчаянного удара штыком, то гибель защищающегося неизбежна» [Швецов 2010: 35].

О тактике дагестанцев Виктор Мочульский, в первой половине 1840-х годов осуществивший масштабную разведывательную деятельность в Дагестане, писал: «Они чрезвычайно осторожны, нападая тогда только, когда уверены в успехе, на чистом поле в бой вступают неохотно и вообще стараются напасть неожиданно и в выгодных позициях. По недостаточности местного продовольствия дагестанцы в предприятиях своих соображаются со временем, на которое имеют продовольствие. А потому если возможно толпы дагестанцев, а особенно лезгин, продержат достаточное время в бездействии, то за верное можно ожидать, что они разойдутся по домам» [Мочульский 2012: 62].

К этому можно добавить замечание относительно дагестанцев, содержащееся в работе Г.Н. Прозрителева¹¹, о том, что «в войсках Шамиля употреблялись подвижные защитные щиты, которые передвигались на колесах и прикрывали воинов, шедших за ними. Делались они из толстых деревянных досок и бревен. В то время это было последним словом военного искусства» [Прозрителев 1992: 9].

Этот же автор относительно тактики ведения боя горцами писал:

Во время борьбы горская конница после залпа бешено устремлялась на противника, и каждый воин, держа обнаженную шашку в правой руке и в левой повод лошади, стискивал кинжал зубами за рукоятку. Очевидцы говорили, что такой налет сопровождался еще особым гиканьем, был ужасен и бывали случаи, что молодые войска бежали при подобном наступлении. Но старые солдаты и казаки знали, что этот порыв после двух-трех удачных залпов быстро остывал и горцы бросались врассыпную. Надо было не дрогнуть в первый момент, выждать и подпустить ближе, а затем залп [Прозрителев 1992: 5].

Стойкость и отвагу горцы проявляли при отпоре врагу. И, чтобы не проявить малодушия в опасной ситуации, воины могли прибегать к крайним мерам. По свидетельству автора XIX в., представители одного из западночеркесских племен в «смертельном бою против татар <...> решившись умереть или спасти свою независимость, привязали каждый к себе одного из своих детей, дабы не сдаться врагу» [Жиль 2009: 127]¹². Насколько достоверно это свиде-

¹¹ Григорий Николаевич Прозрителев был основателем краеведческого музея в Ставрополе, осуществлял широкую краеведческую деятельность.

¹² Флориан Жиль, швейцарец по происхождению, преподавал французский язык, историю и географию цесаревичу Александру Николаевичу (будущему Александру II) и княжнам. В 1840 г. был определен начальником I отделения Императорского Эрмитажа. В 1858–1859 гг. совершил поездку на Кавказ и по Крыму.

тельство, вопрос открытый. Не исключено, что это был единичный пример подобной формы обеспечения стойкости оборонявшихся. Распространенным же был другой способ достижения требуемого. Двое связывали полы своих черкесок, тем самым лишая один другого возможности проявить трусость в критический момент.

Джигит, мóлодец, наездник и геройство в горско-кавказской традиционной культуре

Помимо именования членов военных отрядов, участников походов воинами оные назывались и иначе. Так, в Кабарде, шире — у черкесов чаще использовалось понятие «наездник». В целом больше соответствовали горцу, вставшему на тропу военных действий, понятия «джигит», «удалец». Каждый обозначаемый тем или иным из этих понятий был воином, но воином из особой когорты, отличавшимся от солдат регулярной армии. «Быть удалцом в горах, значит быть аристократом». Так написал уроженец Кавказа Николай Берзенов в середине позапрошлого века [Берзенов 1851]. Его слова с незначительными изменениями в последующем воспроизводились многими авторами, писавшими о горцах. «Быть или не быть порядочным наездником, т.е. героем, было для всякого свободного адыге почти равнозначно вопросу о жизни и смерти». Эти слова принадлежат Каламбию (абазин Адыль-Гирей Кешев, органично воспринявший культуру адыгов, которая была близка и культуре абазин) и написаны без малого почти через двадцать лет после Берзенова [Каламбий 1987: 223]. То есть образ «воина» в местной среде был наделен крайне устойчивыми чертами.

Здесь уместно привести реплику, высказанную выходцем из Европы Хуаном Ван-Галеном, оказавшимся в начале XIX в. на русской военной службе на Кавказе и своими глазами наблюдавшим местную реальность: «Политический словарь каждого из народов определяет значение слова “герой” по-своему...» [Ван-Гален 2002: 390]. Это действительно так. «Геройство» и «герой» в культуре горцев Кавказа наделялись характерными чертами и становились заветными желаниями мужчины.

«Быть известным джигитом-храбрецом в селении, в долине, в целых горах, составляющих его мир, есть высшая награда его желаний и трудов», — писал об осетинских молодцах автор XIX в. [Берзенов 1851]. «У ингушей, — вторил ему современник, — особым уважением пользуются “джигиты”. Под словом “джигит” они подразумевают человека отважного, отчаянного, не боящегося ничего» [Борисевич 1899: 245–246]¹³. «Никакая чеченская девушка, — отмечал И. Бларамберг, — не выйдет замуж за юношу, который не принимал участия в набегах или который показал себя трусом в каком-либо бою» [Бларамберг 2010: 340]¹⁴.

¹³ Аварское *игит* (джигит) имеет значение «храбрец».

¹⁴ Насколько это было устойчивым, заслуживающим общественного уважения восприятием молодого человека свидетельствует и фраза турецкого путешественника XVII в. Эвлия Челеби, высказанная относительно обычаев черкесов: «Неворующим в этой стране даже девиц не дают, говоря: “Это не джигит”» [Челеби 1979: 59].

Летом они, чеченцы, — записал сопровождавший Шамиля в его походах сын шейха Джамалуддина Абдурахман, — носят шерстяную накидку с разрезанными подолами. Их девушки, когда увидят красивого статного парня, прилично одетого, говорят: «Нет пользы в этом парне, так как подолы его накидки не имеют разреза». Нет на ней также разреза для ношения шашки и пистолета. Ибо эти два признака имеют отношение к рыцарству и отважности, а к ним — к чеченцам — вообще. Это замечание обусловлено постоянным ношением сабли и пистолета и частым их использованием в кровопролитиях... [Абдурахман 1997: 117].

О том же пелось в старинной чеченской песне.

Не хочу я, мама, богатого замужества;
 Не хочу я замужества зятянутого в талии мужа;
 Я хочу, мама, мужа со стальным цветом лица;
 Я хочу, мама, мужа оборванного, как облезлый старый волк;
 Облезлого, всклоченного, оборванного,
 Обросшего черной бородой;
 Черным волком ночью вверх и вниз по-над Терекон рыщущего.
 [Ошаев 1929: 43]

Из другой чеченской песни.

Я свою руку положу под голову моему молодцу-храбренцу!
 Он среди ночи на вороном коне, не разбирая броду, переплывает Терек.
 [Головинский 1878: 260]

Им почти вторила кабардинская песня.

Коли с табуном не справится шао (молодец-удалец, жених. — Ю.К.),
 В набег не берите.
 Коли для набега не годен всадник,
 Сторонитесь такого.
 А коли шао все сторонятся,
 Он — без доли в добыче.
 Кто в добыче без доли, —
 Косоглазый Гегеж (имя собственное. — Ю.К.) тому брат.
 [Кабардинский фольклор 2000: 448]

Общественный быт горцев самых разных частей региона проводил четкое разграничение функций между мужчинами и женщинами, хотя на виду было явное подчинение вторых первым¹⁵. Однако по сути отношения между ними были пронизаны комплементарностью.

¹⁵ Во второй половине XIX в. публицист и общественный деятель Н. Семенов писал: «В пору агнатических союзов образ жизни мужчины-воина <...> поднимается на степень всеобъемлющего народного идеала, накладывающего свою печать на всю жизнь во всех ее проявлениях <...> Он невольно проникся чувством гордого самомнения и самоуважения, взглянув вместе с тем на все, что не он, с высокомерным пренебрежением» [Семенов 1892: 31, 32]. См. также: [Карпов 2001: 9–10, 205–217].

Похвала женщины, — писал Каламбий, — подстрекала мужчину к отважным предприятиям, ибо сердце черкешенки принадлежало не тому, кто соединял в себе больше умственных и нравственных достоинств, даже не тому, кто обладал прекрасною наружностью, что, как известно, составляет в глазах женщины не последнее достоинство в мужчине, — но лишь тому, кто соответствовал всем требованиям идеала наездника. Есть одна песня, в которой красавица, решившись дорого продать свою руку, выбирает себе жениха между известнейшими наездниками черкесской земли. Она перечисляет по порядку их имена, подвергает при этом строгому разбору главнейшие подвиги каждого из них и, не находя между ними ни одного подходящего под созданный ею идеал, произносит обет — остаться навсегда в родительском доме, но не связывать своей судьбы с подобными мужчинами [Каламбий 1987: 233].

У горцев Восточной Грузии мужчину, который ни разу не был ранен и не имел на своем теле ран, женщины не считали возможным называть столь высоким именем — «мужчина» [Макалатия 1940: 69–70; Тедорадзе 1941: 99].

Петр Карлович Услар — известный исследователь Кавказа, в работе, посвященной словесным произведениям горцев, писал: «Другой двигатель в этих набегах, — славолубие, желание, чтобы любовница могла гордиться подвигами любовника <...> Попадись в беду, вожди советуются между собой: бежать ли или сражаться до последнего издыхания? Самым убедительным доводом в пользу боя служит рассуждение: “Ястреб ли начнет вить гнездо, сокол ли устроит себе жилище — что взяли, то и хранят. Мы же получше ястребов и соколов, у нас есть любовницы; скажут, что мы бежали! Лучше голов лишиться, чем чтобы такую весть услышали любовницы”» [Услар 1868: 38].

В другой своей работе Услар опубликовал большую по объему «Песню о хромом Ражбадине», записанную им на аварском языке и рассказывающую о походе горцев Дагестана в соседнюю Грузию. В ней, в частности, есть такие строки: «Кто сегодня оробеет, наденут на него чистый повойник; кто робко будет драться, того любовница да умрет. Стреляйте, молодцы, из длинных крымских винтовок, пока дым клубом не завьется у дул; рубите стальными мечами, пока не переломятся, пока не останутся одни рукоятки» [Услар 1889: 17–33].

Выразительный в литературном отношении текст содержателен и как этнографический источник. Немногим уступают ему в этом и другие песни горцев.

Предваряя публикацию указанного текста, П.К. Услар писал:

Песня эта, вероятно, сочинена в конце прошлого (XVIII. — Ю.К.) века, когда лезгины, пользуясь ослаблением Грузии, производили беспрепятственные вторжения в ее пределы. Память о герое песни — хромом Ражбадине — до сих пор сохранилась в горах, но никаких подробностей о его жизни я не смог узнать, кроме того, что он был уроженец аула Харачи в Койсубу. Песня вполне разбойничья, — привожу ее без малейших изменений <...>

На площади сидят, о Загорье говорят; до Загорья не дойдя, добычу делают <...> Наскучили мне эти молодцы, опротивели аульные храбрецы! Гнедые кони бесятся, закормленные зерном, — ржут, смотря на Загорье; мечи, привыкшие к азнаурам (грузинским дворянам. — Ю.К.), скучают в ножнах... Подымайтесь, молодцы, туда в Джары; красною сделаем голубую

Алазань! Готовьтесь, друзья, за Куру на равнину (в подстрочнике: в Нака Цор. — Ю.К.), обогреть кровью неверную Грузию, выменять серебро на тамошних красавиц! Письмо пошло в Салатавию, написано: после пятницы поднимитесь. Отправлен нарочный в Койсубу: к назначенному времени не опоздайте. Добрые молодцы салатавцы оседлали кровных коней, рукой по ним хлопнув; койсубулинцы, у них же сердца как сталь, навесили на стройный стан оружие... [Услар 1889: 17].

В подобных произведениях фольклористы видят замену эпоса, в которой явственно проступает «сидящая в крови тема подвига, героизма», затушевывающая «разбойничью сущность походов» [Назаревич 1948].

Литераторы, перелагая оригиналы в стихотворные формы русского языка, оттеняют тему патриотизма.

Сравните:

...Так Ражбадин охранял
Честь свободной страны.
Пусть в каждой сакле
Родятся
Такие
Сыны.

[Песни 1939: 20]

Патриотизм в этой и в других песнях особенный — боевой и активный, противопоставляющий свой мир другому — откровенно чужому, «загорскому».

Мир «за горой», «на равнине» (П.К. Услар употреблял данные определения как синонимы и делал это далеко не случайно; в данном случае он обозначен словом «Цор») служит местом подвига для своих. В поэзии аварцев выделяются песни о вождях и предводителях — *церехъабазул кучИдул*, также называемые песнями «об ушедших в поход» — *чабхъад аразул кучИдул* [Ахлаков 1968: 39, 42]. В народном сознании «поход» и «вождество» объединялись не просто технически, но и логически, ибо одно вытекало из другого, было следствием и в известном плане гарантом его.

Мать! Идут люди в Азайни на войну.
Чей конь выиграет в походе,
Тот получит в ауле старшинство.

[Далгат 1962: 149]

В Дагестане в качестве характерной особенности построения песен о войне, походах исследователи отмечают частое употребление личного местоимения в 1-м лице в качестве подлежащего, дополнения и др. Повторяемость «я», по мнению народа, выражала чувство собственного достоинства, являвшееся чертой характера, психологии горцев. Вместе с тем широкое распространение имели баллады об обобщенном типе героя, называвшегося условным именем Али [Ахлаков 1968: 63–64, 192–193]. Песни, подобно реалиям жизни, несли черты и образы обобщенного «боевого»-героического и индивидуального героизма-подвига. Среди разных групп аварцев, пользовавшихся в повседневном быту различными диалектными формами языка, а также среди многих

андо-цезов был распространен всем понятный *болмацI* ‘язык войска’, ‘язык ополчения’, аварское койне.

Общее героическое выражала патетика сочинений.

Да не умрет храбрец, хотя бы
Был он моим врагом по сабле;
Пусть не уцелеет трус, хотя бы
Он был моим братом по духу.

[Далгат 1962: 150]

Участие в общем героическом выкристаллизовывало героя-личность. «От чистки стволов сталь делается тверже, от перенесения тягот храбрец становится выносливее». И выглядел он уже по-особому: «Он подтянулся поясом из белого серебра, привязал дорогую египетскую саблю с клинком, исписанным золотом, для того чтобы ответить, если кто ударит его; он заложил за пояс и пистолет с серединой, исписанной золотом». А одна из высших похвал ему звучала так: «Отшлифованная сталью ядовитая пуля» [Ахлаков 1968: 57, 170; Далгат 1892: 28].

Предмет подвига однозначен. В дагестанской песне о Мусе Адалаве, которая и называется «Подвиг имярек», он сводится к призыву «Желающие купить рай для души своей, приготовьтесь на войну против грузин!», к захвату добычи, разделу плененных красавиц. Тема повторяется во множестве песен. Для усиления собственно героического (испытательного) момента вводится сюжетная линия окружения горцев неприятелем, из боя с которым они выходят победителями либо все гибнут. «Когда на чужбине происходит бой, мать заранее оплакивает сына: “Так как мой сын храбрец, то принесут труп его”» [Ахлаков, 1968: 54, 181; Далгат 1892: 34–35; Далгат 1962: 151].

Мотив войны за веру наличествует, но он не единственный и даже не основной, хотя и часто повторяющийся.

О пророк, пусть будет уделом пуля,
Тем кяфирам, что пьют водку!
О всемогущий, пусть достанут наши сабли
Тех врагов, что едят свинину...
...Напали неожиданно и захватили добычу,
На златоглавую церковь совершили налет,
Разграбили дома кяфиров-грузин...

[Ахлаков 1968: 55–56]

Наряду с религиозным был важен фактор социокультурный, разграничивавший свой, горский, горный, «верхний» мир от мира в очень многих отношениях чужого, «нижнего». Появление же представителей «нижнего» мира на земле «верхних» воспринималось противоестественным, как нарушение и разрушение установленного Сверху порядка, как святотатство, а не только как посягательство на независимость и вольность «верхних».

Мировоззренческие установки в отношениях с соседями демонстрировали себя и в тех клише, через которые горцы, вопреки реальной обстановке, готовы были видеть себя и своих недругов. Их наглядно представляет шаблонная фраза, приписываемая тем или иным лицам, в конкретных ситуациях оценивав-

шим вероятность захвата русскими войсками укрепленных селений. Ответ жителей дидойского аула Кидеро на ультиматум генерала Шварца, осадившего его в 1845 г., звучал так: «Скорее живой человек взойдет на небо, чем русские (войдут. — Ю.К.) в Дидо» [Ржевуский 1883: 407]. Шамилю приписывают следующие слова, якобы произнесенные им, когда русские войска в 1857 г. подошли к укрепленным высотам Анцуха: «Скорее ишак взойдет на дерево, чем русские в Анцух» [Ховен 1860, т. 5, № 101: 5]. Наконец, эта же фраза прозвучала в 1877 г., когда русские войска подходили к дидойскому селению Асах, название которого переводится как «Близко к небу» («Если русские доберутся до Асаха, то и ишак залезет на дерево»), а один из местных жителей многозначительно добавил: «Появление русских сомнительно, тогда как приход зимы неизбежен». (Об этом мне рассказывали в дидойских селениях.)

Из стихотворения одного из сподвижников Шамиля:

...Ты видишь, как они появились в горах
С высокомерием-гордостью во время вторжения...
Разграблению (подвергли) жилища в неподвижных горах
И области на вершинах холмов.
А также и те неприступные и открытые селения,
Которые возвышаются между гор, поднимающихся к небу...
[Кахаки 1990: 83–85]

Из стихотворения Сейфуллы Курахского «Зелимхан» (1911).

...Ну так подымись же в Гуниб старинный,
Сядь взамен имама среди аула,
Русские уходят в свои равнины.
Помогай, Аллах, нам, носитель гула!
[Дагестанская антология 1931: 217]

Чужаками для горцев Дагестана в социокультурном и смыкавшимся с ним религиозном плане были и их соседи мусульмане-шииты. С ними тоже велась борьба, правда, в первую очередь по политическим мотивам.

Кази Ашильтинский в 1774 г. возглавил поход на Фет-Али-хана, владевшего Дербентом и Сальянами в Азербайджане. Кази был человеком, достойным сложения про него песни:

Слушайте люди! Расскажу вам
Про того, кто пил кровь из желобка копья.
Здравствуйте не говорите! Спою про подвиг
Того, кто едал куски мяса, отскочившие от сабли...
...Богатырь Кази, истребив кизилбашей,
Изменил цвет у реки Самура:
Там у Чирахского прохода,
Где нет воды даже для курочки,
Купались в крови стальные сабли.
Текущую вниз реку Самур
Сделал красной ашильтинец.
[Исторические песни 1927: 54–56]

Как здесь не вспомнить слова Ван-Галена о различии значения слова «герой» в разных политических культурах.

Достоверно неизвестно, кем и в каких ситуациях исполнялись в Дагестане песни о героях и походах. Можно предположить, что они звучали во время подготовки к походу, на марше, в военном лагере.

В другой части Кавказского региона, у черкесов (адыгов), имелись профессиональные музыканты, стихотворцы и певцы *джегуако*, наблюдавшие за ходом сражений. Участник Кавказской войны поляк А. Лапинский, принявший ислам, свидетельствовал:

Я видел весной 1857 года во время сильной перестрелки на реке Адагум, как один такой бард влез на дерево, откуда он далеко раздающимся голосом воспевал храбрых и называл по именам боязливых. Адыг больше всего на свете боится быть названным трусом в национальных песнях <...> Присутствие популярного барда во время битвы — лучшее побуждение для молодых людей показать свою храбрость [Лапинский 1995: 123].

В других горных районах Кавказа, судя по всему, не было таких наблюдателей, на месте дававших оценки всем и каждому. Но профессиональные стихотворцы и певцы существовали, и если они не отслеживали каждый поступок воинов, то, безусловно, высказывали общие оценки относительно его поведения на ратном поле.

Относительно же черкесов (адыгов) здесь уместно добавить следующее.

Черкесская песня, — писал во второй половине XIX в. Каламбий, — не снизошла в прозаический круг обыденной жизни. Обычные мотивы безыскусственной народной песни, как то: труд пахаря, косца, горе и радости домашнего очага, — вытеснены винтовкой и конем даже из песни, вышедшей из среды низшего, трудового сословия черкесского общества <...> Рисуя заманчивыми красками подвиги славных мужей старины, получающей всегда в глазах позднейшего поколения какой-то розовый колорит, песня служила для черкесской молодежи школой для воспитания. Она разжигала восприимчивые умы, воспламеняла воображение пылких юношей и освежительно действовала на угасающие силы старика. Ее могучая вдохновляющая энергия возбуждала постоянно во всех классах черкесского общества и неослабно поддерживала в них воинственный дух, ненасытную жажду славы и подвигов <...> Черкесская же песня, прельщаясь более всего земною славою, призывала к ней всех владеющих конем и винтовкой, одаренных пылким умом и неугомонным честолюбием. Высшая награда, по ее уверению, имя героя-наездника [Каламбий 1987: 226, 228–229, 231].

Наездник постоянно жаждал приключений, опасностей, отыскивал их всюду, где только рассчитывал натолкнуться на них. Он не любил засиживаться дома, в своем околотке.

Черкесский воин ощущал себя актером, и в момент битвы в его сознании доминировали вдохновение, торжество и упоение, близкие к праздничному, а битва не в метафорическом плане являлась праздником [Бгажноков 1991: 169]. В свою очередь, и эмоциональный настрой воинов других кавказских территорий в аналогичный момент вряд ли существенно отличался от настроения его товарища из другой части региона. Если применительно к феодальной Черке-

сии уместно соотнесение «разбоя» с «праздником» в культурологическом или социокультурном аспекте, то трудно удержаться от аналогичного сравнения применительно к походам «лезгин» за добычей в Цор (Загорье). Песни горцев дают для этого весомые основания: «Куда коснулась рука наша, там плач поднялся, куда ступила нога наша, там пламя разлилось...» Чем не актерство и режиссерский, творческий подход к делу?

Заданность же «режиссуры» приводила к появлению «усредненного» образа героя по имени Али. Возможно, он ассоциативно соотносился с последним из «праведных халифов» — двоюродным братом и зятем пророка Мухаммеда Али ибн Аби Талибом, который для суннитов служит примером набожности, благочестия, благородства и образ которого в народном исламе перекликается с эпическими героями-богатырями [Ислам 1983: 32–34]. Такой образ и внимание песен к коллективному героизму согласуется с получившей особое развитие в Дагестане традицией мужских союзов с их идеологией корпоративного братства. В любом случае песни давали весьма определенный психологический настрой воинству как таковому и каждому из его членов.

О храбрость, дарующая победу напавшему мужу!
 О влечение к битве, дополняющееся пылом радости!
 Народ джихада стрелял из пушек и нападал так, что любовь
 К нанесению поражений заставляла забывать все несчастья.
 От уклонявшегося в сторону они прежде его отклонялись.
 Они дополняли стрельбу отталкиванием различных бедствий.
 Наши герои били справедливыми мечами
 Тела обреченных на гибель, владетелей заблуждений.
 Наши храбрецы сражались за правду, только ее они сильно желали,
 Они не стремились к иному при встречах с врагом.
 Они очистили сердце от злобы и зависти.
 Это (верное) средство от смешения (доблестей) с ложной славой.
 [аль-Карахи 1990: 32]

Песни «об ушедших в поход» — это и песни о вождях боевых отрядов. Фрагменты некоторых из них и характеристики вождей в фольклорных текстах приведены выше. К этому следует добавить, что участие в военной операции, тем более руководство ею, не гарантировало, но предоставляло возможность обретения авторитета и славы. При известных условиях общественно-экономического устройства горских обществ, социально-идеологических приоритетах, присущих атмосфере традиционного общества, воинская слава актуализировала и реализовала механизм социального престижа. Действенность последнего возрастала по мере профессионализации самой этой должности, что подводило к сложению комплекса власти авторитета.

Иллюстрациями к обозначению данного процесса могут служить сванские и хевсурские материалы. В одной из сванских легенд повествуется о некоем Кахане, который спас Латальскую общину от чудовищного змея, а за это потребовал для своего родного селения права преимущественного пользования некоторыми общинными угодьями, а также общественным минеральным источником. В благодарность односельчане установили в честь Кахана специальную миску, из которой должны были все пить в дни праздника за здоровье героя. В настоящем случае не приходится говорить об обретении Каханом каких-либо личных

преимуществ. Зато таковые обрел другой герой — хевсур Хирчла Бабураули. Прославившись победами над иноземными захватчиками, Хирчла сделался предметом воспевания. Про него слагались предания, восхвалявшие деяния героя на пользу общины. В отличие от Кахана, в честь которого была установлена общественная миска, Хирчле благодарная община предназначила индивидуальный сосуд (*чхути*) со специально приготовленным для него пивом. В последующем раздавать напиток из этого сосуда могли исключительно прямые потомки героя, что указывает на превращение личной прерогативы в потомственную [Харадзе, Робакидзе 1968: 144–145]. Для обозначения героев ранга подобного и немногим ниже Хирчлы Бабураули у хевсур употреблялся термин *каи кма*, по существу отражавший конституированность института героя-витязя. Подобные термины и институты были известны и в других горных районах Кавказа.

Фольклору народов Северного Кавказа (а ведь он выражает элементы диактики) также присуще возведение в ранг героя единолично действующего храбреца. В нартском эпосе осетин, адыгов, абхазов выдающемуся герою сопутствует эпитет «одинокий»: «неистовый наездник одинокий, одинокую собаку с собой имеющий», «всадников-спутников с собой не берущий и одиноко разъезжающий» [Инал-Ипа 1977: 24; Нарты 1974: 199, 211, 230, 242, 248, 256, 268; 1989: 89, 102], и этот эпитет по-своему фиксирует конфликт героя с «братьями-нартами»¹⁶. В чеченском фольклоре одинокость героя вызвана его социальным положением — он сын вдовы, не имеющий *тхамеды* (предводителя рода), который руководил бы его действиями, и товарища, который стоял бы рядом [Вагапов 1968: 78–80], и подобная интерпретация ущербности была обусловлена реалиями конкретной общественной среды, где *тейповые* связи явно пересиливали общинные и корпоративные.

Незаконнорожденным (согласно большому количеству записей) [Кабардинский фольклор 2000: 599–603] являлся и кабардинский герой Андемыркан.

Из кабардинской *гыбзы* (плачевной речи) об Андемыркane, которой погиб из-за предательства близких ему людей:

Слышавший голос Андемыркана слышал гром.
Грозной речи не любят пши (князя. — Ю.К.).
Тлепш (божественный покровитель, кузнец. — Ю.К.)
рукою меча его держал,
Ауш-Гер (букв. Иисус греческий. — Ю.К.) рукою стали касался.
Страха-боязни не знает Андемыркан.
Меч его, — говорят, — остро отточен.
Точно птица он, когда на коне.
Как густой туман, когда на земле.
Сила его больше силы быка...

[Кабардинский фольклор 2000: 323]

¹⁶ Дагестанскому фольклору не известен образ одинокого героя. Даже будучи выдающимся, местный герой действует вместе с товарищами, даже желая подчеркнуть свое «я» (а это он стремится делать едва ли не постоянно), он остается рядом с ними. Только на верную гибель, как герой преданий Хочбар, он может пойти в одиночку, однако не только и не столько во славу самого себя, но в первую очередь во славу и в подтверждение силы собственного общества (в конкретном случае Гидатлинского). Отсутствие здесь мотива «одинокого героя» естественно ввиду силы и прочности общинных связей, а равно и связей корпоративных среди членов мужских братств-союзов, которые в Дагестане, как нигде на Кавказе, обрели широкое и глубокое — в качестве общинного института — развитие. «Одиноким» здесь не было места — даже героям, даже в фольклоре.

В идеале джигиту, молодцу (чеч., инг. *кІант*) присущи не только безмерная отвага, но в равной степени и благородство. Обретаемая в сражении, походе добыча — *хІонс* должна быть получена в честном бою (в эпике часто делается акцент на противостоянии социальных врагов) с соблюдением ряда этических установок, а использована в помощь обездоленным, ради гостя, нуждающегося в хонсе. Согласно героическим песням вайнахов, в походе за хонсом как действе самом по себе благородном могли принимать участие только достойные молодцы (*дика кІентий*), «гордость» (*яхъ*) имеющие. Понятию «хонс» присущи определения *къай*, *цІена* («белый», «чистый») [Ахмадов 1984: 58–63]. В фольклоре такие качества приписываются, как правило, герою-одиночке, а не облаченному властью предводителю (*бъччи*) больших отрядов, действующему уже совсем по иным правилам [Вагапов 1968: 80].

В свою очередь Андемыркан, согласно ряду записей, как и подлинные герои фольклора других народов региона (см., напр.: [Илли 1979: 121–130]), борется с несправедливостью и богатством лиц благородного происхождения и богатеев и отобранное у них раздает односельчанам, людям нуждающимся [Кабардинский фольклор 2000: 324].

В герое все должно быть совершенным, и сам он должен совершать практически любые действия красиво. Об Андемыркани говорили, что плечи и бедра у него широкие, «стан же такой тонкий, что когда он спит, кошка свободно может проползти под его боком» [Кабардинский фольклор 2000: 605].

«Носить черкеску от горцев требовалось не только ради формы, но и ввиду ее красоты, что каждый черкес (читай — кавказец, горец. — Ю. К.) и стремится показать на людях. Точно так же от каждого черкеса требовалось умение не только носить оружие, но и владеть им, и владеть артистически, грациозно: красиво вынуть саблю, выстрелить, ловко сесть на коня и т.д.» [Шарданов 1991: 84].



Рис. 5. Каз-Булат, осетинский дворянин.
Худ. Г.Г. Гагарин

Атрибуты воина

Подобно тому как принципиально различалось поведение мужчин и женщин, те или иные характерные его особенности, так и деталями внешнего облика демонстрировалась принадлежность к своему полу, что, в частности, фиксировалось через цвет. «Женское платье, — писал о сванах автор середины XIX в., — мало чем разнится от мужского, за исключением белого цвету, присвоенного женскому полу; мужчины же никогда не употребляют красного цвету на шапки и белого на платье» [Майсуров 1853: № 85] (аналогичные сведения о черкесах см.: [Адыги 1974: 364]). Равно и осетин наблюдал, «чтобы на нем не было красной одежды, как у женщин» [Лиахвели 1885: № 202].

В мужской одежде, особенно в одежде горца, специфическую роль играли шапка и оружие, которым в традиционной бытовой культуре придавалось предельно большое значение, поэтому на вопросе об их семантике остановлюсь подробнее.

Шапка (папах) являлась важнейшим элементом костюма мужчины. С ней связывали представления о его достоинстве. «Как бы беден ни был горец, но шапку всегда старался иметь отличную» [Кокиев 1989: 55]. «Можно носить лохмотья или только клочки одежды, но нельзя показаться другим без головного убора или без кинжала» [Серпутовский 1916: 285]. Народная мудрость гласила: «Шапку носят не для тепла, а для чести», «Если тебе не с кем посоветоваться — посоветуйся с шапкой». Головной убор мужчина не снимал и в помещении (за исключением башлыка). Сбить у кого-либо шапку, так же как у женщины обрезать рукава платья, считалось великим оскорблением [Студенцкая 1989: 113, 223]. «Недостойный не должен носить папахи, пусть носит женский платок». Достоинство мужчины предполагало отвагу, геройство, соблюдение этикетных норм, верность дружбе и данному слову.

В еще большей степени знаковый оттенок физиологической мужественности несло в себе оружие. Оно составляло неотъемлемый атрибут костюма горца. С середины XIX в. кинжал вошел в моду и в Закавказье, где его носили, обычно с черкеской, представители богатых слоев городского и сельского населения. Так, например, описывали облик дагестанца:

Талия перетянута кожаным поясом с металлическими украшениями, а у людей богатых и зажиточных с серебряным прибором. **Спереди на поясе висит кинжал**, у богатого оправленный в серебро, а у бедного без всякой оправы. **Кинжал не снимается никогда**, даже дома, сняв черкеску, горец опоясывает себя поясом с кинжалом поверх бешмета. Собираясь в путь, горец затыкает сзади за пояс пистолет и набрасывает на плечо винтовку <...> Шашка не составляет необходимости в вооружении и употребляется при отправлении в поход, для действия против неприятеля <...> Каждый оборванный горец, сложив руки накрест, или взявшись за рукоять кинжала, или опершись на ружье, стоял так гордо, будто был владетелем вселенной. Движения горца ловки и быстры, походка решительная и твердая, во всем видны гордость и сознание собственного достоинства [Дубровин 1871: 544, 547].

К этому характерному описанию добавлю реплики других авторов XIX в. относительно наиболее типичных черт ношения мужчинами оружия. Об ады-

гах: «Черкес никогда не выйдет из своего дома невооруженным, по меньшей мере он носит обычно саблю или кинжал у пояса...»; «...Спереди на поясе висит длинный кинжал, а на боку — сабля»; «Черкес ест, пьет, говорит, забавляется всегда с кинжалом на поясе и спит, имея его под своим изголовьем...» [Адыги 1974: 266, 335; Хан-Гирей 1992: 228]. Об осетинах: «Одеваются по примеру черкесов и никогда не появляются без обычного для их страны оружия — кинжала за поясом»; «Дома осетины, как и все кавказцы, всегда носят кинжал» [Осетины 1968: 158, 204]. О горцах в целом: «Азиатцы носят кинжал не на боку, а впереди» [Бестужев-Марлинский 1958: 451]. По наблюдениям Е.Н. Студенцкой, на всем Северном Кавказе «без кинжала, ножа мог ходить только мальчик или глубокий старик» [Студенцкая 1989: 38].



Рис. 6. Осетины. МАЭ. Колл. № 136-14. Снимок второй половины XIX в.

Феномен холодного оружия на Кавказе многогранен¹⁷. Одним из его аспектов совокупно с местными особенностями развития общества и культуры были ярко выделяющиеся культы оружия и воина, свидетельства чему предлагают материалы археологии, фольклора, этнографии. В эпических текстах и сказках герой и его оружие сливаются в одно целое, представляя органичное двуединство. Они и рождаются вместе: «Мой маленький булатный кинжал, который вышел вместе со мною из утробы моей матери в день моего рождения и который постоянно у меня хранится в изголовье моем» [Памятники 1925: 14; Нарты 1989: 127].

Холодное оружие сопровождает мужчину и на тот свет. Оно не только включается в погребальный инвентарь, но над оружием умершего производится его оплакивание: «Плакальщица берет кинжал покойного и, опираясь на него, начинает плакать, громко причитая» [Макалатия 1940: 165].

Сила героя обычно непосредственно связана с обладанием и способностью владения чудесным всепобеждающим оружием, мечом. В свою очередь, в мифологическом ракурсе воинское мастерство и доблесть героя производны от культа мужского плодородного начала, а культ воинов, культ вождей сопричастен фаллическому культу. Лишь со временем социально-политические аспекты первого возобладали настолько, что вытеснили сексуальный аспект мужской силы на нижний уровень своих структур. По мнению А.Р. Чочиева, к культу мужской плодородной силы восходят лексемы северокавказской эпик *нар/нарт/нарты*, подразумевающие «самцовость» [Чочиев 1985: 214–219].

Кавказский вариант упомянутых культов в целом неоригинален. Вероятно, он испытал воздействие иных культур. В частности, влияние можно усмотреть со стороны скифов и сарматов, с которыми древние обитатели края активно контактировали, более того, последний из указанных народов, очевидно, сыграл некоторую роль в этнической истории современного населения Центрального Кавказа. Поэтому здесь правомерно сослаться и на фаллическую символику скифского *акинака* — короткого меча. Она отчетливо прочитывается в памятниках монументальной скульптуры, где изображения акинака и фаллоса не только соседствуют, но и явно объединены единым знаковым содержанием и фактически синонимичны (см.: [Алексеев 1980; Петренко 1986; Шульц 1967] и др.).

Схожая картина наблюдается в кавказских традициях. Из материалов археологии сошлюсь на бронзовую культовую пластику, где фалличность фигурок совмещается с их общим воинственным видом и соответствующими ему атрибутами (подборки материалов см.: [Zakharov 1932; Марковин 1986]). Памятники фольклора также фиксируют соотнесенность мужского полового органа с кинжалом, ножом и т.п. Иногда она звучит открыто (мужчина — нож, женщина — точильный камень) [Памятники 1928: 46], но чаще представлена опосредованно.

Боевой нож, меч, кинжал наряду с папахой являлись у горцев Кавказа главными внешними признаками (символами) физической и социальной зрелости мужчины, тогда как «пика <...> составляет единственное оружие стариков, так же как стрелы есть достояние детей» [Эристов 1855: 119]. Наличие в одежде мужчины холодного оружия было демонстрацией его мужской силы, противо-

¹⁷ См., в частности: [Шереметьев 2003].

поставленной незрелости юношей и дряхлости стариков¹⁸. О наделении кинжала фаллической знаковостью говорит и способ его ношения. В цитированных материалах отмечается, что его всегда носили на поясе спереди (саблю же на боку) и «никогда» не снимали¹⁹.

Опосредованно фаллическая и — шире — сексуальная символика переносилась на другие виды оружия. Стрела и пика уже упоминались, и каждой из них был присущ особый оттенок. Очевидно, и ружье, винтовка, оставаясь в том же семантическом ряду, подразумевали собственный нюанс отмеченной знаковости. В фольклорных текстах сванов фразеологизм «взвести курок у ружья» означает интимные супружеские отношения. Равно вещей сон об измене жены выглядит как разборка ружья героя неизвестным лицом [Грен 1890: 99, 105–106].

В свете изложенного предельно открытой становится семантика норм ада-та, согласно которым большим стыдом для мужчины считалось ударить чем-либо женщину, «в особенности каким-нибудь оружием» [Грабовский 1876: 75], или просто направить оружие в ее сторону.

* * *

Никогда, — писал очевидец жизни местного населения в регионе в период Кавказской войны Иоганн Бларамберг, — черкес не выходит без оружия или как минимум без шашки, кинжала на поясе и без накидки из мягкого фетра на плечах, эта накидка называется по-черкесски «джако», по-татарски — «ямаче», а по-русски — «бурка». Чтобы дополнить описание их вооружения, надо, кроме того, упомянуть ружье и пистолет, кольчугу, маленький шлем (кипха) или большой шлем (таш), латные рукавицы и налокотники. Когда черкес при полном параде на лошади выезжает, например, делать визиты, он берет свой лук и колчан со стрелами; со щитом черкесы не знакомы. Стрелы у князей украшены белыми перьями, выдернутыми из хвостового оперения орла; дворяне и простолюдины не имеют права украшать свои стрелы подобным образом под угрозой строгого наказания. Можно было бы подумать, увидев воина, столь перегруженного оружием, что его движения должны быть стесненными и неуклюжими, однако черкес на коне со всем этим оружием являет собой пример подвижности, ловкости и прекрасных качеств всадника.

Во время войны черкесы надевают под кольчугу нечто вроде жилета из ваты, эластичность которого заставляет пули еще лучше отскакивать от корпуса. Они приобретают лучшие кольчуги в ауле Кубачи, в Дагестане; некоторые, правда, утверждают, что кольчуги очень хорошего качества делают также и в Абхазии, на побережье Черного моря. Однако черноморские казаки приспособились приподнимать кончиком копья край кольчуги и протыкать черкесов пикой на полном скаку. Оружие у черкесов обычно превосходное, но стоит оно очень дорого; полное обмундирование, например, князя стоит не менее двух тысяч рублей серебром.

¹⁸ Ср.: «Урызмаг под старость стал посмешищем нартов», он с великим трудом мог вынуть из ножен свой меч и «молодежь стала плевать на него и отирать об него грязь своих стрел» [Нарты 1989: 83].

¹⁹ О подобной символике оружия косвенно свидетельствуют и данные обрядовой практики. У сванов перед Великим постом устраивалось игрище, главный персонаж которого облачался в лохмотья и на должном месте подвязывал себе деревянный фаллос. Молодежь строила из снега башню, на ее вершине устанавливала деревце, ветви коего украшала двумя деревянными кинжалами и деревянным фаллосом [Шиллинг 1931: 89].

Одним из главных занятий черкесов является чистка и приведение в боевой порядок оружия, поэтому оружие у них всегда чистое и сверкающее. С раннего утра черкес опоясывается шашкой и кинжалом и проверяет, не пострадало ли от ночной сырости остальное его оружие. Во время походов подушкой им служат маленькое седло, а находящийся под седлом кусок войлока они используют в качестве постели и накрываются буркой <...>

Остальную часть вооружения черкесы получают из Турции (по крайней мере получали до 1830 года) и из Грузии; вместе с тем у них имеется еще много старинных сабель и пистолетов венецианской и генуэзской работы, которые у них в большой цене. Поскольку у них мало кремней для ружей, большую часть их поставляют им русские. Как и большинство других кавказских народов, черкесы сами производят порох «гин» <...>

Главная ценность у черкесов состоит в их оружии; хотя их особенно интересует само качество оружия, они все же неравнодушны и к богатому украшению оружия. Их сабли (шашки), кинжалы, пистолеты, ружья, сбруя и т.д. покрыты украшениями из серебра и золота превосходной работы. Седла и ножны шашки украшены галунами. Они никогда не продают свое лучшее оружие, и оно обычно переходит по наследству от отца к сыну. Когда им достаются европейские сабли, они их снова закаливают и затачивают таким образом, что ширина клинка сокращается на одну треть и он теряет всякую гибкость» [Бларамберг 2010: 134–135].

В описаниях многих авторов XIX в. образ воина-черкеса был своего рода образцом, так что при характеристике представителей других народов региона он служил своего рода отправной точкой.

В описании осетин И. Бларамберга читаем:

Оружие осетин похоже на оружие черкесов: ружье (top), сабля (akhzar), пистолет (dambatza) и большой обоюдоострый кинжал (kama). Они носят также две палки, связанные вместе ремнем, чтобы ставить на них ружье, и большую пороховницу из дерева, покрытую кожей, в которую входит несколько фунтов пороха. Когда они идут на войну или на разбой, то прикрепляют к ремню на поясе пороховницу, нож, кинжал, огниво, маленький кожаный мешочек с пулями и другой мешочек, заполненный кремнями для ружья и другой мелочью, коробочку с жиром или смазкой, чтобы чистить оружие, маленький рог, наполненный мелким порохом, который они вешают на веревке на шею и тщательно сохраняют в кармане, который находится на груди, под патронташем. Их ружья постоянно покрыты (завернуты) шкурой барсука. Шомпол для ружья из твердого дерева с железным наконечником; они накручивают на него тряпку, которой чистят ружье после каждого выстрела [Бларамберг 2010: 224].

Этот же автор о чеченцах:

Одежда и вооружение этого народа похожи на черкесские, исключая шапку, которая имеет тулью гораздо ниже, чем у черкесских шапок, а шерсть на борте (отвороте) гораздо более длинная. Можно отличить чеченца от черкеса с первого взгляда как по чертам лица, так и по покрою одежды [Бларамберг 2010: 340].

Технические новшества, привносимые извне в жизнь горцев, изменяли и экипировку воина. Но воина, участвующего в боевой операции, а не на своего рода смотре. Лук и стрелы начиная с XVII в. на Кавказе постепенно заменяло огнестрельное оружие, хотя и в начале XIX в. они еще порой использовались по прямому назначению²⁰. Одновременно они оставались в атрибутике «торжественного» облика воина²¹.

То же можно сказать об использовании в указанное время боевых молотов, булав, палиц и т.п. По мнению Г.Н. Прозрителева, сохранению данных видов вооружения помимо их боевых достоинств способствовала вера в заговоры и заклинания, обеспечивавшие смертоносность оных для врага и неуязвимость их обладателей для противника. Примечательно, что в первой половине XIX в. подобные виды ударного оружия (по справедливому замечанию Прозрителева, восходящие к оружию бронзового века) «употреблялись как знаки достоинства, не имея уже практического значения» (и в этом качестве их, по моему мнению, правомерно соотнести с упоминавшейся ранее умозрительной «рогатостью» обладателей власти). В период Кавказской войны в коллекционные собрания музеев Российской империи (в частности, петербургского Эрмитажа) попали принадлежавшие именитым кавказцам палица и бердыш Шамиля, боевой топор найба Анцухского [Прозрителев 1992: 10].

Защитное вооружение

В экипировке воина-горца и в XIX в. сохранялась кольчуга. Тогда как с распространением огнестрельного оружия палицы, боевые топоры, лук со стрелами утрачивали свое прямое назначение, кольчуги, панцири, стальные рубахи, изготовленные умелыми мастерами, достаточно успешно предохраняли тело от пули кремневого ружья²². Так продолжалось до изобретения игольчатого оружия [Прозрителев 1992: 10].

Правда, исследователи отмечают, что за век до этого в связи с распространением огнестрельного оружия, обострившим проблему защитных доспехов, а также довольно быстрым ростом производства железа изготовление кольчуг, шлемов, зеркал металлической пластины, предохранявшей грудь воина, на локотников, наручей стало прибыльным делом, и за него помимо мастеров-профессионалов с охотой брались ремесленники, что снижало качество продукции [Яхтанигов 1984: 14]. Однако оружие и доспехи, вышедшие из рук настоящих мастеров, «носили особенную печать изящного вкуса, прочности, красоты, соединенной с удобностью для употребления» [Хан-Гирей 1992: 250]. По свидетельству Хан-Гирея, «драгоценнейшие панцири в Черкесии суть: *шакшар* и *дылан кубе*²³. Первый находится у князя Тчемиргойского и почитается принадлежавшим Халифу Алию, зятю Магомета <...> Второй полагают принадлежавшим самому Магомету; он почитается драгоценнейшим из всех.

²⁰ В состав вооружения в это время входили также арбалеты и самострелы, стрельба из которых производилась глиняными и каменными пулями [Прозрителев 1992: 11].

²¹ По свидетельству Хан-Гирея, черкесы с большим искусством изготавливали стрелы, однако луков делать не умели и привозили их из Турции [Хан-Гирей 1992: 227].

²² У черкесов в «древности» изготавливались также кольчужные шаровары и латы [Хан-Гирей 1992: 229].

²³ Дылан кубе переводилось как «змеиная кольчуга». Согласно преданию, пророк Магомед, последовав за змеей, нашел эту кольчугу, которая якобы сама двигалась.

Суеверных рассказов о сверхъестественности этих панцирей и других оружий в Черкесии очень много» [Хан-Гирей 1992: 231].

Черкес оружием обвешан;
Он им гордится, им утешен:
На нем броня, пищаль, колчан,
Кубанский лук, кинжал, аркан
И шашка, вечная подруга
Его трудов, его досуга.
Ничто его не тяготит,
Ничто не брякнет: пеший, конный —
Все тот же он; все тот же вид
Непобедимый, непреклонный.

Так описал в «Кавказском пленнике» образ воина-горца (сделав это весьма точно) великий Александр Пушкин.

* * *

По технике изготовления колец кольчуги подразделяются на клепанные одной или двумя заклепками и сеченые, в которых косо сеченые концы колец смыкались за счет упругости. Отличие панциря от кольчуги состояло в способе крепления колец. В кольчугах кольцо склепывалось гвоздем, проходившем через два отверстия, тогда как в панцире концы крепились с помощью шипа, укрепленного в одном из концов проволоки. Ударом молотка или отжимным шипцом шип вгонялся в другой расплюснутый конец. Изготовление панциря было более простым по сравнению с изготовлением кольчуги, однако такой метод изготовления доспеха шел в ущерб его качеству. Как правило, кольца кольчуг были круглой формы, тогда как кольца панцирей овальной; проволока, шедшая на их изготовление, у первых круглая в поперечном сечении, у вторых — уплетенная [Чахкиев 2012: 277]. Количество колец в кольчуге доходило до 25 тысяч, на ее изготовление (равно как и панциря) тратилось до 6 тыс. часов рабочего времени мастера [Яхтанигов 1984: 16]. В панцире число колец доходило до 60 тысяч, однако они были легче кольчуг. Вообще при изготовлении подобных доспехов кольца, предназначавшиеся для разных их частей, могли иметь разную толщину. Наиболее массивные распределялись на груди, спине, плечах, менее массивные — на подоле, рукавах и воротнике; этим преследовалась цель придать доспеху особую прочность в уязвимых местах, одновременно уменьшив общий вес [Чахкиев 2012: 277].

Впрочем, техника изготовления кольчуг до конца не выяснена. Согласно народным преданиям черкесов (адыгов), в изготовлении кольчуг участвовали и девушки. По оценке Х.Х. Яхтанигова, в этом может быть доля истины. Здесь он ссылается на общеизвестную чувствительность женских пальцев и длительное по времени сохранение участия женщин (девушек) в производстве, имевшем дело с тонкой работой. Секрет изготовления горской кольчуги — прочной и легкой (согласно преданиям, лучшие образцы таковой мужчина мог разместить на ладони), был утерян, как полагает тот же исследователь, еще в начале XVIII в. [Яхтанигов 1984: 7, 13–14], хотя сами кольчуги использовались (и соответственно изготавливались) еще длительное время.

По свидетельству посетившего в начале XIX в. Кавказ Генриха-Юлиуса Клапрота, в Кабарде для испытания кольчуг на прочность «их кладут на теленка и стреляют из пистолета. Как правило, пули не пробивают их, лишь теленок после этого слегка пошатывается. Под кольчугой они носят на войне еще одежду на вате, от которой пули отскакивают еще лучше» [Адыги 1974: 266].

Как написал хорошо осведомленный в тонкостях надлежащей экипировки горцев Г.Н. Прозрителев, «для удобства ношения и маскировки воины нередко покрывали (или, вернее, обшивали) изнутри эти доспехи разноцветной (часто очень дорогой) тканью. Для прочного же расположения доспеха на теле воина он обтягивался поясом и ремнями других видов вооружения» [Прозрителев 1992: 17]. Для удобства ношения и создания дополнительных защитных качеств под доспех чеченский воин надевал простеганную на вате или шерсти одежду. Мог он надевать и два доспеха один на другой — кольчугу и панцирь [Чахкиев 2012: 277].

Цена кольчуги колебалась в зависимости от ее качества. За нее давали от 10 до 200 быков. Естественно, что приобрести такой доспех были в состоянии только знатные и состоятельные воины [Чахкиев 2012: 277]. Здесь правомерно заметить, что по крайней мере у адыгов кольчугу и другие элементы экипировки воина передавали из поколения в поколение, воин мог носить кольчугу прадеда, пользоваться его же оружием.



Рис. 7. Черкесский князь. Худ. Х. Гейслер. Конец XVIII в. [Pallas 1799: Tabl. 20]

В работе Х.Х. Яхтанигова представлены количественные показатели пяти панцирей, которые в свое время были преподнесены выходцами из Кабарды в дар царскому двору, а ныне хранятся в Оружейной палате Московского Кремля. Их длина колеблется от 66 см до 93 см, но два из них имеют длину 71 см и один 75 см. Ширина с рукавом: двух — по 93 см, а также 53 см, 106 см, 111 см. Вес трех панцирей составляет 3 кг 690 г каждый, один весит чуть больше четырех с половиной килограммов, а другой немного не дотягивает по весу до 5 кг [Яхтанигов 1984: 17].

В собрании МАЭ имеется кольчуга, изготовленная адыгскими мастерами (колл. № 1595-1). По неуточненным данным, вместе с другими предметами, относящимися к коллекции, она поступила в 1910 г. из Эрмитажа либо из Азиатского музея. Кольчуга имеет стоячий (шалевидный) воротник, рукава по локоть, на груди разрез длиной 40 см (в верхней части одного имеется крючок), на подоле спереди и сзади посередине разрезы по 12 см. Длина 70 см, ширина 55 см, вес 5,7 кг. «Значительный» вес описываемой кольчуги объясняется тем, что ее кольца сделаны из относительно толстой проволоки. Последняя расплющена, и в «горизонтальной проекции» ее толщина достигает почти 2 мм, диаметр колец 7–8 мм. Кольца скрепляются между собой, каждое кольцо замыкается с помощью шипа, т.е., согласно упомянутой классификации, данный предмет являет собой панцирь, а не собственно кольчугу. Значительный вес кольчуги (панциря), возможно, объясняется тем, что она (он) являлся подарочным вариантом изделия либо был специально изготовлен для музея.

В этой же коллекции представлена пара металлических налокотников (наручей) (колл. № 1595-2а/1–2). Они имеют удлинненную форму (длина 32 см, ширина 7,5 см) с овальным закруглением, приходящимся на область локтя, с закраинами и манжетами. Поверхность налокотников декорирована, декор орнаментальный растительный. На одном из налокотников выгравирована арабская надпись: «Хозяин и владелец (этого) Арслан-Гирей сын Сахиб Гирей. 1191 (1777–1778). Изготовил Тажук, о Дарующий (Блага) и Питающий (Раззакъ) (оба — эпитеты Аллаха)».

Он в кольчуге драгоценной,
В налокотниках стальных,
Из Корана стих священный
Писан золотом на них...

М.Ю. Лермонтов. «Дары Терека».

Наш экземпляр налокотников представляет собой менее помпезный, но не лишенный изящества пример декоративного оформления подобной принадлежности воина.

В собрании МАЭ имеются еще одни налокотники — из Дагестана (колл. № 4138-7), лишенные декоративного оформления, что, впрочем, не делает их менее выразительными в плане создания образа воина. Сияющий (недавно отреставрированный) металл надлежащим порядком умозрительно дополняет образ воина, джигита, мюрида Кавказской войны.

Возвращаясь к коллекции № 1595, надлежит отметить боевые рукавицы из красного сафьяна. Нижняя часть рукавиц, закрывающая кисть руки, покрыта

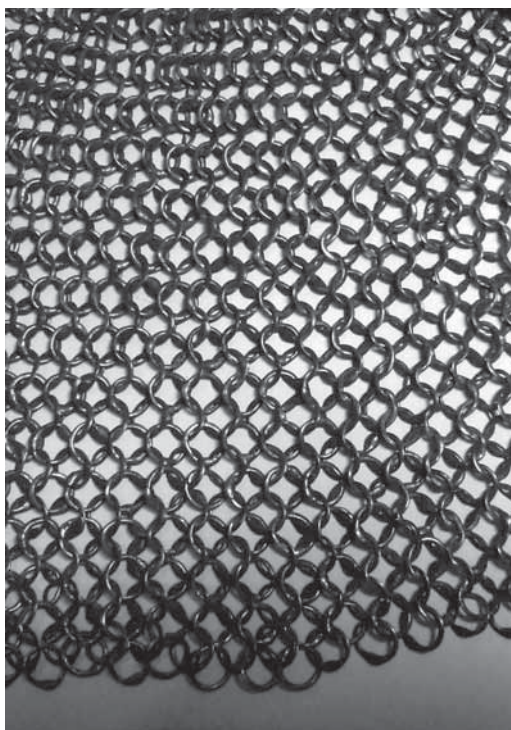


Рис. 8. Кольчуга. МАЭ. Колл. № 1595-1
(а — общий вид, б — фрагмент, в — разомкнутое кольцо)

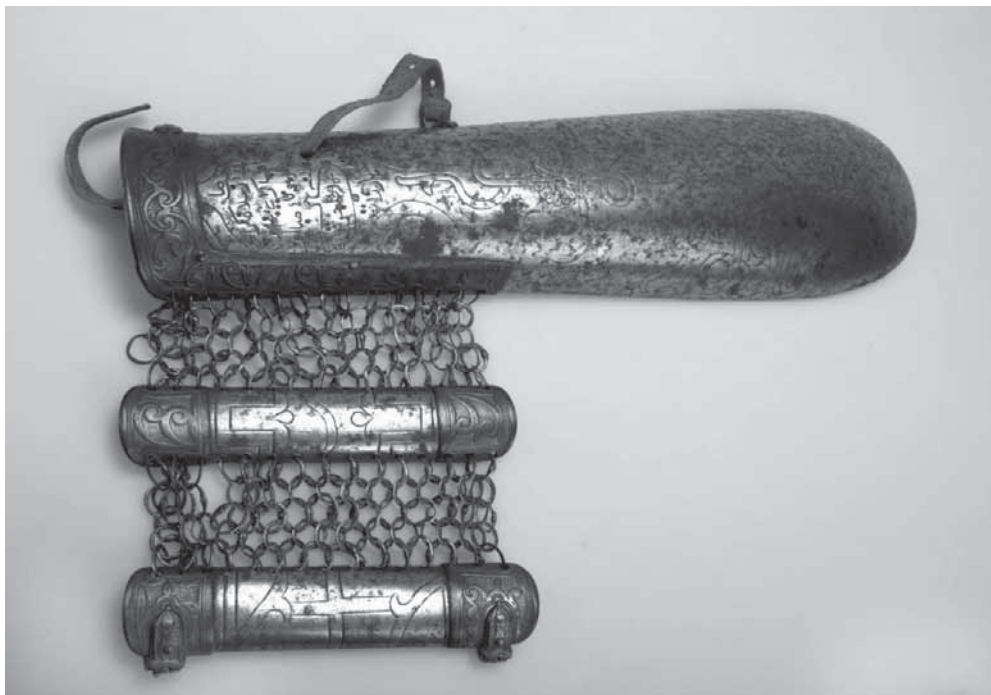


Рис. 9 а, б. Налокотник (наруч) с орнаментом. МАЭ. Колл. № 1595-2а/1–2

кольчужной сеткой²⁴. Рукавицы отделаны галуном. Их длина 34 см, ширина в сложенном виде 13 см.

²⁴ Опять же согласно преданиям или исторической памяти народа, кольца перчаток были настолько миниатюрны, что через них едва пролезало пшеничное зерно [Яхтанигов 1984: 5]. В нашем случае кольца перчатки и заготовки к ней такие же, как и на кольчуге.

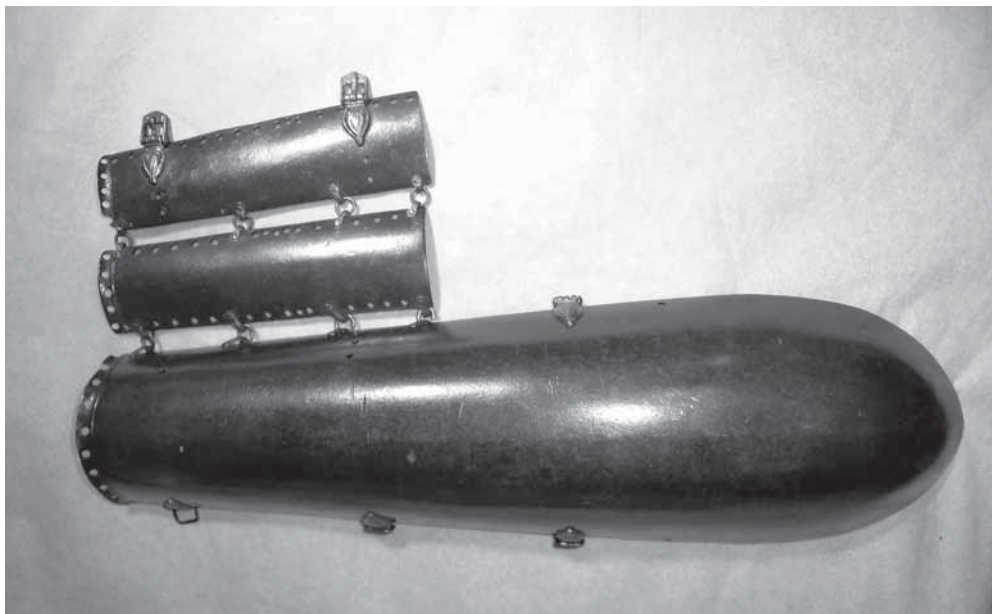


Рис. 10. Налокотник (наруч) из Дагестана. МАЭ. Колл. № 4138-7

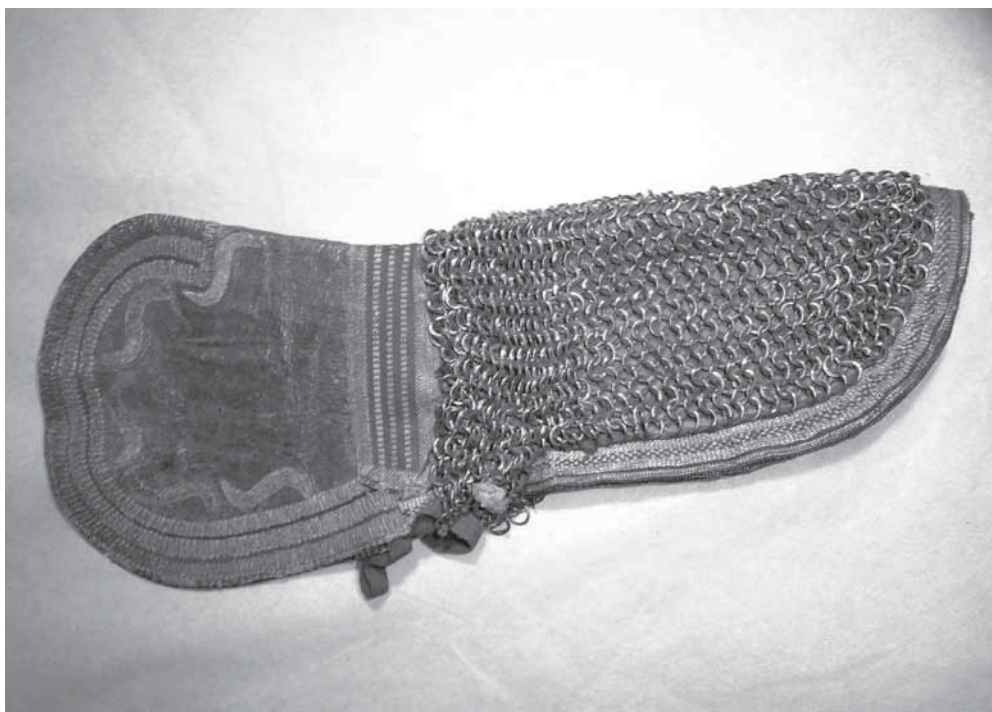


Рис. 11. Боевая рукавица. МАЭ. Колл. № 1595-2в/1

Из имеющихся в коллекционном собрании МАЭ атрибутов экипировки адыгского воина следует указать также предметы из коллекции № 4152. Это заготовка для боевой рукавицы из розового бархата и кольчужной сетки (колл. № 4152-28) и шлем — металлическая мисюрка с кольчужной сеткой



Рис. 12. Адыгский шлем. МАЭ. Колл. № 2910-1

(бармицей) и с металлической петлей сверху в центре (колл. № 4152-27)²⁵. Коллекция 4152 поступила в МАЭ из Кавказского музея, до 1917 г. размещавшегося в Тифлисе, время передачи предметов, отнесенных к данной коллекции, в документах МАЭ не зафиксировано. Коллекция сборная, в ней представлены предметы, характеризующие элементы культуры разных народов Кавказа. В том числе имеется и кольчужный панцирь *колдень* (колл. № 4152-33), атрибутированный как бытовавший у аварцев. Размеры: длина 79 см, ширина в растянутом виде 73 см, длина рукава 27 см, ширина рукава 18 см. Толщина колец 8 мм, толщина проволоки колец менее 1 мм. Время сбора коллекционных предметов с долей условности отнесено к самому началу XX в.

²⁵ Примечательно, что в шлемах-мисюрках наличествовала деталь, характерная и для шлемов конической формы, а именно — кольцо в верхней части. О его функциональном предназначении можно только догадываться.



Рис. 13. Налокотники. МАЭ. Колл. № 475-1в

В сборной коллекции № 475, значащейся за «кавказцами», также имеются кольчуга (№ 475-1а) и налокотники (№ 475-1в), помимо них в коллекции представлены музыкальные инструменты. Это тоже панцирь, т.е. его кольца крепятся с помощью шипа, длина 103 см, воротника нет, верхний разрез 35 см, рукав по локоть, разрезы по подолу спереди и сзади по 10 см, вес 4,8 кг. Меньший по сравнению с вышеописанной кольчугой вес предмета правомерно объяснить тем, что проволока, использовавшаяся для изготовления колец, значительно тоньше (диаметр каждого кольца меньше 1 см, тогда как у вышеописанного образца диаметр кольца почти равняется 1 см). Согласно описи и опубликованному каталогу кавказских коллекций МАЭ, собирателем коллекции был Константин Николаевич Посьет (1819–1899), указан год сбора — 1899, год поступления в собрание МАЭ — 1911 [Равдоникас, Смирнова 1978: 210, 217]²⁶. Известно, что в 1840-х годах К.Н. Посьет служил на Черном море и участвовал в боевых операциях Кавказской войны, стал разработчиком методик стрельбы с боевых кораблей и был награжден медалью «За покорение Кавказа». Дальнейшая его деятельность в качестве офицера военно-морских сил проходила на Севере и Дальнем Востоке. Поэтому есть все основания полагать, что «кавказские» предметы в очевидно имевшейся у него коллекции относятся

²⁶ К.Н. Посьет был выдающимся флотоводцем, адмиралом, в 1874–1888 гг. министром путей сообщения Российской империи (и в эти годы железнодорожное строительство в стране переживало своего рода бум), еще позднее — членом Государственного Совета.

к коренному населению Северо-Западного или Западного Кавказа. Относительно кольчуги и налокотников²⁷ (как и еще двух «кавказских» предметов указанной коллекции) можно высказать предположение, что они относятся к адыго-абхазской среде, а время сбора коллекции правомерно датировать 1840–1850-ми годами. Указанный же в документах год сбора коллекции соответствует дате смерти владельца. Коллекция через десять с лишним лет оказалась в собрании МАЭ (вероятно, у К.Н. Посьета имелись и другие заслуживающие внимания музейщиков предметы, о судьбе которых мне ничего не известно). Налокотники из этой коллекции не имеют гравировки орнаментом и надписей, однако к ним прикреплены декоративные накладки из желтого металла (латунь?).

Упомяну, что в собрании МАЭ имеются еще две кольчуги (колл. № 7474-1, 2), которые в результате изучения определены как имеющие отношение к Кавказу. От вышеописанных кольчуг они незначительно отличаются размерами, сохранность их гораздо хуже (обе ржавые), диаметр колец на кольчуге № 1 от 4 до 7 мм, № 2 — 13 мм. Технология плетения кольчужной рубашки № 1 такова: Ф-образные кольца диаметром 7 мм соединены в ряды тонкими, клепаными на шип проволочными кольцами диаметром 4–7 мм. Воротник стеганный, состоящий из ткани, усиленной кольчужными кольцами. У горла на спине прикреплен пелерина в виде опрокинутой короны с шестью лучами (длина лучей от 17 до 27 см). К этой кольчужной рубашке прилагаются четыре дополнительные защитные детали из зеркального доспеха, представляющие собой стальные пластины, сочлененные с помощью кожаных ремешков в пояса, застегивающиеся на замок. Каждый такой пояс (а общее их количество 4) состоит из четырех пластин. Детали оббиты кожей с внутренней стороны [Опись коллекции, поступившей в 2010 г., составлена ст.н.с. С.А. Штырковым]. Вторая из упомянутых кольчуг ничем не примечательна.

В силу того, что кольчуги/панцири имели относительно небольшой вес, воин-горец мог надевать на себя сразу обе (весовые параметры большинства кольчуг из собрания МАЭ вполне позволяют признать реалистичной такую информацию). Однако вес первой из описанных кольчуг (точнее, панциря) — без малого 6 кг — ставит под сомнение возможность ее использования вкупе с другой кольчугой: уж очень была бы велика их суммарная тяжесть, что неизбежно понизило бы дееспособность воина. Пример тяжеловесных лат западноевропейских рыцарей может указывать на несущественность этого вопроса, однако особенности ведения боевых действий горцами придает ему важность. В описываемой этнокультурной традиции воин должен был быть по возможности максимально свободным в движениях.

В известиях об «адыгской старине» упоминаются также кольчужные штаны, вышедшие из употребления несколько столетий назад.

Верхнюю часть головы воина прикрывал шлем-мисюрка. Как отмечается специалистами, на Кавказ этот вид защитного вооружения, скорее всего, проник из Турции²⁸, где он получил распространение в XIV в., и горцами использовался по XIX в., заменив собой употреблявшиеся до этого шлемы. Известные

²⁷ У адыгов налокотники назывались *еуцэдджий*.

²⁸ Название «мисюрка» происходит от распространенного в Средневековье именовании Египта — Мисри (Миср). Мисюрка была распространена не только на Кавказе, но и в Передней, Малой Азии, в Восточной Европе.

кавказские варианты мисюрки²⁹ представляют собой «наплешники» — круглые незначительно выпуклые металлические пластины в форме миски (сферического сегмента). К ним крепились кольчужная сетка-бармица, закрывавшая шею и нередко часть лица либо все лицо, и в этом случае в сетке делались прорезы для глаз. Пример последнему мы видим на фотографии, запечатлевшей сражающихся (в постановочной сцене) хевсур (см. рис. 16). Изнутри мисюрки и шлемы подбивались простеганной на вате или шерсти тканью, либо использовались подшлемники. Мисюрка закреплялась на голове с помощью бечевки, концы которой завязывались под подбородком, края сетки-бармицы в передней части скреплялись цепочкой или крючком [Чахкиев 2012: 278].

В собрании МАЭ есть два таких шлема. Один из них относится к адыгам (колл. № 2910-1; перерегистрация старых поступлений, датированная 1919 г.). Он имеет кольчужную сетку длиной 25 см, диаметр 18 см, высота 17 см. Другой (колл. № 4138-08), согласно сопровождающим документам, из Дагестана. Судя по размерам прикрепленных к ним кольчужных сеток, последние могли использоваться для прикрытия лица. Металлическое кольцо (петля) в верхней части шлема служило для крепления украшавшей доспех кисточки из золотой или шелковой тесьмы. Таковую мы видим на рисунке, изображающем черкесского князя³⁰.

Здесь обращусь к материалам Национального музея Чеченской республики, где образ местного воина на ныне действующей экспозиции дополняет металлическая маска-забрало или личина, обнаруженная в окрестностях чеченского селения Тусхарой Итум-Калинского района, имеющая прорезы для глаз и рта, профилированный нос и накладные фигурные металлические пластинки, изображающие брови и усы.

Маска состоит из двух деталей. Верхняя часть — вогнутая по форме налобная пластина (9×15,5 см), к ней с помощью двух заклепок жестко прикреплена собственно маска. На маске также при помощи заклепок закреплены фигурные пластинки, изображающие брови и усы. Как пишет Ю.А. Кулешов, изучавший раритет, когда тот хранился в Ставропольском краеведческом музее имени Г.Н. Прозрителева и Г.К. Праве, эти накладки, возможно, серебряные (автор ставит это под вопрос) [Кулешов 2008: 95]³¹. К шлему крепится четырехрядное кольчатое плетение, ниже которого вертикально спускаются 22 ряда вплетенных металлических пластин размером 2,5×2 см и толщиной 0,1 см.

²⁹ До этого бытовали шлемы, по наружному контуру походившие на шлемы скифского времени — воронкообразной формы с кольчужной бармицей без козырьков и наносников [Чахкиев 2012: 278; Яхтанигов 1984: 38].

³⁰ Наличие подобной кисточки, на мой взгляд, с долей условности правомерно соотносить с наличием среди атрибутов воина такого специфического элемента, как хохол на голове (наибольшее распространение получил среди адыгов). Хохол (адыг. *акІэ*) являлся символом воина, предметом его гордости и достоинства, обладатель акэ становился объектом для подражания молодежи. С приходом старости, утратой способности к наездничеству по причине болезней мужчины проходил обряд *акІэ утсыж* — «бритье хохолка», знаменовавший его отказ от ведения образа жизни воина [Мафедзев 1986: 132].

³¹ К сожалению, у меня не было возможности внимательно ознакомиться с этим экспонатом, уже демонстрировавшимся в НМЧР. Однако на сделанной мною осенью 2014 г. фотографии отчетливо видны потертости на пластинках, изображающих брови и усы: из-под тонкого слоя белого металла проступает металл с характерной для меди окраской, то же видно на заклепках, с помощью которых эти детали закреплены на маске. На мой взгляд, это позволяет предполагать, что для данных деталей использована луженая или посеребренная медь.



Рис. 14. Боевое облачение чеченского воина в доспехах.
Национальный музей Чеченской республики

В рядах пластинки располагаются вертикально и друг друга не перекрывают. По горизонтали они соединяются при помощи колец, для чего в краях пластинок имеются по пять отверстий [Там же: 94–95]. В литературе упоминания подобных масок в costume воинов на Кавказе отсутствуют.

Ю.А. Кулешов считает, что данная маска является «изображением героя-мужа центральноазиатской традиции» [Кулешов 2008: 96]. Не менее уникаль-

но, по его же оценке, кольчато-пластинчатое полотно, закрывающее голову по бокам и сзади, а также плечи и часть груди. Возникновение такой конструкции датируется рубежом XV—XVI вв., когда она появляется на турецких боевых оголовьях. На северокавказских шлемах его наличие фиксируется XVIII—XIX вв. Кулешов отмечает, что сложное боевое оголовье — переделка позднесредневековых элементов, соединенных в традициях Нового времени. Покрой панциря также информативен. Полная длина рукавов появилась в Персии в XVIII в. и оттуда попала на Северный Кавказ во время завоевательных походов Надир-шаха. Общий вывод автора — итум-калинский панцирь (а это именно панцирь) можно датировать 2-й половиной XVIII — XIX в., а весь комплекс защитного вооружения связывать с первым этапом Кавказской войны XIX в. [Кулешов 2008: 96—98].

Здесь же приведу пояснения, которые мне любезно дала сотрудник Государственного Эрмитажа к.и.н. Е.И. Малоземова — специалист по иранскому оружию. Она отмечает, что похожие маски действительно использовались воинами персидской армии, однако сами по себе они «не иранское изобретение, а половецкое. Потом их использовали монголы, причем без видимых внешних изменений (относительно этнических черт лица, которые и воспроизводит личина). Одна из таких, правда, немногочисленных ранних масок есть в Эрмитаже <...> Дальше традиция действительно прослеживается в Иране: в коллекции Насера Халили в Лондоне есть одна такая, которую известный исследователь Дэвид Александр датирует, если не ошибаюсь, XVI в.»

Среди чеченской общественности бытует иная версия происхождения данного доспеха.

Со слов директора Национального музея ЧР В.А. Асталова, в чеченской прессе появилась информация относительно этого защитного комплекта воина. Сообщается, что накладные брови и усы серебряные, хотя, вероятно, были прикреплены к маске позже ее изготовления (ссылка делается на заключение Кулешова). Изложены сведения и относительно владельца доспехов. Им якобы являлся легендарный воин Амри Бока, предводитель Дышнинского рода, происходящего из селения Тусхарой. Об этом поведали двое мужчин, принадлежащие к этому роду (тайпу). По их словам, они потомки легендарного воина в двадцать девятом поколении (!, не трудно подсчитать, что Амри должен был жить более 600 лет назад) и до поры до времени охраняли находившиеся в склепе героя его доспехи [Гортикова 2012: 70—72].

Как видим, интерпретации противоположные.

Со своей стороны хочу отметить, что описываемая маска очень похожа на маску «шаха», использовавшуюся членами «союза неженатых» дагестанского селения Кубачи на ежегодно устраивавшемся ими до конца 1920-х годов так называемом шахском действе (представлении) (маска хранится в Российском этнографическом музее, ее изображение опубликовано: [Шиллинг 1949, рис. 74]. Там же дано описание этого представления: [Шиллинг 1949: 165—170]). Примечательно, что схожие представления разыгрывались в других местах Дагестана, в Грузии и Армении, и одну из основных сюжетных линий оных составляла победа местного войска над войском завоевателей (в конкретной этнокультурной среде последние персонализировались в соответствии с фактами исторического прошлого того или иного народа; сам же праздник с соответствующим театрализованным действием имеет глубокие корни и архаическую символику) (подроб-

нее см.: [Карпов 1996: 205–217]). В свою очередь, и в Чечне в XIX в. ежегодно разыгрывалось сражение «народного войска» с «войском Тамерлана» [Краснов 1963: 54]. Решусь высказать осторожное предположение, что надетое на манекен «воина» в НМЧР облачение могло принадлежать одному из главных персонажей этого игрового театрализованного действия³².

* * *

В числе основных компонентов защитного вооружения следует упомянуть щиты, которые с широким распространением новых видов оружия, в первую очередь огнестрельного, утрачивали функциональность и выходили из употребления. В кабардинском войске щиты сохранялись до начала XVIII в. [Прозрителев 1992: 10], несколько дольше в Чечне и Ингушетии [Чаккиев 2012: 279]. Обычно они были небольшими по размерам, хотя в более отдаленном прошлом использовались достаточно массивные щиты, сплетенные из прутьев или обтянутые кожей деревянные и др. (подробнее см.: [Там же]).

Возможно, дольше, чем в других районах горного Кавказа, щиты сохранялись в экипировке воинов-хевсур. По выражению ранее неоднократно упоминавшегося Г.Н. Прозрителева, они наряду с местными «латами» (кольчугами, панцирями) в начале XX в. казались «ни больше, ни меньше, как игрушкой» [Прозрителев 1992: 10]. Тем не менее от их использования еще и тогда не отказались, так как в быту местного населения сохранялись «пережитки» былого общественного порядка, в том числе обязанность мщения за нанесение того либо иного урона чести, достоинству (кровная месть имела радикальные формы выражения) конкретной личности, его семье или материального ущерба таковым.

Этнограф Серги (Сергей) Макалатия, оставивший заслуживающие внимания описания быта и традиций жителей горных районов Грузии, относительно хевсур писал:

Наряду с кровомщением в Хевсурети существовала более легкая форма возмездия, называемая «кечнаоба» (<...> поединок). Кечнаоба в Хевсурети было обычным явлением и трудно было встретить хевсура без шрама, нанесенного ему во время кечнаоба мечом «дашна» или кольцом с острыми зубчатыми выступами — так называемым «сацерули» <...> Искусство кечнаоба состоит в умении одним ударом нанести противнику легкую рану так, чтобы показалась кровь, но не больше. Нанесение тяжелой раны во время кечнаоба считалось недопустимым и постыдным <...> Решающее значение для победы в кечнаоба имеет качество оружия; вот почему хевсуры очень ценят хороший меч. Во время поединка пользуются прямым и плоским хевсурским мечом «прангула» и железным щитом, а также пускают в ход надетое на палец железное кольцо с двойными зубчатыми выступами — «гаджия» <...> Меч и щит находят себе применение. Хевсурский щит железный; его изготавливают мастера-хевсуры. Щит имеет ручку и петли для подвешивания; расценивается он в 2 килограмма масла [Макалатия 1940: 78, 79, 126].

³² Появившиеся позднее на маске-личине накладные брови и усы косвенно могут свидетельствовать об этом. То, что данное облачение воина было обнаружено в 1990-х годах при производстве земляных работ войсками российской армии (по утверждению «родственников» легендарного героя, до поры до времени оно находилось в склепе), вряд ли может служить основанием для категоричного отрицания такой версии.



Рис. 15. Хевсурский щит. МАЭ. Колл. № 2716-43

В собрании МАЭ имеются два хевсурских щита (колл. № 2716-43, поступил в музей в 1919 г. от Е.Е. Тевяшова, этой же датой датируется время сбора, единственный в коллекции; и колл. № 5130-1 — из старых коллекций, ориентировочно время сбора — вторая половина XIX в., год поступления — 1939). Оба они овальной формы, длина первого 28 см, второго — 25 см, ширина соответственно 22,5 см и 20 см. Конструкции обоих одинаковые, деревянная основа обтянута кожей (как написано в сопроводительных документах, первого — толстой воловьей кожей, второго — просто «грубой»). Лицевая сторона обоих щитов обшита полосами железа, к тыльной стороне обоих прикреплена плетенная из ремней ручка, второй щит имеет дополнительно петлю для подвешивания.

Другой авторитетный исследователь В.И. Элашвили подробно изложил материал о «центральной звене исторически сложившейся системы военно-физического воспитания хевсур» — искусстве фехтования, которое известно под названиями («в формах») *чра-чрилоба*, или *чроба*, и *парикаоба*.

Относительно принятой в местной среде техники фехтования он написал (цитирую пространно, так как текст достаточно лаконичный и вряд ли подделжит пересказу):

Хевсуры держат шашку (меч) за рукоять всеми пальцами в обхват. При «парикаоба» клинок держат или плашмя (лезвием вправо или влево) или «обухом» вперед <...> Щит держат двумя способами: 1) привязку держат глубоко, у основания пальцев, в кулаке, в обхват всеми пальцами левой руки; 2) привязку держат на вторых фалангах четырех пальцев, упирая большой палец мякотью первой фаланги в подушку или основание щита. Разновидностью второго способа является держание щита на вторых фалангах трех пальцев, исключая мизинец, и даже двумя пальцами (указательным и средним) <...> Для хевсурского фехтования характерно постоянное сближение кистей обеих рук — правой, держащей клинок. И левой, держащей щит. Обе руки двигаются вместе; наступательные действия шашкой (правая рука) неразрывно связаны с действиями оборонительного оружия — щита (левая рука); равным образом, при обороне правая рука, держащая клинок, сопровождает левую, держащую щит, ловя момент для ответного удара <...> Боевая стойка у хевсур, в отличие от боевой стойки классического фехтования, анфасная.левой рукой щит переносят в боевое положение, правой рукой выхватывают шашку или меч из ножен и принимают боевую стойку; приседают, расставляя ноги, примерно, на ширину плеч и распределяя тяжесть тела равномерно на обе ноги <...> Обе руки немного согнуты в локтях, причем, если фехтуют без наручей, локти по возможности сближены. Корпус согнут и слегка наклонен вперед, что, в отличие от классического фехтования, уменьшает габарит поражаемого пространства по высоте тела <...> Боевая стойка, которую можно принять за исходную позицию, характерна вертикальным держанием клинка перед собой, острием вверх <...> Общий характер передвижений — мелкие припрыгивающие скачкообразные шаги в стороны (вправо, влево); выпад в хевсурском фехтовании отсутствует, движение назад не применяется, так как считается позорным; во время боя возможны только отходы назад для свободного действия оружием <...> Отражение удара противника хевсуры производят не клинком, как в современном классическом фехтовании, а щитом, который при защитных действиях всегда находится в вертикальном положении и направлен перпендикулярно к плоскости удара с перехватом удара противника исключительно краем верхней половины венца. После выполнения защитного действия <...> руки быстро возвращаются в боевую стойку. При отражении ударов щитом хевсуры применяют семь защитных действий <...> Тактика фехтовального боя хевсур носит наступательный характер: каждый боец стремится первым атаковать противника... для хевсурского фехтования характерно, что не всякое парирование удара щитом сопровождается ответным ударом шашкой <...> Ответная атака может последовать лишь в том случае, если боец уверен, что наступил подходящий момент. Этика ведения боя при «чра-чрилоба» требует от бойца, нанесшего своему противнику рану, ограничиться в дальнейшем только защитными действиями... [Элашвили 1949: 65–67].



Рис. 16. Фехтующие хевсуры. Фото конца XIX в. МАЭ. Колл. № И-1789-23

Этот текст может быть проиллюстрирован фотографией из фондов МАЭ (колл. № И-1789-23), на которой запечатлены двое фехтующих мужчин (безусловно, постановочная сцена). Принятая ими поза, расположение рук, держащих щиты, а одним из «дуэлянтов» и шашку, вполне соответствуют характерным деталям боя, описанным В.И. Элашвили. Лица сражающихся закрывают кольчатые бармицы, имеющие прорезы для глаз. Заслуживает внимание время, когда был сделан снимок, — конец XIX в. На основании этого резонно сделать заключение о сохранении в быту населения Хевсуретии очевидно и в начале XX в. «традиционной» экипировки воина. Здесь же отмечу, что и описание приемов фехтования, составленное автором цитированной работы (а это как максимум 1940-е годы), не могло бы появиться в случае утраты местными мужчинами навыков ведения такового.

Наступательное холодное оружие

Навыки владения холодным оружием воспитывались в горце с малолетства (об этом будет сказано позднее). Равно и изготавливавшиеся местными умельцами-ремесленниками шашки, сабли, кинжалы обычно отличались высоким качеством (кинжало завозились и из Европы — из Германии, Венгрии, Италии, Польши, ценились высоко, так как сталь была хорошего качества).

Русский офицер Ф.Ф. Торнау, хорошо знакомый с жизнью насельников Северо-Западного Кавказа (он долгое время провел в плену у горцев), писал относительно черкесской шашки: «Это последнее (холодное оружие. — Ю.К.), любимое и самое страшное черкесское оружие состоит из сабельной полосы, в деревянных, сафьяном обтянутых ножнах, с рукояткою без защиты для руки. Шашка черкеса остра, как бритва, и употребляется им только для удара, а не

для защиты; удары шашки большей частью бывают смертельны» (цит. по: [Марзей 2000: 211]).

Само слово «шашка» происходит от ее названия у черкесов *сэшхуэ*, означающего «большой нож».

В «Описании кабардинского народа», датируемого серединой XVIII в., говорилось: «А сабли и сашки припущенные у каждого кабардинца <...> Они при драке их с неприятелями ис пищалей стреляют каждый только один раз, а потом все саблями и сашками рубят и клюют» [Кабардино-русские отношения 1957: 158].

По свидетельству историка Кавказской войны В.А. Потто, черкесскими шашками можно было перерубить стволы ружей и рассечь защищавшие тело воинов панцири [Потто 1994, 4: 544].

От сабли шашку отличал меньший изгиб клинка. Несмотря на это, как отмечал Хан-Гирей, ею «неудобно колоть, а только можно рубить» [Хан-Гирей 1992: 228]. В работе Э.Г. Аствацатурян отмечено: «Сабли с длинным клинком и мощным штыковым концом были рассчитаны на прокол кольчуги. Наряду с ними существовала потребность в более легком оружии, им и явился длинный нож — шашка. Возможно, это оружие было рассчитано на отражение внезапного нападения; шашку носили на портупее таким образом, что боец одним движением вынимал ее из ножен и, не меняя положения руки, наносил удар» [Аствацатурян 1995: 29].

Шашка была короче и легче сабли, в том числе за счет отсутствия защитной крестовины на рукояти. Материалом для клинков служила сталь.

Поверхность клинков отделялась долами, придававшими клинку известную декоративность и облегчавшими его вес при сохранении прочности. Форма и величина долов варьировала, их могло быть два или три, они могли быть мелкими или глубокими, но всегда полуовальной формы. Долы могли начинаться от пяты или отступали от нее на 15–25 см. На четверть клинка от острия обух сводился на нет, и клинок обретал овальное сечение. На это место приходился центр удара клинка. На нижней трети клинка наносились надписи и изображения. По ним можно судить о происхождении клинка. Как отмечает специалист по оружию народов Кавказа Э.Г. Аствацатурян, на шашках преимущественно встречаются клинки западноевропейского производства, реже — клинки с арабскими надписями. Местные кавказские мастера, принимая в расчет популярность таких клинков, часто воспроизводили на изделиях собственного производства изображения и надписи европейских клинков. Однако, копируя чужеродные надписи и изображения, кавказские мастера часто упрощали их и делали много ошибок в латинских надписях, так что, переходя с клинка на клинок, последние нередко теряли смысл³³. Были известны клинки с изображением волчка, клеймо *гурда* — серповидные зубчатые линии со

³³ Х.Х. Яхтанигов пишет: «На Кубани и Тереке арсенал холодного оружия линейных казаков был очень пестрым, в основном это было купленное либо отбитое у горцев оружие. Известной славой пользовались *калдыны* и *терс маймуны*. Первый — это широкий, почти прямой клинок с изображением волка на одной стороне лезвия и круга с крестом — на другой. *Терс маймун* похож на *калдын*, но зверь изображен на нем схематически. Исследователи полагают, что от этого изображения произошло и название оружия, что в переводе с тюркского означает “кривая обезьяна” <...> Эти два вида оружия казаки называли волчками, кабардинцы — *хьэдзэгьей*» [Яхтанигов 1984: 28].

словом «Генуя» между ними и тремя или более точками по бокам, клинки с изображением трансильванского узла — формулы белой магии, включающей узел с тремя кистями и нерасшифровывающуюся надпись заговорного характера посередине узла, изображения скачущего на коне гусара с саблей в руке и др. (подробнее см.: [Аствацатурян 1995: 30–33]).

Черкесы носили шашку в деревянных, часто обтянутых сафьяном ножнах на левом боку лезвием вверх. При этом она была утоплена в ножнах по самую головку рукоятки [Марзей 2000: 212]. Полагают, что это подсказывалось желанием обеспечения компактности, сохранения дорогой отделки, а также потребностями конспирации из-за блеска клинка [Яхтанигов 1984: 30].

Кинжалы (адыг. *к̂амэ*; абх. *а̂кама*; карач.-балкар. *к̂ама*; осет. *х̂ама*; чеч. *шаьлтанаш*, *шаьлташ*; авар. *ханжар*; лезг. *ганур*, *хенжел*; как отмечено в статье, помещенной в Википедии, термин *кама* пришел из адыго-абхазских языков), что отмечалось выше, являлись неотъемлемым атрибутом мужчины-горца. Как писал Г.Н. Прозрителев, «кинжалы различались: лезгинские, тавлинские — большие тяжелые, которыми не кололи, а рубили; кабардинские — не большие узкие и шапсугские — короткие и широкие. Всего опаснее была рана от последних» [Прозрителев 1992: 4]³⁴. Говоря об изделиях мастеров Дагестана, этот же автор отмечал, что «на многих кинжалах еще и теперь читается надпись “Базалай”, свидетельствующая о высоких качествах клинка. Это название явилось синонимом хорошего кинжала. Оно, согласно преданию, связано с именем некогда жившего “великого мастера”; изготовленные им клинки якобы не уступали знаменитому дамасскому оружию. Умер Базалай в глубокой старости, завещав секрет технологии изготовления холодного оружия мастерам селения Кубачи, которые долгое время сохраняли его» [Там же: 3].

В коллекционном собрании МАЭ по народам Кавказа имеется несколько образцов холодного оружия: адыгские (кинжал с ножнами и отверткой — колл. № 774-4 а, б, с; шашка с ножнами — № 774-7 а, б; «меч» или палаш — *кама* — № 774-9 а, б; коллекции поступили в музей в 1844 г. от Ф.А. Коленати³⁵), один кинжал из Грузии (колл. № 4152-45; предметы этой коллекции поступили в МАЭ из Кавказского музея, ориентировочная дата сбора коллекции самое начало XX в.), из Дагестана два кинжала в ножнах (колл. № 6748-47 а, б, 48 а, б; сбор середины 1970-х годов).

Не буду подробно описывать их по той причине, что в целом они конструктивно (по размерам, количеству и расположению долов или кровостоков,

³⁴ Тавлинцами называли жителей западных горных районов Дагестана и иногда соседних с ними районов горной Чечни; шапсуги — субэтническая группа западных адыгов, проживавшая на Черноморском побережье. Здесь же продолжу цитировать Г.Н. Прозрителева: «Среди кавказского оружия известен еще кинжал под названием “кама”. Кинжал этот состоит из двух половин, которые по желанию могут быть скреплены в один кинжал или же разъединены для действия обеими руками. Такой кинжал закавказской работы (тифлиссских мастеров первой четверти прошлого столетия) хранится в Эрмитаже, но у горцев он не был в употреблении» [Прозрителев 1992: 4].

³⁵ Фридрих Антон Рудольф Коленати (1812–1864) — чешский ботаник, миколог (микология — наука, изучающая грибы), зоолог, профессор естествознания. В 1844 г. в составе небольшой группы поднялся на гору Казбек, и, как писала тогда пресса, его «подвигу <...> просвещенная публика» обязана «точным описанием и определением настоящей высоты Казбека» [Восхождение на Казбек 1846: 395]. Коллекция № 774 кроме оружия включает в себя также образцы одежды адыгов. В МАЭ от Ф.А. Коленати поступили еще две коллекции — № 772, собранная в Грузии, Армении и Азербайджане и включающая образцы одежды и оружия, и коллекция № 773 — одежда курдов, проживавших в Армении [Равдоникас, Смирнова 1978: 217].



Рис. 17. Дагестанский кинжал. МАЭ. Колл. № 6748-47

характерным для шашки особенностям рукояти и т.д.) мало отличаются от других образцов аналогичного холодного оружия (см., например: [Аствацатурян 1995], а также: [Прозрителев 1992; Яхтанигов 1984]). Адыгским кинжалам из собрания МАЭ была посвящена написанная менее 20 лет назад статья Э.Х. Панеш, где подробно излагалась и эволюция холодного оружия [Панеш 1989]. О кинжале как объекте культуры пишет и Д.А. Шереметьев (см. его статью в данном сборнике).

В настоящем случае я коснусь только одного аспекта — элементов декоративного оформления клинков холодного оружия из коллекции МАЭ, которые, как видится, позволяют уточнить историю их происхождения.

Начну с дагестанского кинжала под № 6748-47.

Характерные элементы его декоративного оформления склоняют к выводу, что он, вероятно, сделан мастерами знаменитого селения Кубачи.

Это можно проследить по отличительным особенностям кубачинского орнамента, имевшим зримые отличия от использовавшихся лакскими и аварскими мастерами орнаментальных мотивов, в первую очередь на оружии (см.: [Шиллинг 1949: 104–105, рис. 40, 109, рис. 41, 113, рис. 43, 115, рис. 44], сравните: [Аствацатурян 1995: 79, рис. 126–129, 81, рис. 130, 131]).

По оценке хранителя фондов оружия Российского этнографического музея Д.А. Шереметьева, кинжал № 4152-48 казачий. Характерные пропорции, материал и форма деталей прибора, грубоватая чернь. Клинок, очевидно, был заказан у местного клиночника, монтировка, скорее всего, тоже была выполнена на месте. Подобного рода кинжалы схожи по пропорциям и стилистике, так что речь идет, вероятно, об изготовлении мелких серий по образцу и, возможно, с предоставлением материалов (по крайней мере, листового металла для прибора). Скорее всего, эти кинжалы произведены в рамках заказов отдельных казачьих подразделений по утвержденным образцам. Общая датировка: конец XIX — начало XX в. Наибольшее разнообразие наблюдается в мотивах черневой отделки. Черневой рисунок на всех кинжалах такого типа редкий, не слишком высокого качества с точки зрения графики и технического исполнения. Это дешевая работа.

На накладной металлической пластине ножен изображен кинжал, относительно него Д.А. Шереметьев считает, «что это изображение коррелирует с другими нетрадиционными мотивами, которые можно обнаружить на массовых изделиях второй половины XIX — начала XX в., и рассчитанных, как мне кажется, на невзыскательного покупателя. Думаю, что это низовая городская



Рис. 18. Казачий кинжал. МАЭ. Колл. № 4152-48



Рис. 19. Адыгская шашка. МАЭ. Колл. № 744-7

мода, отвечающая вкусу, в том числе приезжих туристов» (переданный по Интернету на мой вопрос письменный ответ Д.А. Шереметьева).

Теперь относительно представленных в коллекции образцах адыгского холодного оружия.

На клинке, как отмечает Э.Х. Панеш, типичной адыгской шашки, значащейся под № 774-7, выгравированы солярные знаки — солнце, звезды, месяц, а также растительный узор, над которым помещено изображение птицы.

На сабле № 774-8 (именно сабли, а не шашки, что правомерно заключить по наличию защитной крестовины на рукояти)³⁶ на обеих сторонах клинка также выгравирована композиция, состоящая из солярных знаков — солнца с человеческим лицом и звезд, проливающейся дождем тучи (?) и облака, из которого протянута рука с мечом. У специалиста по кавказскому оружию читаем относительно одного из вариантов декора холодного оружия:

³⁶ Как отмечает Э.Г. Аствацатурян, сабель среди коллекций черкесского оружия, относящегося к XVIII и XIX вв., не встречается. И здесь же она ссылается на Хан-Гирея, который писал о колчанной сабле дятле: «Она носится при колчане, имеет ручку чешуйчатую и обыкновенно бывает оправлена в желтую медь, с искусством чеканенную. Эта сабля имеет то преимущество над шашкою, что ею можно рубить и колоть, между тем как шашкою можно только рубить» [Хан-Гирей 1992: 228]. Однако из цитированного ранее в настоящей статье и в работе Э. Г. Аствацатурян документа середины XVIII в. следует, что сабли и шашки в Кабарде сосуществовали. Этот же автор отмечает, что в Государственном историческом музее есть один экземпляр оружия, в котором соединены шашечная рукоять со штыковым концом [Аствацатурян 1995: 29].

Клинки с изображением солнца с человеческим лицом, полумесяца с человеческим профилем, звезд, руки с мечом, выходящей из облаков. Рисунки выполнены гравировкой. Подобные клинки были характерны для немецких мастеров XVII — XVIII вв., особенно Петера Мюнixa <...> Клинки прямые и изогнутые, были популярны в Восточной Европе, на Кавказе их любили и часто использовали для шашек, особенно черкесских. Поддельные клинки отличить от европейских подлинников довольно трудно. Здесь, скорее всего, на подделку укажет новизна и четкость гравировки, а также сочетание этих изображений с какими-либо другими рисунками или надписями. На Кавказе эти клинки называли «Аббас-Мирза», причем кавказцы <...> не могли объяснить происхождения (этого названия) [Аствацатурян 1995: 33].

В нашем случае декор клинка сабли (?) практически полностью совпадает с приведенным. Сделать вывод относительно происхождения (места изготовления — европейского или кавказского) данного предмета не рискну. Однако замечу, что предмет имеет характерную медную рукоять в форме ромба с вогнутыми сторонами и с изображением на одной стороне креста, а на другой — стилизованной, возможно, зооморфной фигуры.

Согласно коллекционной описи (первичная опись была составлена в 1903 г. В.В. Радловым, перерегистрировано в 1968 г. Т.Д. Равдоникас), эти предметы в составе коллекции № 774 отнесены к адыгам, однако позднее карандашом в графе, относящейся к № 774-8, было приписано (судя по почерку, сотрудником группы этнографии народов Средней Азии, Кавказа и Казахстана Ленинградской части Института этнографии АН СССР Л.И. Смирновой, проводившей инвентаризацию фондов Кавказа МАЭ в 1984 г.) «курды» (в опубликованном каталоге кавказских коллекций этот предмет значится относящимся к курдам) [Равдоникас, Смирнова 1978: 2112]. На основании чего было сделано подобное уточнение, неизвестно, и насколько оно аргументировано, непонятно. Вероятно, Л.И. Смирнову на подобное решение натолкнуло наличие на данном образце холодного оружия выгравированных изображений на клинке, хотя оные схожи с представленными на клинке шашки колл. № 774-7, относительно которого той же рукой в описи приписано «Венгрия?». Гравировка в обоих случаях, насколько способен оценить человек, недостаточно осведомленный в подобных тонкостях, выглядит «новой» и четкой, что, по критериям, изложенным Э.Г. Аствацатурян, может служить показателем изготовления клинков на Кавказе. В то же время какие-либо дополнительные (помимо перечисляемых тем же исследователем) изображения на последних отсутствуют (разве что наличествует растительный орнамент). В итоге вопрос об определении происхождения данных предметов вооружения остается открытым, но вполне очевидно, что подобные образцы бытовали на Кавказе (и далеко не обязательно в южной его части).

К такому выводу склоняет еще один предмет из коллекции № 774 Ф. Коленати под номером 9 а, б. В музейных документах и в опубликованном каталоге он значится как меч [Равдоникас, Смирнова 1978: 183]. Э.Х. Панеш он определен как колчанная сабля. Длина лезвия предмета 76 см, рукояти — 15,5 см, ширина клинка 4,1 см.

Как пишет последний из перечисленных исследователей, «основным типологическим различием между мечом и колчанной саблей на Кавказе явля-

ется степень кривизны их клинков и разница в рукояти. Имея в виду, что колчанная сабля обладает несколько меньшей кривизной, чем шашка и тем более сабля, и, следуя принятой типологии, ее можно интерпретировать как палаш (*кама*). Следует подчеркнуть, что основным законом развития меча является взаимозависимость его размеров с шириной и толщиной клинка: чем короче меч, тем клинок шире и толще пропорционально размерам меча» [Панеш 1989: 70]³⁷.

В настоящем случае я обращаю внимание только на одну деталь, а именно на наличие надписи на клинке. Она представляет собой выгравированные латинские буквы, хотя первый знак в строчке, близкий по форме к букве F, отличается от оной тем, что две расположенные в верхней его части черты имеют округлую форму с наклоном вверх. Далее идут следующие знаки: I E R O F E R, — далее знак, напоминающий изображение птицы (либо очень неудачное воспроизведение буквы A), — R A. В одном ряду с этой «надписью» размещено изображение змеи с большой головой и глазом. Судя по всему, в данном случае мы имеем дело с произвольным копированием кавказским мастером непонятных ему литер, что может расцениваться как пример довольно типичных явлений в производстве холодного оружия на Кавказе, о которых Э.Г. Аствацатурян пишет:

Популярность на Кавказе западноевропейских клинков объясняется тем, что Кавказ очень нуждался в хорошей стали, а немецкие, итальянские, венгерские и польские клинки, попавшие сюда в XVII—XVIII вв., были хорошего качества. Они получили такое широкое признание и такую популярность, что местные мастера стали придавать клинкам своей работы западноевропейский внешний вид, снабжая их клеймами и надписями <...> скопированными с подлинных европейских клинков. Поэтому только часть клинков западноевропейского типа, встречающихся на кавказском оружии, действительно являются подлинниками; значительная доля — это местные, зачастую очень искусные подделки, которые чаще всего выдают себя надписью. Дело в том, что кавказские мастера, копируя западноевропейские клинки, допускали много ошибок в латинских надписях, которые иногда, переходя с клинка на клинок, превращались в потерявший смысл набор знаков [Аствацатурян 1995: 30].

В книге Э.Г. Аствацатурян приведен пример поддельной гурды, содержащей схожее с нашим вариантом сочетание литер — FERARA [Аствацатурян 1995: 31, рис. 35].

На основании сказанного, мы вправе допустить, что и описанные выше шашка и сабля (?) были изготовлены местными мастерами.

³⁷ Касаясь эволюции видов холодного оружия, тот же автор пишет: «Что явилось прототипом адыгской шашки? Вне всякого сомнения, колчанная сабля. То есть турецкий *кама* можно рассматривать как прототип шашки (опосредованно через колчанную саблю). Безусловно, турецкий *кама* был более примитивным и не получил такого распространения, как шашка. Однако это вполне объяснимо: у турок родился ятаган — гораздо более совершенное оружие рукопашного боя, находившееся “вне конкуренции”. С другой стороны, фактом, подтверждающим генетическую связь *кама* и шашки, следует считать крайне незначительное расхождение в параметрах этих видов оружия» [Панеш 1989: 70]. Здесь же отмечу, что ножны этих образцов оружия соответствуют традиционным образцам. Они сделаны из двух дощечек, обтянутых черной кожей.



Рис. 20. Сабля (шашка?) с клеймом. МАЭ. Колл. № 774-8



Рис. 21. Фрагмент колчанной сабли с клеймом. МАЭ. Колл. № 774-4а

Теперь относительно кинжала из коллекции Ф.А. Коленати (колл. № 774-4 а, б, с — кинжал, ножны и отвертка). Согласно описанию, составленному Э.Х. Панеш, «лезвие имеет обратную конфигурацию кровостока (долгов. — Ю.К.), представляя собой в сечении смещенный ромб. Ширина правой стороны лезвия 25, левой 17 мм. На правой более широкой лицевой стороне лезвия вдоль бороздки кровостока золотая насечка в виде орнаментированной арабской надписи... (Зейдих Кухинати), ограниченной с двух сторон изображением птичьих голов на длинных изогнутых шеях. Ножны деревянные, обтянуты черной кожей с двумя узкими карманами из красной кожи — для подкинжального ножа и отвертки (последняя утеряна). Поперек карманов нашта полоса золотого галуна» [Панеш 1989: 63].

* * *

Я не буду останавливаться на вопросе об огнестрельном оружии, тем более что в собрании МАЭ имеется только одно ружье (колл. № 4152-49), в целом мало примечательное (поступило в сборной коллекции из Кавказского музея). Позволю себе лишь одну ремарку, процитировав В.И. Мочульского, обследовавшего Дагестан в 1840-х годах: «Главнейшая часть богатства их заключается в хорошем оружии и в каждом семействе имеется по малой мере 3–4 ружья, а у богатых — 10 и более» [Мочульский 2012: 62].

Обойду стороной и тему, связанную со снаряжением коня, так как ее тоже нечем проиллюстрировать на музейных материалах. Отсылаю здесь к литературе, в частности к книге А.С. Марзея, где эта тема рассмотрена весьма обстоятельно [Марзей 2000: 187–201]. Единственное, что позволю себе в данном случае, это процитировать адыгского просветителя середины XIX в. А.-Г. Кешева (Каламбия), который весьма образно передал впечатление от характерной для культуры горцев (впрочем, далеко не всех) джигитовки и об отношении к коню: «Кавалерийское искусство просвещенной Европы не выдержит сравнения с бешеной, кипучей отвагой горского наездника. Там искусство парадное, для

глаз, а здесь оно ради самого искусства, необходимость, потребность, можно сказать, вдохновение» [Каламбий 1987: 58].

Такому искусству надлежало учиться с юных лет (равно как и искусству владения оружием), что и было органично включено в систему социализации юношества.

Вопрос, связанный с последним аспектом традиционной культуры горцев, большой, и в данной статье вряд ли ему стоит уделять специальное внимание. Тем более что применительно к адыгским народам он получил достаточно обстоятельное освещение в монографии А.С. Марзея [Марзей 2000: 234–269], а в отношении горских народов Дагестана об этом приходилось писать мне [Карпов 1996: 24–62]³⁸. Единственное, что мне хочется представить в статье, — это фотографию из собрания МАЭ, сделанную в 1938 г. в Хевсуретии.

На ней изображены «хевсурские мальчики в национальных костюмах. Старший мальчик имеет в руках деревянную шашку и плетенный из прутьев щит — игрушки весьма традиционные, связанные с обыкновением приучать мальчиков пользоваться холодным оружием» (колл. № И-1789-81)³⁹.

К сожалению, коллекция стеклянных негативов, зафиксированная в этом собрании, сохранилась далеко не полностью. Значительная ее часть, а она была передана из Москвы, из Музея народов СССР, расформированного в 1948 г., утрачена, а согласно описи, ее добрая половина включала фотографии 1890-х годов, в том числе № 20 — хевсуры-латники, № 21 — древний обычай — осмотр оружия, № 23 — фехтование хевсур, № 51 — хевсуры в военном вооружении, № 52 — мальчик с луком, № 53 — фехтование (два последних стеклянных негатива разбиты, что зафиксировано в описи). Одна фотография из этой коллекции была приведена выше.

Е.М. Шиллинг правильно охарактеризовал «детские игрушки», посредством которых мальчик, затем юноша становился мужчиной. Примечательно, что мальчиков сфотографировали в нарядной одежде, подпоясанной мужскими поясами, к которым прикреплены непропорционально большие по сравнению с их ростом кинжалы. С очевидностью можно говорить, что такой наряд был надет на мальчиков по случаю их фотографирования.

В этой же коллекции сохранилась еще одна фотография, на которой запечатлены мальчик и девушка более старшего возраста (колл. № И-1789-82). Они тоже нарядно одеты, мальчик подпоясан поясом, к которому также прикреплен кинжал взрослого мужчины.

Как хорошо известно, юноша получал право носить оружие мужчины по достижении совершеннолетия (у большинства народов региона оно приурочивалось к 16 годам и часто сопровождалось прохождением юношей через посвященные испытания) (подробнее см.: [Карпов 1996: 30–31, 87]). Впрочем,

³⁸ Приведу лишь одну цитату: «Дагестанцы с младенчества упражняются в искусствах владеть всякого рода оружием и в гимнастических занятиях, а в зрелом возрасте на деле усовершенствуются» [Мочульский 2012: 62].

³⁹ Данная коллекция в 1938 г. поступила в Музей народов СССР от Е.М. Шиллинга. Она состоит из двух частей: относительно первой ее части в описи отмечено, что негативы были куплены в указанном году у некоего И.К. Мурзале. «Собраны на Кавказе в 90-х гг. прошлого века». Фотографии второй части коллекции (также стеклянные негативы) были сделаны самим Шиллингом в конце 1930-х годов.



Рис. 22. Хевсурские мальчики. МАЭ. Колл. № И-1789-81

начинать тренироваться во владении тем или иным видом оружия он мог и раньше. Это достаточно наглядно демонстрирует фотография, сделанная Лидией Борисовной Панек в 1928 г. опять же в Хевсуретии.



Рис. 23. Мальчик, стреляющий из лука. МАЭ. Колл. № 3625-32

Историческая память

Память народа сохраняет наиболее выдающиеся моменты собственной истории. Это могут быть трагические эпизоды и даже длительные по времени этапы и одновременно героические страницы. Героическое понимается в разных культурных традициях неодинаково. Для горцев Кавказа вполне закономерно, что героическое едва ли не в первую очередь ассоциируется с воинской славой предков. Не случайно данной теме посвящена обширная литература, особенно вышедшая за последние 20–25 лет.

Однако о героическом говорили и ранее и даже его обыгрывали.

В собрании МАЭ имеется весьма интересный экспонат — «Альбом в память о черкесском благотворительном вечере, устроенном первый раз в г. Екатеринодаре 18 января 1908 г.» (колл. № 1334; фотографии С.И. Шкловского). История организации данного мероприятия такова.

В ночь с 29 на 30 декабря 1907 г. произошел разлив реки Кубани, в результате которого предместья Екатеринодара, расположенные в низменной части у реки, и близлежащие населенные пункты оказались затопленными, в том числе и адыгейские. Газета «Кубанские областные ведомости» (6 января 1908 г., № 5) сообщала: «Разрушен почти совсем этим наводнением аул Козет, порядочно пострадали Старый Бжегокай и Шабанохабль. Затоплено много тохтомукаевской юртовой земли».

Общественность Екатеринодара и близлежащих поселений предприняла шаги для оказания помощи пострадавшим. В 12-м номере той же газеты от 15 января сообщалось, что в одном из городских залов прошел «спектакль артистического общества в пользу лиц, пострадавших от наводнения». Как выразился корреспондент, это мероприятие доказало, что «добрые люди у нас все-таки есть. Шла пьеса Островского “Не все коту масленица”, сыгранная очень мило и живо. Публики было много». И там же было объявлено, что 18 января, в пятницу, в общественном собрании «состоится небывалый еще в Екатеринодаре черкесский вечер, сбор с которого предназначается на оказание помощи жителям аулов, пострадавших от наводнения реки Кубани».

Через восемь дней была помещена информация (№ 19 той же газеты от 23 января) о благотворительном вечере, устроенном «местной черкесской интеллигенцией» в помещении Второго общественного собрания. Мероприятие привлекло в зал «небывалое число зрителей, заполнивших все входы и выходы, так что многим пришлось чуть ли не лежать друг на друге. Особенностью вечера были живые картины из горской жизни в национальных костюмах при соответствующей обстановке, прошедшие очень удачно и вызвавшие шумные одобрения. Среди зрителей на этот раз было очень много представителей черкес и черкешенок в своих национальных костюмах. По окончании картин начались танцы, затянувшиеся до 4 часов ночи. Материальная выручка вечера, как нам передавали, превысила 2000 руб. Словом, вечер оказался во всех отношениях в высшей степени удачным».

Как сообщалось в афише вечера, которая была запечатлена в упомянутом альбоме фотографическим способом, благотворительную деятельность по организации вечера и «благосклонное участие» в нем проявили княгини Карамурзина, Гусарова, Атажукина, княжна Гусарова, «m-lle Шеретлукова», «m-lle Бжегакова», «m-lle Шанаева» и Ханцева. В числе именитых мужчин



Рис. 24. Проводы на войну.
Тост и прощание девушек с воинами.
МАЭ. Колл. № 1334-2



Рис. 25. Прощание матери
с павшими на поле брани героями.
МАЭ. Колл. № 1334-3



Рис. 26. Один из участников «живых картин». МАЭ. Колл. № 1334-13

были Султан Девлет-Гирей, князь Атажукин, Султан Магомет-Гирей, Мурат Ду, Калоубат Шоотыков, Ильяс Ханцоков, Нану Кимчериоков.

Вечер включал два отделения. Первое отделение состояло из «Живых картин» (всего их было пять): «Проводы на войну. Девушки передают воинам оружие перед походом» (фото этой картины в альбоме нет), «Проводы на войну. Тост и прощание девушек с воинами» (колл. № 1334-23), «Прощание матери с павшими на поле брани героями со словами: “Если иметь сыновей, то только

таких героев»» (колл. № 1334-24). Другие картины, перечисленные в афише вечера, не касались ратных дел (почести, оказываемые гостю из дальних стран, церемония к приготовлению угощений для гостя), однако в альбоме имеются фотографии молодых мужчин, изображавших воинов в надлежащей экипировке (колл. № 1334-13).

После антракта имело место 2-е отделение, включавшее инсценировку похищения невесты и смотрины молодой родными и знакомыми после свадьбы.

Завершали вечер национальные танцы. Во время вечера работал «буфет с национальными лакомствами и бузой».

* * *

В заключение хочу сказать, что историческая память о былом воинском искусстве горцев, безусловно, жива, и не только в преданиях, сохраняющихся среди нынешнего поколения, в произведениях современных литераторов Кавказа. Об этом свидетельствуют и постоянные экспозиции в национальных музеях, и временные выставки. Тем самым сохраняется важный аспект культурно-исторического наследия народов Кавказа.

Библиография

- Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958. Т. 1.
- Абдурахман из Газикумуха.* Книга воспоминаний саййида, сына устаза шейха тариката Джамалуддина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни / Пер. с араб. М.-С. Саидова, ред. пер., подготовка факсимильного издан., комм., указ. А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова; предисл. А.Р. Шихсаидова. Махачкала, 1997.
- Аварско-русский словарь* / Сост. М.-С. Саидов. М., 1967.
- Агларов М.А., Айтберов Т.М.* «Повествование об Али-беге андийском и его победе над князем Турулавом б. Али-ханом баклалальским» как источник по истории Дагестана XVII в. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII — начале XIX в. Махачкала, 1981.
- Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв.* / Сост., ред. пер., введение, вступ. ст. к текстам В. К. Гарданова. Нальчик, 1974.
- Алексеев А.Ю.* О скифском Аресе // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Л., 1980. Вып. 21.
- Аствацатурян Э.Г.* Оружие народов Кавказа. История оружия. М., 1995.
- Ахлаков А.А.* Героико-исторические песни аварцев. Махачкала, 1968.
- Ахмадов Я.З.* Мир вещей и «хонс» в героико-исторических илли // Вопросы поэтики и жанровой классификации чеченских героико-исторических илли. Грозный, 1984.
- Бгажноков Б.Х.* Тайные и групповые языки адыгов // Этнография народов Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1977. Вып. 1.
- Бгажноков Б.Х.* Черкесское игрище. Нальчик, 1991.
- Берзенов Н.* Из воспоминаний об Осетии // Кавказ. 1851. № 92.
- Бларамберг И.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. М., 2010.
- Бобровников В.О., Дмитриев В.А., Карпов Ю.Ю.* Деревянная утварь аваро-андо-цезских народов Дагестана: поставцы, сосуды, мерки // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 2006. (Сб. МАЭ. Т. 52).
- Борисевич К.* Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // ЭО. 1899. Кн. 40—41. № 1—2.
- Ваганов Я.С.* Изображение феодальной верхушки Чечни в эпических песнях // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1968. Т. 2.
- Ван-Гален Х.* Два года в России // Кавказская война: истоки и начало. 1770—1820 годы. СПб., 2002.
- Восхождение на Казбек в 1844 году (доктора Коленати) // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. 1846. Т. 59. № 236.

Выписка из путевого журнала Генерального штаба капитана Прушановского // КС. 1902. Т. 23.

Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1990.

Гаджиев В.Г. Военная организация и воинские знаки отличия в государстве Шамиля // Государства и государственные учреждения в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989.

Ган К.Ф. Экскурсия в Нагорную Чечню и Западный Дагестан летом 1901 г. // ИКОИРГО. 1902. Т. 15. № 4.

Геничутлинский Х. Историко-биографические и исторические очерки. Махачкала, 1992.

Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770—1773 гг. / Пер. Т.К. Шафрановской, ред., комм. Ю.Ю. Карпова. СПб., 2002.

Головинский П.И. Чеченцы // ССТО. 1878. Вып. 1.

Гортикова М. Вечные ценности музейного мира // Вайнах. 2012. № 6.

Грабовский Н. Ф. Ингуши: Их жизнь и обычаи // ССКГ. 1876. Вып. 9.

Грен А. Н. Сванетские тексты // СМОМПК. 1890. Вып. 10.

Дагестанская антология / Сост. и коммент. Э. Капиева. М., 1931.

Дадаев У.Ю. Наибы и муриды Шамиля. Махачкала, 2009.

Далгат Б. Цудахарские песни // СМОМПК. 1892. Вып. 14.

Далгат У. Б. Фольклор и литература народов Дагестана. М., 1962.

Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20—50-х гг. XIX в.: Сб. документов. Махачкала, 1959.

Дубровин Н. А. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1.

Джидалаев Н.С. Тюркизмы в дагестанских языках. Опыт историко-этимологического анализа. М., 1990.

Жиль Ф.А. Письма о Кавказе и Крыме. Нальчик, 2009.

Званб С.Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982.

Зиссерман А.Л. Двадцать пять лет на Кавказе. СПб., 1879.

Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.

Илли. Героико-эпические песни чеченцев и ингушей. Грозный, 1979.

Ислам. Краткий справочник. М., 1983.

Исторические песни // Дагестанский сборник. Махачкала, 1927. Т. 3.

Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв.: Документы и материалы / Сост. В.М. Букалова. М., 1957. Т. 2.

Кабардинский фольклор / Общ. ред. Г.И. Бройдо. Вступ. ст., коммент. и словарь М.Е. Талпа. Изд. 2-е, доп. Нальчик, 2000.

аль-Карахи Мухаммед-Тахир. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах. Перев. А. Барабанова. Махачкала, 1990. Ч. 2.

Каламбий (Адыль-Гирей Кешев). Записки черкеса. Нальчик, 1987.

Карасев А.Т., Мациев А.Г. Русско-чеченский словарь <<http://dosham.wordpress.com/>>.

Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Кокиев Г. А. Нормы осетинской морали // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989.

Копелевич Ю.Х. Иоганн Антон Гильденштедт. М., 1997.

Краснов А.И. Физическая культура в Чечне и Ингушетии. Грозный, 1963.

Кулешов Ю.А. О позднем защитном вооружении народов Северного Кавказа // Военная археология: Сб. мат-лов семинара при Государственном историческом музее. 2008. Вып. 1.

Лавров Л.И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924—1978 гг.). Л., 1982.

Лапинский Т. (Тэффик-бей). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Пер. В.К. Гарданова. Нальчик, 1995.

Лиавели Г. Осетинская женщина // Юридическое обозрение. 1885. № 202.

Макалатия С.И. Хевсурети. Историко-этнографический очерк дореволюционного быта хевсуров. Тбилиси, 1940.

Марзей А.С. Черкесское наездничество — «ЗекIуэ». (Из истории военного быта черкесов в XVIII — первой половине XIX века). М., 2000.

- Марковин В.И. Культурная пластика Кавказа // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.
- Мафедзев С.Х. О народных играх адыгов (XIX — начало XX в.). Нальчик, 1986.
- Мочульский В.И. Война на Кавказе и Дагестан. 1844 г. Махачкала, 2012.
- Назаревич А.Ф. Героический эпос горцев и его влияние на дальнейшее развитие литературы народов Дагестана // Труды Первой научной сессии Ин-та истории, языка и литературы. 8–11 окт. 1947 г. Махачкала, 1948.
- Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
- Нарты. Осетинский героический эпос. Кн. 2. М., 1989.
- Низам Шамиля (материал для истории Дагестана) // ССКГ. 1870. Вып. 3.
- Оздобов И.А. Русско-ингушский словарь. М., 1980.
- Осетины глазами русских и иностранных путешественников / Сост. Б.А. Калоев. Орджоникидзе, 1968.
- Ошаев Х.Д. Народные развлечения у чеченцев // Революция и горцы. 1929. № 6.
- Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1925. Вып. 1.
- Панеш Э.Х. Холодное оружие адыгов (к вопросу об эволюции) // Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Л., 1989. (Сб. МАЭ. Т. 43).
- Песни горцев / Ред. и автор коммент. Э. Капиев. М., 1939.
- Петренко В.Г. О юго-восточной границе распространения скифских каменных изваяний // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.
- Потто В.А. Кавказская война: В 5 т. Ставрополь, 1994.
- Прозрителев Г.Н. Кавказское оружие. (Оружие кавказских горцев) // Сабли рая (горское оружие в Кавказской войне). Грозный, 1992.
- Равдоникас Т.Д., Смирнова Л.И. Каталог коллекций по народам Кавказа // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978. (Сб. МАЭ. Т. 34).
- Ржевуский А. 1845-й год на Кавказе // КС. 1883. Т. 7.
- Романовский Д.И. Кавказ и Кавказская война. СПб., 1860.
- Русско-аварский словарь / Сост. М.С. Саидов, Ш. Микаилов. Махачкала, 1951.
- Саидов И.М. Сословно-классовые отношения // Чеченцы / Под ред. Л.Т. Соловьевой, В.А. Тишкова, З.И. Хасбулатовой. М., 2012.
- Семенов Н. Очерки народных обычаев кумыков // ТС. 1892. Кн. 2. Вып. 1.
- Сергпутовский А.К. Поездка в Нагорный Дагестан // ЖС. 1916. Вып. 4.
- Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // КС. 1900. Т. 21.
- Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII—XX вв. М., 1989.
- Тедорадзе Г. Пять лет в Пшавии и Хевсуретии. Тбилиси, 1941.
- Услар П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев // СМОМПК. 1868. Вып. 1.
- Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. Ч. 3: Аварский язык. Тифлис, 1889.
- Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1992.
- Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер словесных отношений в горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968. Т. 2.
- Ховен И. Воспоминания экспедиций в Дидо, Анцух и Капучу в 1857 и 1858 годах // Иллюстрация. 1860. Т. 5, № 101–102.
- Художественное оружие из собрания Государственного Эрмитажа: Каталог выставки. СПб., 2010.
- Чаккиев Д.Ю. Оружие вайнахов // Сабли рая (горское оружие в Кавказской войне). Грозный, 1992.
- Чаккиев Д.Ю. Оружие // Чеченцы / Под ред. Л.Т. Соловьевой, В.А. Тишкова, З.И. Хасбулатовой. М., 2012.
- Челеби Э. Книга путешествия. М., 1979. Вып. 2.
- Чеченско-русский и русско-чеченский словарь <<http://nohchalla.com/chechenskiy-yazyk/russko-chechenskiy-slovar.html>>.
- Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985.
- Шарданов Б.Б. Черкесы и их прошлое // Деятели адыгской культуры дооктябрьского периода. Нальчик, 1991.

- Швецов В.* Очерк о кавказских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. М., 1856 (переиздание — Нальчик, 2010).
- Шереметьев Д.* Оружие как метафора // Звезда. 2003. № 9.
- Шиллинг Е. М.* Сваны // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. 1931.
- Шиллинг Е. М.* Кубачинцы и их культура: Историко-этнографические этюды. М.; Л., 1949. (Тр. Ин-та этнографии. Нов. серия. Т. 8).
- Шульц П. Н.* Скифские изваяния Причерноморья // Античное общество: Тр. Конф. по изуч. проблем античного общества. М., 1967.
- Элашвили В. И.* Фехтование в системе военно-физического воспитания хевсур // КСИЭ. 1949. № 8.
- Эристов Р. Д.* О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // ЗКОИРГО. 1855. Кн. 3.
- Яхтанигов Х. Х.* Экспонаты повествуют. Нальчик, 1984.
- Zakharov A. A.* Material for the Archaeology of the Caucasus // Swiatowit. 1932/33. Vol. 15.

М. С.-Г. Албогачиева

ИЗ ИСТОРИИ СОБИРАНИЯ КОЛЛЕКЦИЙ ПО ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ ИНГУШСКОГО НАРОДА

Музейный предмет — основа любой музейной коллекции. Это движимый объект, изъятый из первоначальной среды в связи с его подлинностью (аутентичностью) и способностью характеризовать специфические особенности той среды и той эпохи, во взаимосвязи с которой он находился в естественных условиях [Мастеница 2007: 69].

В фондах и на экспозиции он приобретает новые связи с другими предметами, подобными ему или отличными от него. Тем самым он включается в определенный исторический контекст, позволяющий реконструировать прошлое народа. Коллекции, характеризующие материальную и духовную культуру ингушского народа, представлены в музейных собраниях не в должной мере в силу различных объективных и субъективных причин. Это касается не только коллекционных предметов в музеях за пределами Республики Ингушетия, но и в музеях республики. Причинно-следственную связь этой ситуации можно проследить, совершив исторический экскурс.

Музейное дело на Северном Кавказе зародилось в 1897 г. с открытием в столице Терской области Владикавказе Терского областного музея, в котором в основном хранились разрозненные материалы из случайных сборов. Единственной ингушской коллекцией, хранившейся целиком, можно считать лишь 322 предмета из раскопок Ф.С. Панкратова у с. Алхасты Горной Ингушетии в 1913 г. [Захаров 1935: 129]. В музее также были представлены достопримечательности Мага-Ерды¹: древко от знамени, кубки, черный камень, книга и предметы из погребений близ эльгица, собранные секретарем Терского областного статистического комитета Г.А. Вертеповым, а также фотография эльгица. Все это было выставлено в особой витрине Терского областного музея [Горепекин 1909].

¹ На высокой горе Мага-Те близ селения Салги находится могила святого Маго — эльгиц в виде домика, обнесенного оградой из камня. Достопримечательностями эльгица были особое знамя, черный камень с пятью ямочками для испытания на зрелость мальчиков-подростков и святая книга Маго.

После революции, в 1918 г., музей перешел в ведение Комиссариата народного просвещения и назывался Домом науки и краеведения. В мае 1920 г. на базе музея с широким привлечением научных сил был создан Северо-Кавказский институт краеведения, а сам он стал именоваться Государственным научным музеем г. Владикавказа и подчинялся музейному отделу Главнауки. С момента создания и до января 1928 г. этот музей был одновременно музеем двух автономных областей — Ингушской и Осетинской.

После реорганизации Северо-Кавказского института краеведения 5 января 1928 г. фонды научного музея были разделены: одна часть была передана Ингушскому НИИ, другая — Осетинскому НИИ, третью часть институт увез в Ростов, где был создан Краевой Музей горских народов Северного Кавказа.

Музей Северо-Кавказских народов был образован в Ростове на основании приказа малого президиума Северо-Кавказского краевого исполкома № 581 от 7 мая 1926 г. По положению Краевой музей горских народов Северного Кавказа являлся научно-исследовательским учреждением, ставившим своей целью изучение исторического прошлого, быта, социальной культуры, демографии, экономики горских народов региона. В соответствии с целью основными задачами музея объявлялись сбор, хранение, исследование, систематизация и экспонирование коллекций научного характера, ведение просветительской и популяризаторской работы.

Для осуществления указанных задач музей имел право пополнять свои коллекции за счет сбора, покупки и дарения музейных материалов, производить обмен и передачу в другие музеи и учреждения дублетов и материалов, не соответствующих задачам музея.

Краевой музей горских народов Северного Кавказа находился в общем ведении музейного отдела Наркомпроса РСФСР как своего директивного органа, непосредственно подчинялся в административном, финансовом и методологическом отношениях Северо-Кавказскому краевому Отделу народного образования. Постановлением президиума Северо-Кавказского краевого исполнительного комитета от 7 октября 1931 г. ему было присвоено имя большевика Муссы Кундухова. В 1936 г. экспонаты музея были переданы краеведческому музею им. Праве в г. Ворошиловске (г. Ставрополь), где они находятся и в настоящее время [<http://fonds.stavarhiv.ru/index>]. С 2005 г. краеведческий музей преобразован в Ставропольский государственный историко-культурный и природно-ландшафтный музей-заповедник им. Г.Н. Прозрителева и Г.К. Праве [<http://www.stavmuseum.ru/history>].

После деления музея на три части в Ингушском музее остались в основном ингушские коллекции, не переданные в Ростов. Музей стал выполнять огромную научно-просветительскую работу. В его стенах проходили выставки, выпускались путеводители, привлекались к работе практиканты в целях создания новых кадров музейных работников. Народный комиссариат просвещения СССР в первой половине 1930-х годов отмечал высокий профессионализм сотрудников Ингушского музея краеведения и постоянную работу по патриотическому воспитанию трудящихся. В 1932 г. Ингушский музей краеведения возглавил Х-Б. Ахриев — первый профессиональный ингушский художник. Под его руководством музей стал ведущим центром, в котором сконцентрировалась основная научно-исследовательская деятельность республики.

Ингушский музей краеведения, за исключением коллекций естественно-исторического отдела, или отдела природы края, полученных от Терского областного музея, состоял из новых поступлений — материалов, которые из года в год собирали его сотрудники в области. Археологический и этнографический материал датировался периодом не ранее IX в. [Крупнов 1936: 108].

После объединения в 1934 г. Ингушской и Чеченской автономных областей Ингушский музей как самостоятельная единица еще функционировал. Ингушский областной музей краеведения в г. Орджоникидзе стал именоваться Ингушским районным музеем Пригородного района. Данные по археолого-этнографическим фондам музея были крайне скудными, отрывочными и противоречивыми. Так, по одним сведениям, из Государственного исторического музея в 1938 г. в Ингушский музей поступил 71 предмет (оружие, бытовая утварь, фотодокументы), по другим — 77 предметов. При описании процесса ликвидации музея в 1939 г. в одном случае указывалось на более чем 4 тыс. экспонатов, в другом — около 5 тыс. [Бурков 2007: 80].

С 1935 г. и до начала Великой Отечественной войны на территории Чечено-Ингушетии работала Северокавказская археологическая экспедиция Государственного исторического музея и Института археологии Академии наук СССР под руководством Е.И. Крупнова. Уникальные коллекции предметов материальной культуры, собранные ими, дополнили собрания федеральных и региональных музеев. Так, по сообщениям Е.И. Крупнова, в 1938 г. экспедицией ГИМ в надземном двухскатном склепе близ с. Хамхи в Горной Ингушетии были найдены иранские шелковые ткани (кусочек ткани и мешочек), датируемые XV–XVI вв. [Крупнов 1971: 21].

Несмотря на административные преобразования, Чечено-Ингушский областной (республиканский) и Ингушский районный музей до 1940 г. продолжали существовать раздельно. Основные фонды последнего на тот период составляли более 4000 экспонатов [Пономарева 1975: 15]. После их передачи в Чечено-Ингушский объединенный музей краеведения в г. Грозный (1940) становление музейного дела в Ингушетии приостанавливалось [Бурков 2007: 82].

В период Великой Отечественной войны и последовавшей за ней депортации ингушей и чеченцев вопросы формирования археолого-этнографических фондов не представлялись актуальными. Вместе с тем работа по сбору музейных коллекций продолжалась. С 1947 г. музеем проводились самостоятельные экспедиции по обследованию природных богатств и сбору коллекций.

В материалах к VII международному конгрессу по этнографическим наукам «Этнографические коллекции в музеях СССР», изданных в 1964 г., сообщается, что в Чечено-Ингушском республиканском краеведческом музее хранится около 800 предметов по этнографии чеченцев, ингушей, русских, ногайцев. Там же отмечалось, что начало сбора было положено в середине 1920-х годов археологической и этнографической экспедицией под руководством археолога и этнографа Л.П. Семенова, работавшего в горных районах Ингушетии, преимущественно в селениях Евлой, Кок, Эгикал, Фуртог, Таргим и др. В составе собраний были орудия труда шерстяного промысла, мужская и женская одежда, предметы домашнего быта (светильники, посуда, ковры и пр.). Уникальное значение имели предметы культа — деревянное изображение богини плодородия Тушоли и фаллический памятник языческого периода из с. Кок [Этнографические коллекции 1964: 50].

После реабилитации и возвращения ингушей и чеченцев на родину музей стал принимать участие в работе археологической экспедиции, несколько лет проводил самостоятельные историко-бытовые экспедиции по сбору этнографического материала. Это позволило в 1972 г. создать специальную выставку «Хозяйственная и бытовая утварь народов Чечено-Ингушетии конца XIX — начала XX в.» [Пономарева 1975: 17].

Фонды Чечено-Ингушского музея постоянно пополнялись: если в 1946 г. они насчитывали 3,5 тыс. единиц хранения, то в 1975 г. — более 80 тыс., а к 1990-м годам этот музей был одним из крупнейших на Северном Кавказе и насчитывал в своих фондах около 230 тыс. единиц хранения, в числе которых было более 33 тыс. уникальных предметов древности, собранных при раскопках на территории Чечни и Ингушетии [Эльбиздукаева 2012: 328].

После распада Чечено-Ингушетии на два самостоятельных административно-политических субъекта начались первые потери музейных ценностей. «Еще летом 1992 г. в результате разбойного нападения на краеведческий музей было похищено 1657 единиц фондового хранения» [Эльбиздукаева 2012: 328]. Еще более ужасное разорение музейных коллекций произошло после военных кампаний в Чечне 1994–1996 гг. Труд не одного поколения исследователей, музейщиков, по крупицам собиравших ценный и уникальный материал по истории, экономике, культуре, природе края, бережно хранимый в музее, оказался в самом начале военной кампании в Чечне под руинами г. Грозного. Интенсивными бомбардировками и артобстрелами было разрушено здание головного музея — историко-архитектурный памятник начала XX в., под его обломками погибли все экспозиции, подавляющая часть музейных фондов. В результате этого музей лишился наиболее значимых с исторической, этнокультурной, искусствоведческой точек зрения предметов, культурно-исторических ценностей [Асталов 2006: 11]. Ущерб, нанесенный войной историко-культурному наследию, и бесконтрольная торговля культурными ценностями стали национальным бедствием не только для чеченцев, но и для ингушей, так как после восстановления Чеченской республики ингушские коллекции не были возвращены и ныне находятся в Национальном музее Чеченской республики. Вопрос об их возвращении остается дискуссионным.

В настоящее время в Республике Ингушетия функционируют Ингушский государственный музей краеведения им. Т.Х. Мальсагова (рис. 1) и его филиалы — Музей им. Г.К. Орджоникидзе, Мемориальный дом-музей Г.С. Ахриева, Музей боевой и трудовой славы г. Малгобека, Государственный музей изобразительных искусств, Мемориальный комплекс жертвам репрессий, Музей Министерства внутренних дел Ингушетии. Большая их часть — новые музеи.

Музей боевой и трудовой славы Назрановского района был основан в 1972 г. Туганом Хаджимоховичем Мальсаговым как народный музей, в 1978–1991 гг. стал филиалом Чечено-Ингушского краеведческого музея, находившегося в г. Грозном. В связи с изменениями в государственном обустройстве РФ (а именно ликвидацией ЧИАССР и созданием Республики Ингушетия и Чеченской республики) музей стал структурной единицей Министерства культуры Ингушской республики. В Музее краеведения действуют пять небольших экспозиционных залов: зал Великой Отечественной войны, зал героев, зал этнографии, зал археологии и зал духовных лидеров Ингушетии.



Рис. 1. Ингушский государственный музей краеведения им. Т.Х. Мальсагова.
Фото М.З. Сагова, 2015 г.



Рис. 2. Государственный музей изобразительных искусств. Назрановский район,
г. Карабулак. Фото Б.М. Коригова, 2013 г.



Рис. 3. Мемориальный комплекс жертвам репрессий.
Назрановский район, с. Насыр-Корт. Фото А.С. Дозариева, 2011 г.

Коллектив музея проводит большую собирательскую работу по выявлению и систематизации материалов и документов по культуре и истории края, об участниках Великой Отечественной войны. Сотрудниками музея осуществляется широкая научно-исследовательская и просветительская деятельность.

Будучи головным музеем республики, музей имеет три филиала: Музей боевой и трудовой славы в городе воинской славы Малгобеке, Мемориальный музей им. Г. Ахриева в поселении Фуртоуг Джейрахского района и Мемориальный музей им. С. Орджоникидзе в поселении Мужичи Сунженского района [Ялхароева 2012: 3].

Филиал ИГМК им. Т.Х. Мальсагова «Музей боевой и трудовой славы г. Малгобека» был основан в 1983 г., с 1984 г. — филиал Чечено-Ингушского государственного краеведческого музея. В настоящее время фонд музея содержит более 15 200 единиц хранения, многие из которых являются уникальными. Среди них есть и предметы быта солдат, и документы защитников Кавказа. В отдельную коллекцию собраны материалы об истории г. Малгобека и о знаменитых малгобекцах. Рядом с музеем расположены братские могилы защитников Малгобека.

Музей им. Г.К. Орджоникидзе основан в 1940 г. как первый филиал Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея. Музей располагался в частном доме жителя села Мужичи Хакиева Магомеда. В период Гражданской войны в этом доме жил Серго Орджоникидзе. В начале 1990-х годов главным музеем Мужиченский филиал был ликвидирован. Летом 1993 г., сразу после учреждения органов власти вновь созданной Республики Ингушетии, Мужиченский музей был воссоздан как филиал Ингушского государственного музея краеведения им. Т.Х. Мальсагова. В настоящее время фонд музея содержит более 600 единиц хранения, многие из которых уникальны. Среди них предметы и документы из дома-усадьбы Г.К. Орджоникидзе, материалы об истории с. Мужичи, некоторые предметы из могильника Лугового, раскопанные археологом Е.И. Крупновым.

Филиал ИГМК им. Т.Х. Мальсагова «Мемориальный дом-музей Г.С. Ахриева» основан в 1981 г. Несмотря на отсутствие официального статуса музея, дом Г.С. Ахриева посещали жители и гости республики, интересовавшиеся историей революционных событий и Гражданской войны на Кавказе. В 1967 г. перед въездом на территорию дома Г.С. Ахриева был установлен памятник патриоту и пламенному борцу за новую жизнь, сподвижнику Г.К. Орджоникидзе Гапуру Ахриеву.

Музей ведет активную культурно-просветительскую, экспозиционную, образовательную, воспитательную и пропагандистскую работу с молодежью и является одним из главных культурных учреждений Джейрахского района Республики Ингушетии. В музее собраны материалы о знаменитых жителях с. Фуртоуг из рода Ахриевых. Также представлены предметы быта, фотографии, краткие справки об участниках Великой Отечественной войны и список участников Великой Отечественной войны из Джейрахского района.

Государственный музей изобразительных искусств Республики Ингушетии был основан в 1993 г. Начало музейному собранию положили произведения, переданные Сунженской администрацией из картинной галереи районного Дома культуры, а также графические работы, подаренные музейно-выставочным центром «Росизо». Постепенно фонды пополнялись произведениями ингушских, чеченских и русских художников, мастеров декоративно-прикладного искусства.

Выставочная работа была и остается приоритетной в научно-просветительской деятельности музея. За весь период его существования было организовано более 300 передвижных и стационарных выставок, посвященных творчеству ингушских живописцев и самодеятельных народных мастеров. Современные экспозиции, созданные коллективом музея, отличаются высоким профессиональным уровнем. Благодаря активной деятельности сотрудников музея широкое распространение получили выездные выставки. Они со-

стоялись в таких городах, как Москва, Санкт-Петербург, Уфа, Новороссийск, Краснодар.

Нынешнее собрание произведений Государственного музея изобразительных искусств насчитывает более 400 единиц хранения и делится на несколько разделов: живопись, графика, декоративно-прикладное искусство и скульптура. Музей уделяет особое внимание научно-исследовательской деятельности, в частности глубокому и всестороннему изучению наследия первых ингушских художников, а также современных мастеров республики. В результате этой работы были выпущены каталоги, буклеты к основным выставкам, проведенным в стенах музея, написаны и опубликованы статьи о творчестве известных живописцев, выпущены биографические справочники «Художники Ингушетии», «Творчество женщин Ингушетии» [Алмазова 2007: 46–47]. Тематика демонстрируемых произведений в значительной степени связана с историей ингушского народа, его традициями.

Мемориальный комплекс жертвам репрессий основан в феврале 1997 г. В экспозициях представлены фотодокументы, материалы, картины, предметы быта, свидетельствующие о репрессиях в СССР в 1940–1950-е годы и о событиях осетино-ингушского конфликта 1992 г. Сотрудниками музея ведется работа по выявлению документов и материалов о жертвах репрессий, организовываются передвижные и стационарные выставки, существуют постоянные тематические экспозиции: «1944 год. Так это было», «Репрессированные народы», «Памяти трагических событий 1992 года», «Ингушская диаспора в Турции». На экспозициях представлены фотодокументы, картины, предметы быта. Музей насчитывает насчитывается более 5 тысяч единиц письменных источников, фотографий, книг и т.д.

Музей Министерства внутренних дел Ингушетии был основан в 2002 г. Инициатором его открытия стал заслуженный деятель искусств Ингушетии, кавалер ордена «За заслуги» Бек Абадиев. Им были собраны уникальные материалы о сотрудниках милиции начиная с 1884 г. — со дня создания в крае иррегулярной милиции. В музее нашла свое отражение история жизни и службы генералов царской армии, полных Георгиевских кавалеров: Эльберда Нальгиева, Бунуха Базоркина, Асламбека Маматиева, Сосламбека Бекбузарова, Саварбека Мальсагова, представителей многих ингушских фамилий — конников знаменитой «Дикой дивизии», принимавших участие в Первой мировой войне. В музее хранятся мундир старейшего милиционера Магомед Ханиева 1950-х годов, материалы по истории жизни градоначальника города Баку Гуды Гудиева, собраны личные дела, фотографии, предметы героев, отдавших жизнь, выполняя свой профессиональный долг, книги о них.

На стендах музея представлены фотографии около 500 погибших сотрудников правоохранительных органов, стоявших на страже общественного порядка и стабильности и навсегда оставшихся в памяти народа благодаря личному мужеству, доблести и отваге [Албогачиева, Плиева 2013: 416].

Коллекции, которые удалось собрать музейным работникам Ингушетии за весь период существования республики, сравнительно новые, раритетов очень мало или нет совсем. В значительной мере это связано с тем существенным уроном, который был нанесен материальной культуре ингушского народа и других ссыльных народов в период депортации.

Нешадно разграбленная, уничтоженная или умышленно замалчивавшаяся из конъюнктурных политических соображений материальная культура ингушей была потеряна безвозвратно. В.А. Шнирельман отмечает, что «в советские годы в краеведческом музее Ставрополя вещи, связанные с культурами репрессированных северокавказских народов, либо не попадали в экспозицию, либо оставались этнически неатрибутированными — сопровождавшие их надписи отсылали посетителя к обезличенной “культуре горцев Северного Кавказа”. Горцы представлялись экзотическими чужаками, место которым было лишь в памяти, но не в реальной жизни» [Шнирельман 2010: 17]. Депортированные народы были обречены на вымирание, поэтому сохранение исторической и культурной памяти о них не входило в планы государства. Из-за этого происходило планомерное уничтожение памятников материальной культуры указанных народов, «переписывание» их на те нации и народности, которые считались достойными продолжателями светлого социалистического будущего. И хотя сегодня все кажется в прошлом, отголоски этого периода истории еще очень ощутимы. В силу данных обстоятельств ингушская интеллигенция проявляет повышенный интерес к своему историко-культурному своеобразию, представляя его выражением своей особой этнической идентичности. Поэтому автор настоящей статьи поставила перед собой цель выявить предметы, касающиеся ингушей и Ингушетии, хранящиеся в фондохранилищах музеев страны за пределами Республики Ингушетии.

В силу различных объективных и субъективных причин автору не удалось собрать достаточное количество материала по ингушским коллекциям из фондохранилищ федеральных и региональных музеев, но работа в этом направлении ведется. Автору удалось продвинуться в поисковой работе в таких музеях Санкт-Петербурга, как Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого, Российский этнографический музей, Музей истории и религии, Государственный Эрмитаж, в которых выявлены коллекции, связанные с историей и этнографией Ингушетии и ингушей.

Наиболее полную справку удалось составить по фондам Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры), Российского этнографического музея, Музея истории религии.

Ингушские коллекции имеются в первом музее России, учрежденном императором Петром Первым. Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого Российской академии наук (МАЭ РАН) — один из крупнейших и старейших этнографических музеев мира, коллекционные фонды которого насчитывают свыше 1,2 млн единиц хранения. Он является преемником первого российского государственного публичного музея, знаменитой Петровской Кунсткамеры, основанной в 1714 г. Музей с самого начала был не только научной базой Академии наук, но и важнейшим культурным и просветительским учреждением [Кунсткамера 2009: 13].

В МАЭ первые иллюстративные коллекции по ингушам появились во второй половине XIX в. и представлены в коллекции главного редактора Кавказского статистического комитета Николая Карловича Зейдлица. Современные фотографии сделаны Ю.Ю. Карповым и автором статьи.

Первые вещевые коллекции были привезены в музей автором статьи после 2000 г. Среди экспонатов есть предметы, приобретенные в дар и купленные в период экспедиционных поездок в Ингушетию.

Первая коллекция была привезена в 2002 г. из с. Гамурзиево Назрановского района Ингушетии. Комплект свадебной одежды сшит профессиональной портнихой Ужаховой Раисой Хаджибикаровой в 1994 г.

№ 7260-1. Платье свадебное, верхнее, распашное, покроя черкески (*чокхи*), из однотонного шелка, украшено тесьмой и стразами золотистого цвета. Крой платья состоит из лифа, зауженного к талии, и расклешенной юбки. Спинка отрезная, приталенная, юбка состоит из четырех расклешенных клиньев. Рукава расширяются книзу, внутренняя часть длинных рукавов имеет продольный разрез от подмышек до кистей рук, края украшены тесьмой и стразами золотистого цвета.

№ 7260-2. Платье свадебное нижнее, из белого шелка, отрезное по талии. Воротника нет, вырез круглый, украшенный белой тесьмой с золотистыми нитями, сзади имеется застежка. Рукава прямые, чуть суженные книзу, без манжет, украшенные той же тесьмой.

№ 7260-3а. Белые капроновые перчатки, украшенные золотистой зигзагообразной машинной строчкой.

№ 7260-3б. Белые капроновые перчатки, украшенные золотистой зигзагообразной машинной строчкой.

№ 7260-4. Белая фата с украшениями в виде цветков из гипюра. Край обработан зигзагообразной машинной строчкой.

№ 7260-5. Платье белое с украшениями в виде цветков из гипюра. Края обработаны декоративной строчкой.

№ 7260-6. Платье белое, прямое, без украшений и воротника, отрезное по талии. Юбка в виде трапеции, сшитая с боков.

№ 7260-7а. Белые эластичные перчатки, без украшений.

№ 7260-8. Шапочка белая, высокая, в форме усеченного конуса.

№ 7260-9. Белые эластичные перчатки без украшений.

Коллекция № 7294 выполнена заместителем главного редактора журнала «Радуга» Мерешковым Султаном Алаудиновичем в г. Назрани и подарена МАЭ РАН в 2003 г.

№ 7294-1а. Деревянный чиж.

№ 7294-1б. Деревянный чиж.

№ 7294-2а. Деревянный брусек, сточенный по краям.

№ 7294-2б. Деревянная палка — бита.

№ 7294-3а. Деревянный волчок.

№ 7294-3б. Кожаный кнут с деревянной ручкой.

№ 7294-4 а, б. Деревянный брусек с продольными и поперечными полосами.

№ 7294-5. Игрушка — пути шайтана из двух плоских овальных деревяшек с двумя отверстиями на конце, соединенных кожаным ремешком.

№ 7294-6 а, б, в, г, д. Камешки игровые 2—3 см в диаметре.

Коллекция одежды № 7319 сшита заслуженным работником культуры Республики Ингушетия, ветераном педагогического труда Дударовой Айшет Магомедовной в июне-августе 2006 г. Комплект одежды экспонировался на выставке «Кавказский словарь: земля и люди» в Большом дворце Государственного музея-заповедника «Царицыно» с 19 июня по 14 октября 2012 г.

№ 7319-1. Платье женское верхнее, покроя черкески (*чокхи*), из бордовой однотонной искусственной ткани.

Платье распашное, отрезное по линии талии, без воротника. Лиф заузен к талии при помощи вытачек на спинке. Рукава вшивные прямые неширокие, сшиты примерно до локтя, ниже — слегка расширяющиеся и откидные в виде лопастей. Юбка расклешенная, из четырех одинаковых клиньев, скроенных по косой; пришита к лифу без сборки. Платье застегивается спереди на талии, встык на одну застежку «крючок и петля» (последняя фабричного производства), таким образом, на груди получается глубокий треугольный «вырез» до талии.

Края платья (вырез горловины на спинке, обе полы, подол, низ и незашитые части рукавов) обшиты золотистым шнуром. Низ и незашитые части рукавов, полы и подол платья, кроме шнура, украшены золотистыми блестками и галунами.

№ 7319-2. Платье женское нижнее из белой плотной синтетической ткани.

Платье нераспашное, отрезное по линии талии. Лиф почти прямой (половина окружности талии чуть уже ширины плеч). Передняя часть лифа цельнокроеная, спинка — из двух половинок, шов между ними посередине спины сделан только на две трети длины от талии до горловины, далее вверх — «разрез» до выреза горловины.

Платье сшито без воротника. Круглый вырез горловины обработан узкой полоской из такой же ткани, скроенной по косой. Платье застегивается сзади у горловины наглухо на одну застежку — крючок (фабричного производства) и петля (сделана из



Рис. 4. Комплект женской праздничной одежды на выставке «Кавказский словарь: земля и люди» в Большом дворце Государственного музея-заповедника «Царицыно». Фото Е.Л. Капустиной. 2012 г.

ниток вручную). Рукава вшивные, сильно сужающиеся к манжетам. Юбка слегка расклешенная за счет расширяющихся книзу полотнищ; заднее состоит из двух одинаковых клиньев, переднее цельнокроеное (в два раза больше каждого из клиньев сзади). Юбка пришита к лифу без сборки. Края рукавов обшиты белой кружевной тесьмой с золотистой нитью.

№ 7319-3. Юбка женская нижняя из белого ситца. Юбка расклешена за счет расширяющихся книзу полотнищ: заднее состоит из двух одинаковых клиньев, скроенных по косой, переднее цельное (в два раза больше каждого из клиньев сзади), скроено по долевой нити. Пояс узкий из белой плотной синтетической ткани. Юбка пришита к поясу с легкой сборкой, застегивается сзади наглухо на одну пуговицу, петля прорезная. Подол окантован узкой полоской белого шитья.

№ 7319-4. Нагрудник женский из белой плотной синтетической ткани с подкладкой из белого ситца.

Нагрудник имеет форму высокой перевернутой трапеции,верху переходит на плечи и частично спину, где застегивается у основания шеи на одну застежку «крючок и петля». Воротничок-стойка спереди украшен белой фигурной тесьмой с золотистым шнуром. Основная часть нагрудника декорирована четырнадцатью парными застегивающимися металлическими пластинами (т.е. 7 двойных «планок»). Специальные петли (по две на каждой из 14 пластин) насквозь продеты через нагрудник и закреплены с изнанки шнуром. Низ нагрудника обшит узкой полоской из той же ткани, из которой сшит нагрудник, справа и слева оставлены длинные концы этой полосы ткани, служащие завязками, для закрепления нагрудника на талии.

Нагрудник служит украшением, полностью закрывающим глубокий вырез верхнего платья, под борта которого закладываются края нагрудника.

№ 7319-5. Женский металлический пояс, составлен из десяти металлических пластинок прямоугольной формы, соединенных между собой шарнирами. Шарниры, соединяющие вторую пластину с соседними, скреплены между собой цепочкой.

Пряжка состоит из трех частей: средней круглой, прикрывающей крючок для застегивания, и двух боковых фигурных пластинок, соединенных с поясом шарнирами. Круглая часть пряжки припаяна к одной из боковых.

Застежка «крючок-петля» массивная металлическая, части застежки припаяны к боковым пластинам пряжки с «изнаночной» стороны.

На всех пластинах выпуклый комбинированный декор из геометрических (S-образный элемент, ряды точек) и растительных (цветы) элементов.

Центральная часть пряжки в форме полусферы, полая, с ажурным и рельефным комбинированным декором из геометрических (точки, круги — отверстия) и растительного (цветок) элементов. В центре средней части пряжки — небольшая красная граненая бусина, все остальные дополнительные элементы декора пояса и пряжки из металла.

Сверху и снизу к пластинам припаяны металлические «завитки», таким образом создан ажурный край. На пластинах собственно пояса должно быть по пять «завитков» сверху и снизу, на боковых пластинах пряжки — по восемь, однако некоторые утеряны, некоторые сломаны.

Все пластины, кроме одной из боковых частей пряжки (пластина, к которой с изнаночной стороны припаяна петля (часть застежки), пронумерованы. Цифры выгравированы на «изнаночной» стороне, очевидно, вручную.

№ 7319-6. Шляпка женская, высокая, в форме усеченного конуса.

Картонный каркас (и тулья, и дно) обтянут снаружи креп-сатином бордового цвета (та же ткань, из которой сшито платье № 7319-1), подкладка из белой тонкой синтетической ткани. Перед тульи декорирован аппликацией из вышивки и бисера золотистого цвета.

№ 7319-7. Куклы сувенирные в ингушской праздничной одежде, переданы в дар МАЭ РАН директором школы «Марьям» г. Магаса Республики Ингушетия Плиевой Алисой Абукаровой в 2006 г.

Куклы сувенирные, закрепленные на деревянную подставку.

Кукла в мужском костюме.

Голова, кисти рук и, возможно, туловище сделаны из глины, руки — из прорезанной туловище толстой проволоки, ноги — из дерева. На голове рельефно обозначены глаза, нос, уши, черной и белой красками нарисованы глаза, темно-коричневой — брови и усы, волосы, на верхних веках — светло-коричневые полосы. На кистях рук прорезями обозначены пальцы (по четыре). Кукла «стоит», правая рука опущена, левая согнута в локте и «вынесена» вперед. Бешмет симметризован длиннополым нагрудником с воротником-стойкой из белой ткани и нарукавниками (т.е. деталями, «выглядывающими» из-под черкески); черкеска из черной синтетической ткани с газырницами, незащитными внизу (с каждой стороны по четыре), узкая полоса черной искусственной кожи с аппликацией из серых квадратов и прямоугольников имитирует наборный пояс с серебряными накладками; черные короткие штаны заправлены в высокие прямые черные сапоги; головной убор — папах с околышем из темно-коричневого искусственного меха и плоским донышком из белой ткани; башлык из черной ткани, собственно капошон украшен кисточкой из черных ниток.

Кукла в женском костюме.

Голова и туловище сделаны из глины, руки — из толстой проволоки, прорезанной туловище и обтянутой красным велюром. Ног нет, туловище укреплено на высокой, круглой в сечении черной подставке, также обтянутой красным велюром. На голове рельефно обозначены глаза, нос, рот, черной и белой красками нарисованы глаза и ресницы, темно-коричневой — брови, темно-красной — губы, на верхних веках — светло-красные полосы. Волосы сделаны из коричневых блестящих ниток, сзади под головным убором разделены на пробор и заплетены в длинные (значительно ниже талии) косы, закрепленные тонким золотистым шнуром.

Нижнее платье из белой синтетической ткани, длинное (до подставки) с длинными (почти до подола) сильно расширяющимися книзу рукавами; верхнее распахнутое платье покроя черкески, сшито из красного велюра, подкладка — из черной синтетической ткани, рукава-лопасти и перед декорированы аппликацией из блестящей ткани и золотистого шнура, по краям платье обшито узкой золотистой тесьмой.

Коллекция № 7386 сшита и передана в дар МАЭ художником модельером, заслуженным деятелем искусств Республики Ингушетия Оскановой-Инаркиной Зиной Абоевной в 2010 г.

№ 7386-1. Верхнее распахнутое платье, отрезное по талии, с расклешенной юбкой и длинными расширенными и закругленными книзу рукавами. Все платье по краю оторочено золотистой тесьмой. Перед платья украшен аппликацией.

№ 7386-2. Платье нательное с декоративным нагрудником из светло-бежевого шелка, подол по центру украшен вышивкой. На плечи приклеена декоративная вставка из бордовой ткани, имитирующая нагрудник. Рукава зауженные, на замочке, украшены кружевной аппликацией.

№ 7386-3. Шапочка в виде конуса из бордового бархата, с золотистой аппликацией спереди.

№ 7386-4. Сумочка из бордового бархата, с ручкой из золотистой тесьмы.

№ 7386-5. Матерчатый пояс с декоративной пряжкой, золотого цвета, из декоративного кружева, пришит к льняной ткани, украшенный декоратив-

ной металлической застежкой, пришитой посередине ткани.

№ 7386-6. Белый шарф прямоугольной формы.

№ 7386-7 а, б. Завязки для колыбели, украшенные батистовой тесьмой, изготовленные Таркоевой-Мерешковой Марет Суламбековной.

№ 7538-1. Коврик для намаза, детский. Ингушетия, Назрань. Начало XXI в. Передан в дар МАЭ художницей-ковровщицей Тангиевой Розой Товсултановной.

Прямоугольный детский коврик. В центре серого ковра имеется геометрический орнамент фиолетового цвета. Край ковра украшен растительным орнаментом бордового, фиолетового и серого цветов. Наружный кант зеленого цвета.

№ 7539-1. Кукла сувенирная. Ингушетия, Назрань. Начало XXI в. Поступила в дар МАЭ от художника-модельера, заслуженного деятеля искусств Республики Ингушетия Оскановой-Инаркиевой Зины Абовны.

Девушка в старинном головном уборе «Кур-харс» и традиционном девичьем ингушском костюме.



Рис. 5. Кукла сувенирная.
Фото Р.А. Джалил-Ходжа. 2014 г.

Этими предметами исчерпываются ингушские предметные коллекции МАЭ РАН.

Безусловно, наиболее интересными коллекциями по этнографии ингушей располагает другой петербургский музей — Российский этнографический музей, один из старейших музеев страны, основанный в 1902 г. при Русском музее императора Александра III как отдельный Этнографический отдел, позднее выделенный в первый в России этнографический музей [<https://ru.wikipedia.org>].

Музей располагает также богатой коллекцией фотографий и негативов. В нем открыты экспозиции, демонстрирующие традиционную культуру народов России, где на постоянной экспозиции народов Кавказа представлена и ингушская коллекция. К великому сожалению, ингушская экспозиция Российского этнографического музея не отражает образ ингушской женщины рассматриваемого периода, создавая искаженное представление о национальной одежде, так как не включает полный комплект ни повседневной, ни парадно-выходной одежды. Это связано с тем, что в РЭМ имеют место соответствующие тематические лакуны, экспозиция же собиралась из имеющихся в музее предметов. В связи с этим обратимся к истории сбора ингушских предметных коллекций в Российском этнографическом музее.

Первые экспонаты, касающиеся материальной культуры ингушского народа, были собраны в 1908 г. студентом медицинского факультета Московского университета Михаилом Зандукели. Инициатива по привлечению студентов из числа народов Кавказа к сбору коллекций принадлежала К.А. Иностранцеву. При создании Этнографического отдела Русского музея К.А. Иностранцев был назначен хранителем фонда и курировал целый ряд направлений, в данном случае по изучению культуры народов Востока, Поволжья (кроме финно-угорских народов), Кавказа, Средней Азии и зарубежных стран. Важнейшим методом пополнения коллекций был экспедиционный. Для работы в поле К.А. Иностранцев привлекал людей, знавших регион и достаточно хорошо ориентировавшихся в местном обществе, даже если они и были далеки от этнографии. В частности, благодаря трудам Михаила Зандукели была собрана вещевая коллекция № 1428, состоящая из 21 предмета, в основном одежды. Эта коллекция положила начало формированию ингушских предметов в РЭМ. К великому сожалению, в последующие 30 лет ингушские коллекции музея не пополнялись.

Однако с появлением в Государственном музее этнографии (ныне — Российском этнографическом музее) Е.Н. Студенецкой, профессионального этнографа, воспитанного в традициях гуманитарной науки начала века, произошел значительный прорыв в этом направлении. Е.Н. Студенецкая отдала много сил и энергии для комплектования кавказских коллекций ГМЭ. Можно без преувеличения сказать, что вне Кавказа самое богатое собрание предметов быта и культуры народов, населяющих этот регион, принадлежат ГМЭ, и в этом огромная заслуга Е.Н. Студенецкой, которая из своих ежегодных экспедиционных поездок привозила богатый и разнообразный вещевой материал [Страницы кавказоведения 1992: 163]. Сферой преимущественных интересов Е.Н. Студенецкой было изучение этнографии народов Северного Кавказа, а в области исследования музейных коллекций — изучение национального костюма. С этими направлениями связаны и самые интересные ее приобретения для коллекционного собрания музея в первой половине 1930-х годов.

Так, в 1939 г. Е.Н. Студенецкая и Л.Ф. Виноградова совершили экспедиционную поездку в Чечено-Ингушетию, позволившую им собрать коллекции предметов материальной культуры ингушей и чеченцев, которые легли в основу вновь созданной экспозиции ГМЭ по народам СССР. Наряду с научно-исследовательской исследователи проводили большую культурно-просветительскую и научно-популяризаторскую работу. «Они принимали участие в развертывании на местах работы научно-исследовательских учреждений (НИИ, научных обществ музеев); выделяли для их фондов часть собранных в ходе экспедиции материалов, наметили меры по учету и охране памятников материальной и духовной культуры; выступали с докладами и сообщениями на конференциях, совещаниях, а также перед населением и в средствах массовой информации; консультировали местных краеведов и работников заинтересованных учреждений и организаций по научным, методическим и организационным вопросам.

Членам экспедиции приходилось работать в нелегких полевых и климатических условиях, испытывая материальные и финансовые затруднения. Власти и население Чечни и Ингушетии по мере своих возможностей оказывали помощь и поддержку экспедициям в проведении исследований.

Таким образом, деятельность научных экспедиций музеев страны в 1930-е гг. в Чечне и Ингушетии имела огромное научное и практическое значение. Своей подвижнической деятельностью они внесли значительный вклад в дело изучения материальной и духовной культуры чеченцев и ингушей и явились базой для развертывания здесь дальнейших фундаментальных научных исследований» [Исаева 2006: 68].



Рис. 6. Старинный женский головной убор кур-харс [Каменная летопись страны вайнахов 1994: 173]

В результате проделанной работы Е.Н. Студенецкая и Л.Ф. Виноградова привезли из Чечено-Ингушетии коллекцию № 6191, состоящую из 15 предметов, десять из которых привезены из Ингушетии, пять — из Чечни. Эти предметы народного искусства и вещи из наземных склепов, из которых наибольший интерес представляет старинный женский головной убор *курхарс* (Кур-харс). Главным недостатком этой коллекции является отсутствие орудий труда, утвари и обстановки жилища и т.п. [Народы Кавказа 1981: 24].

Третья, последняя коллекция № 12 931, состоящая из комплекта мужской верхней одежды (куртки и брюк), была подарена автором статьи Российскому этнографическому музею в 2011 г.

Коллекции, собранные в Российском этнографическом музее по

ингушскому народу, хотя и немногочисленны, но вместе с тем не лишены историко-культурной ценности. Как известно, только те вещи, которые получили признание своей ценности еще в процессе предварительной оценки специалистом, могут стать музейными предметами, которые являются свидетельствами объективной реальности, обладающей документальной, культурной и информационной ценностью. В музее главным становится не функциональное значение предмета, а его общественное значение как памятника истории и культуры [Краснокутская 2011: 17].

Далее более подробно рассмотрим имеющиеся в Российском этнографическом музее ингушские коллекции, которые за более чем вековой период не привлекали внимание исследователей.

Коллекция № 1428, состоящая из 21 предмета, привезена в 1908 г. М. Зандукели и зарегистрирована А. Рогозиной 12 февраля 1909 г.

№ 1428-1. Чуоха (*чоххи*)² — камзол, верхняя женская одежда. Наружная часть сшита из зеленовато-коричневого шелка, подкладка серого ситца, между двумя тканями проложена тонкая вата. Спереди полностью раскрыта и застегивается в талии на две пары крючков и петель. Рукава распашного платья узкие, длинные, чуть ниже колена. Ворот, передние полы, подол, рукава и боковые швы обшиты серебряным галуном.

№ 1428-2. Чуоха (*чоххи*) — камзол женский, короткий, ниже колен. Спинка прямая, отрезная до пояса, из синей гладкой бумажной ткани. Передние полы отрезные до пояса, из тонкой зеленой шелковой ткани. Нижняя часть камзола — перед и бока из зеленой шелковой ткани, собранной сборками и пришитыми у пояса. Подкладка из темно-пестрого ситца. Имеется застежка у талии на две пары крючков и петель. Рукава длинные, узкие, у кисти верхняя часть спускается закругленным фестоном на пальцы. Рукав вокруг оторочен красным кумачом. Длина рукава ниже колен.

№ 1428-3. Рубашка женская длинная, прямая, цельная из ярко-желтой полосатой тонкой бумажной ткани; ворот высокий; внизу подшито оплечье из темного пестрого ситца; прямой разрез спереди застегивается на черную стеклянную пуговку и петлю из черного шнура; рукава с ластовицей из пестрого ситца, длинные прямые, узкие; длина ниже колен.

№ 1428-4. Хечи (*хачи*) — панталоны женские, длинные, прямые. Верхняя часть из красного ситца, нижняя — из красного кашемира. Внизу заложены складочками, пришитыми на обшивку из черной бумажной ткани. Застегиваются на щиколотке на пуговку и петлю, у пояса сдергивается шнурком.

№ 1428-5 а, б. Мипцеш (*маьчеш*) — башмаки женские из черной шагреновой кожи³, короткие. У щиколотки и верхнего края обшиты мишурным шнурочком.

№ 1428-6 а, б. Мипцеш (*маьчеш*) — башмаки женские из одного куска черной шагреновой кожи. Наружный край башмаков оторочен красным сафьяном.

№ 1428-7. Маш (*машилг*) — платок на голову, черный, шерстяной, фабричного производства. Изделия с каймой и бахромой того же цвета. Размер 83×78 см.

² Далее в тексте в круглых скобках будет указано точное этническое название предмета, так как в описи они неверные.

³ Шагреновая кожа (материал), или шагрень (фр. chagrin) — мягкая шероховатая кожа (козлиная, баранья, конская).

№ 1428-8. Техкур (*кхалнаьха тIехкар*) — пояс женский. Передняя половина серебряная, украшена вызолочной пластинкой филигранной работы со вставками бирюзы шириной в 3 см. На спине пояс сшит их сложенной рядами синей бумажной ткани, продетой через ушки на внутренней стороне серебряной части.

№ 1428-9 а, б. Лоргитхчаугш (*гIалкхаш*) — серьги из серебряной проволоки. (Исключены из коллекции.)

№ 1428-10. Камзол женский (*кхаланаьха гIовтал*), длинный, из ярко-красной бумажной узорной ткани фабричного производства. Покрой: лиф отрезной на подкладке коричневого ситца, охватывает талию; перед гладкий; на груди вырез треугольником обшит полоской черной гладкой бумажной ткани; застегивается у талии пятью парами крючков и петель; сверху нашиты пять выпуклых бронзовых пуговиц; нижняя часть камзола сзади и с боков заложена глубокими складками, расходящимися книзу; рукава длинные, прямые, узкие, у кисти обшиты полосой зеленой полушерстяной ткани; длина ниже колен.

№ 1428-11. Чухо (*коч*) — платье женское, будничное, из синего ситца с пестрыми цветами. Покрой: лиф отрезной на подкладке из серого ситца, гладкий, прямой, бока обхватывают талию; на груди глубокий вырез треугольником до пояса; застежка на крючке и петле у пояса сбоку; юбка сбоку и сзади собрана сборками, спереди заложена складками; рукава длинные, узкие, прямые; длина ниже колена.

№ 1428-12. Коч — рубашка старухи из темно-синего ситца; длинная, прямая, цельная; высокий ворот и прямой разрез на груди подшиты красным ситцем; рукава длинные, прямые, узкие, длина ниже колен.

№ 1428-13. Кей (*кий*) — папаха мужская, высокая; дно выпуклое, из белого сукна, широкий овал из бараньего меха светло-коричневого цвета; подкладка — черный сафьян; общая высота 27 см.

№ 1428-14. Чиха (*маIача няха чокхи*) — черкеска мужская из домашнего недубленого сукна; верхняя часть на подкладке из голубой гладкой бумажной ткани фабричного производства. Покрой: спина отрезная до пояса, прямая, гладкая; передние полы цельные прямые; бока охватывают талию; с боков ниже пояса вшиты клинья с прорезями для карманов; на груди вырез треугольником до пояса; внутри пришит узкий пояс из плотной тесьмы; застегивается на крючок и петлю; застежка снаружи двойным рядом маленьких пуговиц, свернутых из белого шелкового шнура, на такие же петли; рукава длинные, прямые широкие; на груди по обеим сторонам нашиты из того же сукна гнезда (газыри) для 2–17 «бустмышей» (*бустаи*) — трубочек, выточенных из дерева (длина 11, обхват 5,5 см, нижний конец выкрашен черной краской, верхний украшен серебряным наконечником с чернью); длина ниже колен.

№ 1428-15. Оту (*орхалук*) — кафтан мужской из плотной фабричной шерстяной ткани темно-синего цвета; подкладка из синего ситца с белыми точками. Покрой: спина цельная, прямая, бока охватывают талию; ниже пояса вшиты клинья; передние полы цельные, прямые; на груди с обеих сторон нашиты карманы; прямой отложной воротник; застежка спереди от ворота до пояса из маленькой пуговицы, свернутой из черного шелкового шнура, и такой же петли; рукава длинные, прямые, узкие; длина до колен.

№ 1428-16. Хечи (*хачи*) — штаны мужские из домашнего сукна коричневого цвета. Прямые, гладкие, без разрезов; сверху пришита широкая обшивка из

черной плотной фабричной бумажной ткани с пояском, плетённым из тонкой шелковой нити малинового цвета, с такими же кисточками на концах.

№ 1428-17 а, б. Безгем-мечиш (*маIачняхя мячеш*) — башмаки мужские, черные, из черной шагреневого кожи, короткие; след из одного куска; верхняя часть пришита; длина 19 см.

№ 1428-18 а, б. Безгем-мечиш (*маIачняхя мячеш*) — башмаки мужские, черные, из черной шагреневого кожи. (Исключены из коллекции.)

№ 1428-19 а, б. Безгем-мечиш (*маIачняхя мячеш*) — башмаки мужские, мягкие, сшиты из одного куска черной шагреневого кожи.

№ 1428-20. Техкир (*тIехкар*) — пояс мужской из узкого ремня черной кожи; пряжка и набор стальные, украшен инкрустацией из олова; сбоку подвешена на узких ремешках стальная плоская четырехугольная коробочка для хранения жира с выпуклой, украшенной инкрустацией оловом крышкой на пружине.

№ 1428-21 а, б. Шалта — кинжал в ножнах: а) клинок стальной, обоюдоострый; посередине двусторонний глубокий желобок; на верхней части клинка грузинская надпись; рукоятка обложена костью — на тыльной стороне — черного, с наружной — белого цвета, оправленной кавказским серебром с чернью; б) ножны деревянные, обтянуты черной шагреневого кожей; сверху и внизу оправлены кавказским серебром с чернью.

Отдельные наиболее интересные предметы коллекционной описи № 1428, имеющие наибольшую этнографическую и историческую ценность, мы выделили и прокомментировали. К их числу можно отнести камзолы № 1428-1, 2, 10. Нужно отметить, что в кавказском варианте камзол называют бешметом (инг. *гIовтал*). Для холодного времени года бешметы шили из плотных шерстяных тканей, утепляя их шерстью или ватой, которые затем простегивали, создавая симметричные узоры или орнаменты. Верхняя часть была сшита по фигуре, со скошенными бортами, открытой грудью, без воротника, с застежкой на поясе. Нижняя часть отрезная по талии, спереди лежала гладко, а на спине пришивалась в сборку. Рукава длиной до кисти (изредка и короче), с небольшим разрезом книзу, обшивались галуном. Бешметы шили короче рубахи или вровень с ней [Чакхиев, Абдулвахабова 1992: 9]. Девушкам не полагалось носить теплую одежду, ее надевали только замужние женщины. Богатые женщины шили гIовтал из бархата, плотного шелка и даже подбивали мехом [Студенецкая 1985: 64]. Эта одежда была распространена повсеместно на Кавказе вплоть до 30–40-х годов XX в., пока ей на смену не пришло фабричное пальто.

Также следует отметить уникальность женских штанов № 1428-4, благодаря которым можно было различить статус женщин. По сведениям Ю. Клапрота, «замужние ингушки носят штаны красного цвета, вдовы и старые женщины — голубого, а девушки — белые; все они в том месте, где касаются лодыжек, великолепно пестро прошиты и обшиты черной каймой» [Клапрот 2001: 375]. Исходя из вышеизложенных сведений, видимо, панталоны принадлежали замужней женщине. В современном ингушском обществе отсутствуют представления о бытовании в прошлом подобных особенностей декорирования элементов женской одежды.

Особо хочется отметить мужской пояс с подвеской, использовавшейся не как предмет декоративной отделки пояса, но имевшей функциональное значение. Подобные пояса были распространены во второй половине XIX —

начале XX в. Неподпоясанному мужчине неприлично было выйти на улицу, показаться старику или человеку, бывшему статусом выше его. Не носили пояса очень глубокие старики и мальчишки. И только во время траура мужчина мог ходить распоясанным [Гарасаев 2009: 34]. Е.Н. Студенецкая отмечала, что функциональное назначение пояса было достаточно широким: «К поясу подвешивали различные предметы, необходимые мужчине в дороге, на охоте. Это были сальник или жирница — прямоугольная металлическая коробочка с салом для смазывания оружия; отвертка сложной формы для разбора огнестрельного оружия, служившая иногда и кресалом; брусок для точки кинжала или ножа; пульница; кожаный походный стакан; мешочек, в котором лежали кремь, трут, кресало и др. Пастух мог повесить на пояс мешочек с разной мелочью для лечения скота. Одним словом, пояс заменял карманы» [Студенецкая 1989: 94]. Серебряные пояса бытовали у всех народов Северного Кавказа. Однако, по справедливому замечанию Е.Н. Студенецкой, «они весьма трудны для этнографического изучения и менее всего могут считаться показателем национального своеобразия». Изготавливались пояса мастерами-ювелирами (часто кубачинцами, лакцами, армянами) и, конечно, как ценный и нужный предмет могли быть проданы человеку любой национальности [Студенецкая 1989: 35].

Остальные предметы коллекции представляют определенную историческую ценность, но не требуют детализации. В коллекционной описи № 1428 названия всех предметов искажены ввиду незнания собирателями ингушского языка. Также существенным недостатком музейной описи является отсутствие точного места сбора, указывается лишь Терская область. Возможно, если бы М. Зандукели был профессиональным этнографом, ему удалось бы избежать этих недостатков. Все обнаруженные нами неточности в описи, составленной М. Зандукели, безусловно, ничуть не умоляют его заслуг перед наукой.

Коллекция № 6191 была собрана на средства Государственного музея этнографии во время экспедиции 1939 г. в Чечено-Ингушскую АССР Е.Н. Студенецкой и Л.Ф. Виноградовой. Значительная часть предметов, привезенных из экспедиционной поездки, относится к одежде. После поступления в фонды музея коллекция была зарегистрирована Л.Ф. Виноградовой 6 октября 1939 г. и тщательно изучена Е.Н. Студенецкой.

В дальнейшей ее научной работе особое место стало занимать изучение одежды народов Кавказа, завершившееся подготовкой монографии «Одежда народов Северного Кавказа. Конец XVIII — начало XX в.» (М., 1989). Эта книга и ряд предшествовавших ей статей позволяют очертить принципы описания и исследования народного костюма, принятые и разработанные исследователем. В основу ее работы были положены и коллекционные предметы, привезенные из Ингушетии. Как справедливо отмечает ученик Е.Н. Студенецкой д.и.н. В.А. Дмитриев, ей «удалось выделить особенности ингушского и чеченского женского костюма» [Дмитриев 2010: 18].

В статье мы рассмотрим только предметы, привезенные из ингушских районов ЧИАССР, поэтому первые четыре предмета не вошли в перечень и описание начинается с № 5.

№ 6191-5. Войлок узорный вырезной, сделан из войлока трех цветов: оранжевого, коричневого и черного. В местах соединения войлока разных цветов проложена белая бумажная тесьма. Орнамент стилизованный, растительный. Среднее поле ковра разбито на три квадрата сшитым и повторяющимся

во всех квадратах узором черного цвета на оранжевом фоне, и оранжевого — на черном фоне. По бортам кайма с узором. На всех четырех углах на черном фоне повторяющийся узор оранжевого цвета. Употребляется как стеной ковер. Размер 2,62×1,67 м.

Селение Лейми. Галашкинский р-н ЧИАССР.

№ 6191-6. «Талсыш» (*талсаж*) — переметные сумы узорного тканья, шерстяные, пестрые, цвета — красный, желтый и черный, сшиты из трех полос. В местах соединения проложена черная бумажная материя. Длина 1,10 м, ширина 0,36 м. По краям обе сумы обшиты бумажной полосой черного цвета шириной 6,5 см. Прорез для подвешивания сумы также обшит черной бумажной материей. Петли для застегивания из шнура зеленого цвета с двумя медными круглыми пуговицами.

Селение Эгикал. Галашкинский р-н ЧИАССР.

№ 6191-7. «Говра тормиг» (*говра тIормиг*) — торба для кормления лошади, размер 30×28 см. Сшита из шерстяных полос узорного тканья. На швах проложена белая бумажная тесьма, верх обшит бумажной материей защитного цвета, из-под которой выпущены в виде зубчиков кусочки белой материи. Узор тканья геометрический, цвета — оранжевый, фиолетовый и черный. Наверху под обшивкой изнутри пришито кожаное ушко, в которое продернута шерстяная плетеная желтая с черным тесьма, оканчивающаяся кистью из шерстяных нитей розового цвета с желтым. Подарок невесты жениху.

Селение Эгикал. Галашкинский р-н ЧИАССР.

№ 6191-8. Шаль белая шелковая плетеная, с бахромой из шелковых нитей, осетинской работы. Размер 2, 15×2,00 м, длина каймы 0,25 м. На одном из углов по плетению вышит узор белым шелком. Носится девушками в праздничные дни.

Селение Эгикал. Галашкинский р-н ЧИАССР.

№ 6191-9. «Дечик-Пандур» (*дахчин пандар*) — музыкальный трехструнный щипковый инструмент, долбленный из дерева. Верхняя дека прикреплена к корпусу гвоздями. Корпус в форме челнока, длина 0,44 м, длина грифа 0,36 м, длина струн регулируется при помощи колков. На верхней деке выпилено одно треугольное отверстие и выжжено несколько круглых. На нижней стороне надпись: с. Эгикал, 12.08.39 г. Аушев М.Д. Работа колхозника.

Селение Эгикал. Галашкинский р-н ЧИАССР.

№ 6191-10. «Дечик-Пандур» (*дахчин пандар*) — балалайка. Музыкальный трехструнный щипковый инструмент, деревянный. Нижняя сторона корпуса окрашена в коричневый цвет, верхняя — в желтый. Длина корпуса 46 см, длина грифа 42 см. Длина струн регулируется при помощи колков с белыми наконечниками. На верхней деке одно круглое отверстие. Инструмент фабричной работы, реконструированный.

Город Грозный. (Исключен из коллекции.)

Вещи из наземных склепов селения Таргим и Эгикал, Галашкинский район ЧИАССР.

№ 6191-11. «Курхырс» (*кур-харс*) — старинный женский головной убор в форме рога с отогнутым верхним концом, на твердой основе, обшит красным сукном. У нижнего края видна порванная и плохо сохранившаяся подкладка из набойки и шелка (полоска длиной 0,54 м). Селение Таргим, Галашкинский р-н ЧИАССР.

№ 6191-12. Кукла самодельная из тряпок, наверченных на палку. Вместо лица синими, белыми и красными нитками вышиты ромбовидные фигуры. Тряпки загрязненные, порванные. Общая длина куклы 0,37 м.

Селение Эгикал, Галашкинский р-н ЧИАССР.

№ 6191-13. Гребень деревянный двухсторонний. С одной стороны редкий, с другой — частый. Размер 7,5—8 см.

Селение Эгикал, Галашкинский район ЧИАССР.

№ 6191-14. Маленький мешочек из полосатой бумажной материи блеклых голубоватых тонов, на холщовой подкладке на вздержке из красного шнура. Размер 12×9 см.

Селение Эгикал, Галашкинский р-н ЧИАССР.

№ 6191-15. Ножницы маленькие железные заржавленные. Размер 12 см. (Исключены из коллекции.)

Селение Эгикал, Галашкинский р-н ЧИАССР.

Как и в предыдущей коллекции, не все предметы имеют правильное написание этнического названия, что связано с упомянутыми причинами.

Из всех предметов рассматриваемого коллекционного собрания наибольший исследовательский интерес представляет традиционный женский головной убор *кур-харс*, который встречался в ингушских захоронениях начиная с XVI в. Упоминания о нем встречаются и в донесениях русских послов XVII в., проходивших в Грузию через земли ингушей: «А ходят мужики по черкаски, а жонки носят на головах что роги вверх в поларшина» [Полиев-тов 1937: 251]. Впервые обнаружил этот головной убор в наземных склепах Л.П. Семенов, работавший в горной Ингушетии в 1925—1932 гг. Он же дал его описание и выяснил старинное название головного убора — *кур-харс* [Семенов 1963]. Сведения об этом предмете материальной культуры ингушей содержатся и в работе археолога Е.И. Крупнова, который прямо говорит о том, что «подобные женские головные уборы неизвестны в соседних районах, и, очевидно, носились в недавнем прошлом только ингушскими женщинами» [Крупнов 1971: 102].

Позже в ходе археологических исследований 1970—1980-х годов в целом ряде некрополей в верховьях р. Ассы, в долине р. Армхи и ее притоков, в труднодоступном ингушском обществе Цори была собрана целая коллекция кур-харсов, насчитывающая 40 образцов. Эту коллекцию изучали В.Б. Виноградов, Б.Б.-А. Абдулвахובה и Д.Ю. Чаккиев. Согласно устной традиции, женщины-горянки продолжали носить кур-харс во время религиозных праздников до конца XIX в. Незамужние девушки надевали круглую шапочку такого же цвета, но с плоским верхом, которая до сих пор является обязательным атрибутом одежды ингушской невесты [Цароева 2010: 48].

Кур-харсы чаще всего имели кожаную, реже войлочную основу, покрытую сукном. Встречались кур-харсы войлочные в основе, но отделанные богатыми тканями (шелком, атласом, парчой). В нижней части убора прикреплялся кусок ткани, который, по-видимому, прикрывал затылок. Сзади и с боков к этой ткани прикреплялись широкие ленты. Узоры на лентах, украшавших кур-харсы, выполнялись часто золотым шитьем. Серебряная бляха на лобной части (которая, по мнению исследователей, символизировала солнце) была совершенно гладкая, реже имела фигурную форму. По предположению авторитетных исследователей (В.Б. Виноградова и др.), первоначально термин кур-харс,

отражающий вайнахо-аланские исторические контакты, мог означать «гребень (или рог) Солнца».

Наличие среди кур-харсов экземпляров, как очень богато оформленных (дорогие привозные ткани, серебряные бляхи, золотое и серебряное шитье, дорогие украшения — осколки перламутра, янтарные бусы, веточки кораллов, раковины и пр.), так и откровенно бедных, покрытых сукном, почти «без излишеств», в какой-то степени отражает социальную стратификацию средневекового ингушского общества.

Исследователи очень осторожны в поисках аналогий этому убору и не склонны прямо сближать его ни с головными уборами, обнаруженными в погребениях II—I тыс. до н.э. (могильники Харачоевский — в Чечне, Нестеровский — в Ингушетии), ни с «рогатыми» головными уборами женщин соседних районов Дагестана, ни с фригийским колпаком античной эпохи [Виноградов, Абдулвахабов, Чаккиев 1985: 107–109]. По их мнению, можно только условно, с большими оговорками ставить вопрос о возможном сходстве и связи кур-харсов и южнорусских *кичек*. Впрочем, полностью не стоит исключать возможность славянского влияния на формирование оригинального типа женского головного убора у предков ингушей, вступивших во взаимные контакты с Древней Русью до эпохи Золотой Орды [Албогачиева, Махмудова 2013: 213].

Третья и последняя коллекция № 12 931 — комплект мужской верхней одежды, состоящий из куртки и брюк был подарен автором статьи Российскому этнографическому музею в 2011 г.

№ 12 931-1. Куртка однобортная, распахная, с застежкой на шести пластмассовых пуговицах зеленого цвета, из них две на воротах. Грудной разрез вертикальный прямой. Спинка сужается книзу, сшита из двух частей с вертикальным швом посередине. Полочки заходят на спинку, под рукавом на длинной вертикальной вытачке. Плечо сшивное. Воротничок выкроен по косой, отложной на стойке, с острыми концами. На куртке три накладных кармана, два боковых и один нагрудный с левой стороны. Пройма выкройная. Рукава втачные, длинные, заложены в складки, завершаются широкими манжетами, внизу суженные в манжетах, которые застегиваются на две маленькие пуговицы из черной пластмассы. На куртке три накладных кармана, внизу два боковых, один нагрудный с левой стороны.

№ 12931-2. Брюки-галифе с широкой верхней частью и узкой, облегающей голени нижней частью. Передний разрез прямой, застегивается на три пуговицы из черной пластмассы, застежка на разрезе глухая. Застежка на поясе на металлическом крючке и клапане, застегивающемся на пуговицу из черной пластмассы. Передняя часть каждой штанины цельная выкройная с V-образным вырезом внизу, от пояса до колена на сатиновой черной подкладке; задняя сшита из двух частей, соединяющий шов под коленом. Штанины обшиты по краю бейкой из черной ткани, к которой пришита стрипка из черной х/б ткани. Шов по бокам штанин двойной, имитирующий лампас. В паху ромбовидная составная вставка. В верхней части штанин у пояса заложены четыре короткие вытачки, по три вытачки сделаны под коленями. Пояс пришивной на светло-серой корсажной ленте, под ним застроченные складки. На поясе семь шлевок. В брюках на бедрах около боковых швов два внутренних косых втачных кармана из светло-серой х/б ткани и один «часовой» вшив-



Рис. 7. С.Э. Гадаборшев в традиционном мужском костюме.
Фото Р.А. Джалил-Ходжа. 2014 г.

ной карманчик из серой х/б ткани на левой передней половине, под поясом. Края карманов обработаны машинным обметочным швом.

Комплекс мужской верхней одежды сшит из фабричной полушерстяной ткани цвета морской волны, аналогичной армейской штатной ткани, предназначавшейся для офицерской парадной одежды. Изготовлен в швейной мастерской. Покрой так называемый полувойсковой, т.е. гражданская одежда с элементами воинской. Костюм принадлежал Гадаборшеву Султану Эльмурзиевичу, 1924 г.р., который носил костюм во время ссылки ингушей в Казахстан (1944–1957).

Данный мужской костюм представляет интерес как образец военизированной мужской одежды середины XX в., носившейся на Северном Кавказе в 1940-е годы молодыми людьми, а позднее лицами среднего и старшего возраста. Этническая специфика проявляется в использовании элементов военного и чиновничьего обмундирования сталинского периода, отвечавших установкам северокавказской традиции в одежде.

Известно, что в 1920–1930-х годах сложился новый комплекс мужской одежды, общий для всех народов Кавказа, но воспринимаемый каждым из них как «национальный». Основу его составляла так называемая «кавказская рубаша». Покрой таких рубаш представлял собой сочетание черт бешмета (высокий стоячий воротник, разрез посередине в верхней части груди, застегивающийся на мелкие пуговицы и петельки из шнурка) и рубахи. В 30-х годах XX в., особенно во второй их половине, на кавказских рубашках появились фабричные пуговицы, прорезные петли, накладные карманы — наблюдалось сближение с гимнастеркой. Традиционные по крою штаны в этот период у многих народов уже вытеснялись галифе, привнесенными на Кавказ после гражданской войны. Галифе заправлялись в сапоги местной формы или покупные русские [Студенческая 1985: 71]. Этот комплект был удобен для всадника и хорошо сочетался с сапогами и ноговицами, поэтому на Кавказе он быстро приобрел широкую популярность. До сих пор в Ингушетии некоторые представители старшего поколения сохраняют приверженность именно этому типу костюма.

Краткое знакомство с коллекционными собраниями Российского этнографического музея раскрывает интересную и еще малоизученную страницу народной культуры ингушского народа. Коллекция Российского этнографического музея мала, но хочется надеяться, что удастся восполнить имеющиеся пробелы и пополнить музейные фонды новыми предметами. Так, в дар от учителя трудового обучения средней общеобразовательной школы с. Мужичи Айны Мусаевны Аушевой в музей поступило панно, изготовленное в технике ручной вышивки. Возможно, ее примеру последуют и другие жители Ингушетии, небезразличные к пополнению коллекционных собраний музеев страны.

В одном из крупнейших художественных и культурно-исторических музеев мира — Государственном Эрмитаже — также имеется чрезвычайно интересный раритет из Ингушетии, так называемый орел Сулеймана.

Первое письменное упоминание о нем появилось во второй половине XIX в. Первый ингушский этнограф Ч. Ахриев сообщал, что родоначальником Кистинского общества, по народному преданию, был Кист, сын одного знаменитого сирийского владельца из дома Камен. Во время первых крестовых походов он убежал из Сирии в Абхазию, а затем в Грузию, которая в то время была в самом печальном положении от постоянных нападений арабов и турок, так что Кист вынужден был бежать и оттуда в неприступные Кавказские горы. Он поселился в одном из ущелий Северного Кавказа, недалеко от верховьев Терека. Там он основал аул Арзи — слово, в переводе на русский язык означающее «орел» [Ахриев 1875: 54].

«Орел Сулеймана» изготовлен из бронзы, инкрустирован серебром и медью и четко передает пластику орла и его грозный, грациозный вид. Высота статуэтки 38 см, внутри полая, вес 2,5 кг. «Орел Сулеймана» — один из древнейших, точно датированных образцов раннемусульманских бронз. Об этом свидетельствует надпись на груди птицы, на которой четко выбита дата изготовления —



Рис. 8. Орел Сулеймана. Фото О.Д. Оздоева. 2014 г.

189 год хиджры (соответствует 796—797 гг. григорианского календаря) и имя мастера, его изготовившего, — Сулейман.

На протяжении многих веков «Орел Сулеймана» хранился в горном ингушском селении и как символ власти передавался из поколения в поколение старшему члену семьи. Но в 1931 г. он был приобретен Ингушским краеведческим музеем и экспонировался в стенах Ингушского краеведческого музея в г. Орджоникидзе. Позднее, в связи с административно-территориальной реорганизацией устройства региона, — в упомянутом выше Ингушском музее Пригородного района, где он и пробыл до конца 1930-х годов. Осенью 1939 г. этот великолепный памятник арабско-кавказского культурного мира был передан в Государственный Эрмитаж, в отдел Востока, через научного сотрудника Эрмитажа Р. Кисаева [Кисаев 1940]. С тех пор этот предмет является визитной карточкой зала культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа.

Новой находкой обрадовал Государственный музей истории религии. В этом музее мною была выявлена картина профессионального ингушского художника Х.-Б. Ахриева «Громовой памятник».

В центре картины на фоне гористого пейзажа изображена башня в виде пилона, увенчанная выступающим трехъярусным карнизом. На лицевой стороне башни вверху изображение человеческого лица, внизу — аркообразный проход. Внизу рисунка надпись чернилами: «Нагорная Ингушия, Громовой памятник между аулом Ни и Някисте, 29/VII-30 г.»



Рис. 9. «Громовый памятник». Худ. Х.-Б. Ахриев.
ГИМ — Б-325-1. Акварель, 33,2×25,7 см. 29.VII-30

Подпись неразборчива. Но техника работы акварелью, напоминает работы Х.-Б. Ахриева, которые трудно спутать с работами других известных художников. Яркие краски и четкая передача горного пейзажа с изображением поминальных камер вселяли уверенность, что это работа именно этого художника, что и подтвердилось при детальном изучении живописной работы. На акварели изображено сооружение, характерное для Ингушетии доисламского периода. Они возводились для увековечивания памяти умерших, как правило, при дорогах, у родников и в урочищах в виде «чурта» и «селинга». «Чурт» — это высокий каменный четырехгранный столб с нишей для души умершего. «Селинг» — каменный миниатюрный домик с двускатной крышей. Его фасад имел ниши для размещения свечей. «Селенги» являлись семейными святынями, у которых ежегодно справлялись праздники всей фамилии [Крупнов 1971: 232].

Для работ Х.-Б. Ахриева характерно то, что он акцентировал внимание не только на исторических событиях того времени, реальным участником которых был, но и делал наброски разрушенных башенных построек, склепов, археологических предметов. Хранящееся в ГМИР полотно Ахриева, бесспорно, представляет бесценный художественный, исторический и этнографический материал, детально фиксирующий древнейшие ингушские памятники материальной и духовной культуры [Акиева 2013: 393].

В коллекции Государственного музея истории религии также имеются мужской и женский головные уборы и четки, подаренные музеем автором статьи в 2007 г.

КП-49685; М-10063-VII. «Кий» — мужской головной убор. Начало XXI в. Ингушетия. Круглая шапочка до ушей. Основная часть из темно-зеленого бар-

хата, на макушке в сборку, пришита к донцу черного шелка диаметром 8 см. По краю шапочки полоса такого же шелка с треугольными фестонами. Все части прошиты зеленой нитью швом оверлок. К донцу в центре пришита низка золотистых бус, которая на конце расходится на три низки черно-зеленого стекляруса (общая длина 12,5 см). Подкладка из х/б ткани с набойкой цветочным узором по синему фону.

КП-49686; М-10064-VII. Покрывало головное для паломницы в Мекку. Белого цвета, колоколообразной формы, с отверстием для лица и вышитым очельем. Закрывает голову, шею, плечи. Шов спереди. Очелье — полукруглая вставка, украшена вышивкой в виде плетенки из голубых ломаных линий, в промежутках — мелкая сетка розовой нитью, мелкие пластмассовые стразы.

Четки «сулхъаж» пластмассовые, для счета молитв. Длина 36 см.

В фондово-закупочную комиссию Музея истории религии поступили и ждут своей атрибуции еще два экспоната — ковер и костюм мюрида.

Шерстяной ворсовый ковер ручной работы выполнен Мадиной Хамурзаевной Бориевой в технике узелкового плетения.

Костюм мюрида изготовлен Лейлой Султановной Оздоевой из темно-бирюзовой полусинтетической ткани для выполнения ритуального зикра. Эти два предмета еще не имеют коллекционного номера, но в ближайшее время они будут оформлены соответствующим образом.

К большому сожалению, работа по выявлению в музеях страны новых фотоиллюстративных и вещевых материалов, связанных с культурой ингушского народа, затруднена по многим причинам, но это не должно останавливать исследователей.

Подводя итоги нашей работы, необходимо отметить, что коллекции, собранные в музеях страны, еще ждут своих исследователей. Краткие описи нуждаются в уточнениях, выявленные коллекции полезно было бы опубликовать в виде фотокаталога, а в перспективе издать сводный каталог предметов ингушской культуры в различных музеях страны. Это способствовало бы активизации значительного объема знаний по истории и этнографии ингушского народа, пока не получившего широкого освещения в научных исследованиях.

Библиография

Албогачиева М.С.-Г., Махмудова З.У. Одежда и украшения // Ингуши. М.: Наука, 2013.

Албогачиева М.С.-Г., Плиева З.М.-С. Музейное дело // Ингуши. М.: Наука, 2013.

Астатов В.А. Национальный музей Чеченской республики: история и современность // Материалы республиканской научно-практической конференции, посвященной 80-летию национального музея Чеченской республики. Грозный, 2006.

Бурков С.Б. Коллекция археологических и этнографических предметов в фондах ИГМК: история обретения и современное состояние // Сборник научных трудов ИнГУ. Вып. 5. Магас, 2007. С.79–92.

Виноградов В.Б., Абдулвахובה Б.Б.-А., Чахкиев Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин. (О парадном головном уборе кур-харс) // СЭ. 1985. № 3.

Горепекин Ф.И. Мага-Ерды. (Языческий бог и покровитель у ингушей) // Терские ведомости. 1909. № 81–86.

Государственный музей истории религии <<http://www.gmir.ru/about/history/>>.

Государственный Эрмитаж <<https://ru.wikipedia.org/wiki/>>.

Дмитриев В.А. Принципы изучения народного костюма в работах Е.Н. Студенецкой. К 100-летию со дня рождения // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-кавказских чтений 2008–2009 гг. СПб., 2011.

Захаров А.А. Древности из Ассинского ущелья. Орджоникидзе; Грозный, 1934—1935. (ИЧИНИИ. Т. IV. Вып. 2).

Исаева Р.М. Деятельность научных экспедиций музеев страны в Чечне и Ингушетии в 1930-е гг. // Материалы республиканской научно-практической конференции, посвященной 80-летию национального музея Чеченской республики. Грозный, 2006.

Кисаев В.Н. Бронзовая фигура орла // Сообщения государственного Эрмитажа, 1940. № 1.

Клапрот Ю. Путешествие на Кавказ и Грузию, предпринятое в 1807 и 1808 годах // Архивный вестник. Назрань, 2005. Вып. II.

Краснокутская Л.И. Музееведение: Учеб.-метод. пос. Пятигорск, 2011.

Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971.

Крупнов Е.И. Советский музей. 1936а. № 1.

Крупнов Е.И. Северо-Кавказская экспедиция государственного исторического музея 1936 г. // Советская археология. 1936б. № 1. С. 119—122.

Кунсткамера 295 лет. СПб., 2009.

Мастеница Е.Н. Ценности и оценки: проблемы философии и науки // Сб. науч. ст. Вып. 3. Смоленск: Универсум, 2007.

Полиевктов М.А. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений (1615—1640 гг.). Тбилиси, 1937.

Пономарева И.З. Из истории Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея // Известия Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея. Грозный, 1975. Вып. XI.

Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1924—1932 годах. Грозный, 1963.

Страницы отечественного кавказоведения. М.: Наука, 1992.

Студенецкая Е.Н. Одежда чеченцев и ингушей в XIX—XX вв. // Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985.

Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII—XX вв. М.: Наука, 1989.

Турынская Х.М. Этнографическое музееведение в России в конце XIX — начале XX в. М.: ИЭА РАН, 2008.

Цароева М. Тушоли, последняя богиня — мать Кавказа. Париж, 2010.

Шницерльман В.А. Музей и конструирование социальной памяти: культурологический подход // Этнографическое обозрение. 2010. № 4.

Эльбиздукаева Т.У. Культура Чечни: XX век. Грозный, 2012.

Этнографические коллекции в музеях СССР: Мат-лы к VII Международному конгрессу по этнографическим и антропологическим наукам. М., 1964.

П. Адамчевски

УДИНСКИЙ МУЗЕЙ В ЗИНОБИАНИ (ГРУЗИЯ)

Введение

Музеи являются важным институтом для каждой нации и ее самосознания. Они, как правило, создаются для сохранения и документирования различных проявлений деятельности человека или природных сил. Основное содержание каждого музея зависит от задуманной миссии, которая привела к его учреждению.

С профессиональной точки зрения музеи должны иметь три основные задачи. Во-первых, они ведут коллекционерскую деятельность, собирая предметы, лежащие в основе документальной работы. Во-вторых, занимаются научной деятельностью. Это следует из того, что отправной точкой для музеев любой направленности, в первую очередь для организации и разработки выставок — является научное исследование. В-третьих, музеи выполняют образовательную функцию, представляя свои коллекции публике, формируя в то же время воображение посетителей на ту или иную тему.

Решающее значение во влиянии музеев на общество имеет образ (нарратив), который генерируется при помощи экспозиции. Здесь речь идет о создании образа реальности прошлого. Один из самых авторитетных польских исследователей музеев профессор Ян Щвенх с кафедры теории музееведения и этнографической документации Института этнологии и культурной антропологии Ягеллонского университета в Кракове считает, что термин «создание» уместен, так как музейная экспозиция имеет столько же общего с научной практикой, сколько и с театром. Отдельные музейные предметы — это актеры, играющие запланированную для них куратором выставки роль. Значение предмета может отличаться в зависимости от представленного контекста. Создатель выставки показывает нам свое видение реальности прошлого [Świąch 2014: 147–148].

В кавказских условиях деятельность музеев особенно затруднена. Во многих случаях они используются властями с целью пропагандной борьбы с конкретным противником. Наука отходит на второй план или полностью игнори-



Вид села Зинобиани. Фото автора

многих веков. В результате сельские жители называют себя варташенско-зинобианскими уди́нами. В Зинобиани из Варташена приехали 112 семей, т.е. около 560 человек. Переселением руководил удинский священник Зинобий Силиков. После прибытия в Кахетию ему, как и другим уди́нам, было добавлено к фамилии восточно-грузинское окончание *-швили* (в настоящее время подавляющее большинство уди́нов в Зинобиани имеет такое окончание фамилий). По этой причине во многих источниках его фамилия записана как Силикашвили. Силиков спустя несколько лет пребывания в Зинобиани отправился в Тбилиси, где работал в государственных учреждениях. В конце 1930-х годов он стал одной из многих жертв сталинских репрессий. Зинобий был арестован и в 1938 г. включен в первую категорию заключенных [Список лиц]. Это означало расстрел, который был быстро приведен в исполнение. Место смерти и захоронения Силикова остаются неизвестными.

Удины приехали в Грузию в результате армяно-азербайджанского конфликта, произошедшего в 1918–1920 гг. в восточной части Закавказья. Несмотря на то что в 1920 г. в Азербайджане была установлена советская власть, пропагандировавшая дружбу народов, взаимная враждебность осталась. Поэтому, когда появилась возможность уехать, ею воспользовалась часть уди́нов.

Из Варташена, в котором жили удины как православные, так и принадлежавшие к Армянской апостольской церкви, в Грузию мигрировали первые. По этой причине большинство нынешних жителей Зинобиани утверждают, что удины всегда были православными, хотя целый ряд источников показывает, что многие из них были приверженцами Армянской апостольской церкви. Тем не менее различия между Русской православной церковью и Армянской апостольской церковью настолько сложны и невидимы для обычного человека, что даже сегодня в Армении можно встретить людей, которые убеждены, что Армянская апостольская церковь является православной и не отличается

от Русской православной церкви. Так говорят даже экскурсоводы в Эчмиадзинском монастыре, сопровождающие русскоязычные группы. Такой взгляд встречается также у интеллигенции, поэтому для жителей удинского села в начале XX в. теологические различия между двумя церквями, вероятно, не были особо значимыми. Скорее всего, разделение произошло на уровне посещения церкви, которая была «традиционно» удинской/албанской или армянской.

Некоторые жители Зинобиани упоминают конфликт, имевший место в Варташене и связанный с тем, что армяне претендовали на церковь, которую удины (православные) считали своей. Из этого следует, что в Варташене, вероятнее всего, был конфликт между православными удинами и приверженцами Армянской апостольской церкви. Его следствием может быть тот факт, что большая часть населения Зинобиани скептически относится к армянам, что, возможно, имеет исторические корни. Они приводят слова Зинобия Силикова, который, по их данным, советовал жителям деревни не позволять армянам селиться в Зинобиани. В то же время некоторые, хотя и немногие, полностью отрицают какую-либо связь с армянами, и даже то, что армяне жили в Варташене. Об этом говорят женщины, которые прибыли в Зинобиани из Варташена после Второй мировой войны в качестве, например, жен. Встречаются также случаи обвинения армян в том, что они испортили удино-азербайджанские отношения, что привело к вражде между народами, т.е. перекладывают на них вину за переселение удинов из Варташена. Таким образом, возникают противоречия, потому что, с одной стороны, отрицается присутствие армян в Варташене, с другой стороны, им приписывается вина за денационализацию и армянизацию удинов в смешанных браках, имевших место в этом поселении. Некоторые жители Зинобиани открыто признают, однако, тесные контакты удинов с армянами, которым помогали во времена их преследования со стороны правящих мусаватов в Азербайджане в 1918–1920 гг.

Согласно местным представлениям, грузинские власти предоставили удинам в 1920-х годах несколько возможных мест для проживания. Некоторые из них были расположены в Колхидской низменности на западе Грузии, однако, так как Кахетия больше походила на окраины Варташена, они решили поселиться там. Так образовалась единственная удинская деревня в Грузии, которую называли Зинобиани в честь Зинобия Силикова.

После прибытия удинов в Грузию подавляющее большинство браков были чисто удинскими, в то время они поддерживали тесные контакты с удинами, живущими в Азербайджане. Еще после Второй мировой войны были частые браки между удинами из Зинобиани и из Варташена. В меньшей степени удины из Зинобиани женились на удинках из Ниджа, хотя даже в 2013 г. в селе проживало несколько женщин, которые родились в Нидже. Со временем контакты между удинскими общинами обеих республик начали ослабевать, а сильнее всего они пострадали в результате распада Советского Союза и появления независимых Грузии и Азербайджана.

Естественно возможным стало укрепление отношений между удинами и грузинами, которое, несомненно, происходило под влиянием религиозного единства. Значительное увеличение удино-грузинских браков происходило после Второй мировой войны, чему способствовало небольшое количество удинов, проживавших среди грузин. Тем не менее это также было результатом появления ассимиляционного давления, которое увеличил тот факт, что

в конце 1930-х годов отменили удинский язык в школе в Зинобиани. Так, с 1939 г. в Грузии не осуществлялось обучение этому языку.

Ситуация, когда почти три поколения прожили в условиях активной ассимиляции, негативно повлияла на сохранение удиского языка. Обстановка ухудшилась с переездом удинов в Тбилиси в поисках лучших условий жизни. В столице Грузии они быстрее подвергались аккультурации. В настоящее время удинский язык использует только старшее поколение, а родным языком он является всего для нескольких человек. В семьях, даже в чисто удинских, чаще всего языком общения становится грузинский, потому что молодое поколение не знает или знает очень плохо удинский язык. Вероятнее всего, в течение ближайших десяти-двадцати лет удинский язык исчезнет с лингвистической карты Грузии. Попытки сохранить удинский язык и культуру от забвения связаны в Грузии в основном с фигурой одного человека — Мамули (Симона) Нешумашвили.

Удинская школа и музей в Зинобиани

Мамули Нешумашвили², несомненно, самый известный и активный удинский деятель в Грузии. Он считает, что миссия его жизни — охрана удинского культурного наследия. Для этих целей он создал и возглавляет неправительственную организацию «NELP “Udi”». Нешумашвили работает в сфере образования с 1969 г. Он занимал различные должности на местном и государственном уровне, работая в министерстве или будучи членом собрания при омбудсмене.

Благодаря усилиям Нешумашвили в 2002 г. министр просвещения Грузии Александр Картозия позволил начать обучение удинскому языку в качестве внепрограммного предмета в начальной школе в Зинобиани. В ней был выделен специальный класс, в котором ученики изучают удинский язык один час в неделю. Из двадцати двух детей в настоящее время этот предмет посещают пятнадцать учеников.

Еще одним достижением организации во главе с Нешумашвили стало открытие в школе в 2002 г. удинского музея, на что свое согласие выразили районные и государственные органы. Деятельным в этом деле было и активное участие супруги Нешумашвили Наны Сепашвили, которая с 2001 г. является директором школы в Зинобиани. Она один из нескольких примеров, когда грузинка выучила удинский язык и включилась в удинское культурное движение. При создании музея также помогали другие члены семьи Нешумашвили и активисты NELP «Udi», прежде всего Эка и Бека Нешумашвили.

В связи с тем, что основная задача музея — культурно-просветительская и научная деятельность, власти разрешили, чтобы в школе для него выделили помещение площадью около 50 кв. м. В том зале, который при технической помощи «Открытое общество — Грузия» был отремонтирован, NELP «Udi» организовал выставку, посвященную удинам. В последний раз музей был реконструирован в 2012 г.

Изначально вся экспозиция была представлена по-грузински, но с течением времени стали появляться объяснения на английском языке, что было свя-

² Согласно документам, имя Нешумашвили Симон, но семья и близкие называют его Мамули, также под этим именем он известен в связи со своей деятельностью.

зано с ростом интереса иностранных средств массовой информации, туристов, а также политиков. Посещение выставки с момента ее создания бесплатное.

По задумке основателей, музей должен объяснить посетителям, кто такие удины, и представить их историю. Тем не менее, как и в других музеях, нужно смотреть на выставку через призму мнения Щвенха, утверждающего, что экспонаты в ней играют роль, чтобы показать, как создатель видит прошлое. Однако, учитывая небольшое количество собранных экспонатов, решающее значение в зинобианском музее имеет рассказ экскурсовода.

В музее нет большого количества ценных экспонатов. В какой-то степени это связано с тем, что удинам, которые переселялись из Варташена в Зинобиани, разрешили взять с собой только необходимые вещи. В зале представлены несколько предметов быта первой половины XX в. Среди них инструмент для приготовления сливочного масла, посуда для воды и вина, кувшины для вина, инструмент для нарезки сахара и другие деревянные приборы. Однако их нельзя назвать удинскими, так как они имеют местное, кахетинское, происхождение и так же использовались в Зинобиани, как и в соседних грузинских селах.

Большую часть экспозиции составляют различные стенды и распечатки, представляющие историю удинов, например список правителей и католиков Кавказской Албании. История удинского государства, со слов экскурсовода, уходит в глубокое прошлое. Предполагается, что первым государством была древняя Нешия. Память о ней якобы сохранилась в виде измененного названия села Нидж, которое вместе с Варташеном в настоящее время является единственным местом в Азербайджане, где с древних времен жили удины. В музее удины представляются как основной или даже единственный этнос Кавказской Албании. При этом объясняется, что информация Страбона о двадцати шести племенах, населявших эту страну [Страбон 1964: XI, 4], на самом деле касалась государства царских скифов, которое растянулось на значительной территории Евразии. После поражения скифов и завоеваний Александра Македонского удины сформировали собственное государство — Албанию. О том, что именно этот этнос был главным и наиболее многочисленным в Восточном Закавказье, свидетельствует большое количество топонимов и гидронимов, которые сохранились до нашего времени. Один из них — Каспийское море. Его название, по мнению удинов, происходит из их языка и означает «разорванное море». Это определение объясняется тем, что когда водоем соединялся с другими морями, а затем эта связь была разорвана.

В музее особо подчеркивается православие удинов и Кавказской Албании. При этом уточняется, что в определенные периоды своей истории под военным давлением они вынуждены были стать монофизитами. Первый такой случай произошел в 705 г., когда арабы вынудили албанскую церковь перейти к монофизитству. Однако подобное положение не было постоянным, так как часть удинов сохранило православие. Несправедливым они также считают устранение Албанской церкви царем Николаем I в 1836 г. путем включения ее в Армянскую апостольскую церковь. Как жителями села, так и в музее акцентируется, что удины в Варташене всегда были православными³. Христианство было введено в Албании апостолами Фаддеем и Варфоломеем, с именем

³ К подобным заявлениям нужно подходить скептически, так как многие источники утверждают, что в Варташене жили удины, приверженцы Армянской апостольской церкви.

последнего якобы связано название Варташена. Также подчеркивается участие в этом процессе ученика Фаддея Елисея. В экспозиции музея подчеркивается, что, вероятно, в Албании был создан первый христианский закон на Востоке, примерно на 30 лет раньше, чем введение в начале 30-х годов VI в. кодекса Юстиниана в Византии.

Стоит отметить, что музей особо отмечает отсутствие связей между удинами и лезгинами, что характерно для всего удинского сообщества в Зинобиани. Хотя наукой хорошо обоснован факт, что удинский язык принадлежит к лезгинской группе нахско-дагестанских языков, в селе это отвергается. Вместо этого распространена версия, что удинский язык старше лезгинского и эти два народа не имеют ничего общего между собой. Зато здесь можно услышать об удинско-скандинавских отношениях и о возможности происхождения викингов от удинов.

Музей располагает несколькими десятками репродукций фотографий конца XIX — начала XX в., изображающих повседневную жизнь удинов. Посетители могут увидеть на них, например, процесс выпечки хлеба или производства кирпичей. Кроме этого репродукции представляют портреты людей, например удинского священника и чиновника, женщины в традиционном костюме. Несколько стендов относится к удинам в Азербайджане. На них представлены удины из Ниджа и удинка с традиционной повязкой вокруг рта из Шеки (снимок сделан в 1910 г.). Большинство фотографий, однако, касается Варташена. На одной из репродукций запечатлена группа удинов 1920-х годов, на другой — церковь, а на третьей — платаны, с которыми связана легенда.

В давние времена, когда на Варташен напали мусульмане, один из жителей закопал в землю Библию, чтобы она не попала в руки врага. После ухода неприятеля удины вернулись из своих убежищ в горах и заметили, что в деревне, там, где была спрятана Библия, растет большой платан. В соответствии с этим преданием, дерево зачахнет, когда в Варташене перестанут жить удины.

Несколько репродукций касаются Кавказской Албании. На них представлены кабаинская крепость⁴, предметы, относящиеся к культуре удинов, которые выставлены в музеях Азербайджана, а также с раскопок в Мингечевире (Мингечаур), проведенных в 1946–1953 гг. В результате этих раскопок было обнаружено множество вещей времен Кавказской Албании. В музее можно найти фотографии двух известных немецких ученых, которые внесли существенный вклад в изучение языка населения Кавказской Албании и приезжали в Зинобиани. Это профессор из Мюнхенского Университета Вольфганг Шульц, автор и соавтор таких работ, как «Удинский госпел: аннотированный текст, этимологический индекс, лемматизированный конкорданс» [Schulze 2001] и «Палимпсесты Кавказской Албании с горы Синай» [Gippert 2009], и профессор из Франкфуртского университета Йост Гипперт, автор и соавтор таких работ, как «Древнегрузинский палимпсест Codex Vindobonensis georgicus» [Gippert 2007], «Палимпсесты Кавказской Албании с горы Синай» [Gippert 2009], «Iranica Armeno-Iberica. Исследования, касающиеся иранских заимствований в армянском и грузинском языках» [Gippert 1993]. О связях удинов с Албанией свидетельствует также репродукция церкви Св. Екатерины на

⁴ Кабала была одной из столиц Кавказской Албании. Ее разрушили Сефевиды в XVI в. Современную Кабалу построили в нескольких километрах от старой.

г. Синай, где грузинская экспедиция во главе с Зазой Алексидзе нашла палимпсест с албанским текстом⁵. В музее можно услышать версию о том, что албанские тексты, найденные Алексидзе среди грузинских документов, были написаны на староудинском языке и датируются VI в.

В музее находится скульптура, представляющая бюст царицы Тамары, с правлением которой связан «золотой век» Грузии. Этот факт объясняется тем, что она объединила под своей властью Грузию и Албанию и является такой прославленной и важной фигурой истории, что нужно отдать ей честь.

Часть экспозиции музея посвящена писательской деятельности Мамули Нешумашвили. Представлены несколько из двенадцати книг, написанных им на тему удинов, часть из которых появилась благодаря сотрудничеству с его сестрой Экой. Нешумашвили пишет как по-грузински, так и по-удински. Ценно прежде всего издание Библии, переведенное им на удинский язык и напечатанное латиницей.

В музее посетители также имеют возможность ознакомиться со стендами, на которых представлен удинский алфавит, разработанный Нешумашвили, основанный на *мхедрули* (грузинском алфавите). Стоит отметить, что он также создал удинский алфавит, основанный на латинице и кириллице.

Заключение

Делая общий вывод, нужно признать, что музей не располагает особо значимыми экспонатами. В нем нет предметов времен существования Кавказской Албании или албанской церкви, даже коллекций, касающихся материальной культуры удинов. На экспозиции представлены только несколько экспонатов начала XX в., но и они с точки зрения методологии должны быть классифицированы как кахетинские. Это также касается осколков кувшинов для вина неизвестного возраста, которые были найдены удиными в окрестностях Зинобиани. Поэтому в историческом или этнографическом плане музейные коллекции не представляют ценности. Выставка, которая здесь расположена, не была научно разработана, а ряд предметов даже противоречит давно доказанным фактам.

Важным в зинобианском музее является другое. Он был основан местными активистами, которые заботятся о том, чтобы мир не забыл о маленьком народе в Грузии, который уходит в прошлое. Музей не был создан профессиональными музейными работниками или историками. Выставка показывает, как удины из Зинобиани видят себя и как они хотели бы, чтобы их воспринимал мир. Таким образом, «правдивость» исторического повествования имеет второстепенное значение.

Музей расположен в школе — единственном культурном учреждении в селе. Это, как и факт преподавания в ней удинского языка (хотя и символически один час в неделю — на большее нет средств), делает ее очень важной для сохранения удинской культуры. Тем не менее без государственной или международной помощи удины в Зинобиани, вероятно, в течение нескольких лет

⁵ Несмотря на широкое распространение мнения о том, что современный удинский язык происходит от албанского (агванского) языка, к нему следует подходить скептически. З. Алексидзе считал, что нельзя быть полностью уверенным, что с помощью удинского можно расшифровать албанские надписи — в источниках говорится о гаргарском языке. Кроме того, современный удинский язык очень далек от староалбанского.

полностью ассимилируются с грузинами, и о них останется только память как об основателях села.

По оценкам Мамули Нешумашвили, в Грузии в настоящее время проживает около 1200 удинов. К этой цифре нужно относиться скептически. Согласно последней переписи населения, проведенной в Грузии в 2002 г., в Зинобиани проживало 412 человек, из них 49 %, т.е. 201 человек, считали себя удинами. Учитывая сообщества удинов в других населенных пунктах, прежде всего в Тбилиси, очень сомнительно, чтобы их численность в настоящее время превышала 600–800 человек. Из них по-удински свободно говорят всего пара десятков человек. Естественной угрозой являются удино-грузинские браки. Дети, воспитанные в них, уже не знают удинского языка. Наблюдается даже такая ситуация, что в чисто удинских семьях родители общаются со своими детьми на грузинском языке. При таких обстоятельствах удинский язык не имеет шансов на выживание. При этом известно, что утрата собственного языка — одна из важнейших составляющих в процессе денационализации.

Единственное, что можно сейчас сделать, — вести архивирование данных, касающихся удинов в Грузии. При этом необходимо помнить, что практически все удинское национальное движение опирается исключительно на одного человека — Мамули Нешумашвили. Среди молодого поколения не видно его потенциальных преемников. По этой причине перерисованная история, представленная в зинобианском музее, не коробит. Если благодаря ей хотя бы один молодой удин почувствует гордость по поводу своей этнической принадлежности и захочет продолжить работу Нешумашвили, музей выполнит свою задачу.

В настоящее время музей в Зинобиани в своем роде феномен на этнической карте Грузии, которую любят посещать люди со всего мира, представители средств массовой информации, дипломаты и политики. Например, широко комментировался в СМИ визит в удинский музей в феврале 2014 г. президента Грузии Георгия Маргвелашвили [Президент Грузии]. Тем не менее визиты иностранных гостей и государственных чиновников не приносят пользы. Грузия не выдает средств на его содержание, на пополнение коллекции и профессиональную помощь музейных работников... Музей также не может рассчитывать на финансовую поддержку Азербайджана, территория которого является исторической родиной удинов, или России, где проживает самая многочисленная их диаспора. Организации NELP «Udi» иногда удается получить финансирование из Европы. Одним из таких примеров был грант из Швейцарии, который позволил издать пять книг на удинскую тематику.

Без мериторической помощи и предоставления финансирования музей не имеет шансов повысить свой уровень и останется местом, куда иногда приезжают политики или журналисты с целью посмотреть на нечто экзотическое на этнической карте Грузии. Однако если ничего не изменится в культурной политике государства, то через несколько (максимум два десятка) лет музей вместе с последними удинами в Зинобиани уйдет в небытие.

Библиография

Президент Грузии посетил сегодня село Зинобиани <<https://www.president.gov.ge/print.aspx?t=1&i=8679&l=3>>. Дата обращения 4.10.2014.

Список лиц, подлежащих суду военной коллегии Верховного Суда Союза ССР от 12 сентября 1838 года <<http://stalin.memo.ru/spiski/pg11082.htm>>. Дата обращения 4.10.2014.

Страбон. География: В 17 кн. / Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1964.

Świąch J. Uwagi na marginesie ankiety: Polskie muzeum etnograficzne w XXI wieku, w czasopiśmie «Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej» // Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej. 2014. No. 1.

Gippert J. Iranica Armeno-Iberica. Studien zu den iranischen Lehnwörtern im Armenischen und Georgischen. (Mayrhofer, Manfred [Hrsg. / ed.]), (Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik, 26 / Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der ÖAdW, 606), XXIII. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1993.

Gippert J., Schulze W., Aleksidze Z., Mahé J.-P. The Caucasian Albanian Palimpsests of Mount Sinai. 2 vols. Turnhout: Brepols 2009 XXIV+530 p. (Monumenta Palaeographica Medii Aevi / Series Ibero-Caucasica, 2).

Gippert J., Sarjeladze Z., Kajaia L. The Old Georgian Palimpsest: Codex Vindobonensis Georgicus. 2 vols. Brepols: Turnhout, 2007. (Monumenta Palaeographica Medii Aevi: Series Ibero-Caucasica).

Schulze W. The Udi Gospels Annotated text, etymological index, lemmatized concordance. München, 2001.

С. А. Штырков

ОСЕТИНСКОЕ СВАТИЛИЩЕ РЕКОМ: СТАРАЯ ФОТОГРАФИЯ ИЗ ФОНДОВ МАЭ И СОВЕТСКИЕ КОРНИ РЕЛИГИОЗНОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

21 июня 2014 г. в Цейском ущелье Северной Осетии у святилища Реком (*Рекомы дзуар*) прошел традиционный праздник (рис. 1, 2). На поляну рядом с деревянным зданием *дзуара* собралось несколько сотен мужчин, которые приняли живое участие в *кувде* — ритуальной трапезе. Погода была отличная, осетинские пироги и пиво превосходными (во всяком случае, те, которыми я и мои спутники — два молодых владикавказских врача — угостились или, как говорят в Осетии, помолились). В молитвах-тостах, произносимых старшими (*хистæртæ*), содержались многочисленные упоминания о древности того святилища, на территории которого происходил праздник. И в этом был некоторый парадокс. Действительно, горная святыня Реком имеет многовековую историю, и многие ученые и туристы с умилением и трепетом наблюдали за тем, как время разрушает его древние столбы и стены, которые горцы-осетины не спешили восстанавливать, останавливаемые идеей неприкосновенности почитаемого места. Правда, в советское время здание святилища не раз реставрировалось, а позже, в 1995 г., было уничтожено пожаром. Его заново отстроили энтузиасты возрождения осетинской народной религии (или духовной традиции, как говорят те из них, кто с подозрительностью относятся к религиозной терминологии). Возглавляет эту группу известный в республике художник и реставратор Слава Джанаев (Славий Хсарович Джанайты), много сделавший для того, чтобы и некоторые другие осетинские святыни были воссозданы заново. Так что теперь праздник проходит рядом с возрожденным памятником старины, в непосредственной близости с которым построена прежде не существовавшая беседка со столом. За ним во время праздника и сидят главные его участники — *хистæртæ*, что фактически на время проведения ритуала делает ее центром всего комплекса святилища. Так что Реком является памятником



Рис. 1. Республика Северная Осетия-Алания. Цейское ущелье.
Праздник у святилища Реком. 21.06.14. Фотограф С.А. Штырков



Рис. 2. Республика Северная Осетия-Алания. Цейское ущелье.
Праздник у святилища Реком. 21.06.14. Фотограф С.А. Штырков

одновременно старым и новым — свидетелем седой старины и символом современного этнического активизма.

Дополнительный нюанс вносят в эту историю и юридические трансформации. «Старый» Реком охранялся Советским, а затем Российским государством как памятник истории и стоял на балансе республиканского музея. За ним следил местный житель, нанятый музейной администрацией. «Новый» же Реком государству не принадлежит и охраняется группой участников движения по воссозданию осетинской национальной религии. Это парни — жители Владикавказа, которые обихаживают территорию святилища, устраивают на нем праздники и следят за порядком. Итак, святилище в течение десятилетия перешло из области государством опекаемой истории в сферу религиозной инициативы, с государственной администрацией практически не связанной и даже порой прямо ей противостоящей. Советский секулярный конформизм сменился религиозным протестом, старенький сторож — группой крепких молодых людей, а приходящие на Реком превратились из любопытствующих туристов, которых в советские годы вели сюда гиды и рекомендации путеводителей, паломниками к святыне, в образе которой крепко и надежно склеились старинное горское благочестие и новый этнопатриотический энтузиазм.

У Рекома как «места национальной памяти» есть еще одно неоднозначное измерение или, как выражаются некоторые осетинские интеллектуалы, тайна. Заключается она в том, что Реком может в зависимости от идеологической позиции говорящего трактоваться как святыня осетинской национальной религии (точка зрения осетинских религиозных традиционалистов), как древний христианский храм (православная интеллигенция республики) или как уникальное свидетельство религиозного синкретизма, ставшего результатом исторических трансформаций религии в Осетии (большинство конфессионально независимых или индифферентных экспертов). Конечно, сейчас лучше слышны голоса представителей первой партии, которая непосредственно или опосредованно участвовала в восстановлении святилища и ныне активно участвует в праздничной и повседневной жизни, на ней протекающей. Но и православная партия имеет возможность быть услышанной общественностью. Так, большое волнение среди людей, в том или ином виде причастных к этой полемике, вызвало помещение модели древнего рекомского храма, а также знаменитой орнаментированной двери святилища в центр экспозиции выставки «Осетия православная», проходившей в 2014 г. в республиканском национальном музее.

Выставка эта была выстроена таким образом, чтобы провести посетителя от древних веков средневекового аланского христианства, представленного в основном картинами современных художников, ко дню сегодняшнему, отраженному в фотографиях ныне строящихся православных храмов и монастырей. Модель Рекома оказалась композиционным и смысловым центром этого нарратива, так как представляла собой визуально убедительное доказательство непрерывности истории христианства на осетинской земле. Кстати говоря, по моим наблюдениям, посетители выставки действительно с большим интересом относились именно к этим экспонатам — рассматривали их дольше, чем иные предметы и изображения, увлеченно фотографировались на их фоне и перед моделью дзуара даже стали оставлять монеты в качестве *мысайнаг* —



Рис. 3. Владикавказ. Национальный музей Республики Северная Осетия-Алания. Выставка «Осетия Православная». Модель святилища Реком из фондов музея

ex voto (рис. 3). Чтобы правильно понять степень убедительности этого музейного высказывания, надо принять во внимание, что изображение Рекома является метонимическим знаком для осетинской духовной культуры и истории и, говоря еще шире, для всего осетинского. Оно тиражируется в сувенирной продукции — календарях, магнитиках на холодильник, рисуется в качестве задника в картинах осетинских ритуальных пиршеств и т.п.

Использование узнаваемого символа осетинской религиозности в православном контексте, формирующем соответствующую семантику образа древней святыни, вызвало живой отклик у представителей религиозной организации осетинской народной веры «Æцæг Дин», которые пришли в музей и потребовали убрать упомянутые экспонаты с православной выставки как не имеющие отношения к истории христианства. Музейщики попытались отговориться, сославшись на временный характер экспозиции и пообещав, что мнение традиционалистов будет учтено и станет доступным широкой общественности. Однако эти обещания были забыты, возможно, потому что хорошие отношения с Владикавказской епархией были для музея важнее, чем удовлетворение требований активистов этнического религиозного возрождения.

Мне про это столкновение мнений рассказывали представители обеих партий. Она в смягченном виде нашла отражение в республиканской прессе. Так, в материале из главной республиканской газеты «Северная Осетия» в описании круглого стола, подводившего итоги работы выставки, рассказывалось:

Насколько остро иногда резонирует в обществе тема, которой он [выставочный проект] посвящен, свидетельствует хотя бы такой факт, который тоже не обошли молчанием участвовавшие в работе «круглого стола» сотрудники Национального музея, рассказавшие: были на выставке и такие посетители, которые, ни много ни мало, с возмущением грозили... подать на музей в суд. За оскорбление их религиозных чувств: «Почему вы выставили здесь, в экспозиции этой выставки, двери Рекома? Реком не православный храм, это культовый памятник традиционной аланской религии!..» И было бесполезно доказывать этим посетителям, что именно святилище Реком историки и этнографы всегда приводят в пример, когда говорят о том, как глубоко пронизывают алано-осетинскую духовную культуру традиции религиозного синкретизма...

Статья, из которой я привел цитату, называлась «История, вера и память» [Толоконникова 2014]. В ответ в оппозиционной газете «Пульс Осетии» появилась публикация «История и вера как вид беспамятства», принадлежащая перу Хетага Моргоева, полемиста, несколько раз выступавшего в роли публичного оппонента православной «партии». В ней автор отвечает на эти упреки, указанием на то, что ему и его товарищам, т.е. упомянутым «некоторым посетителям», не было предоставлено слово.

Будучи участником осетинской религиозной организации, я имею непосредственное отношение к некоторым экспонатам и объектам данной выставки и могу заявить, что показ их под титулом «православная» является неприкрытой профанацией, прямо или косвенно вводящей в заблуждение посетителей. Организаторы «круглого стола» почему-то не соизволили пригласить представителей осетинской традиционной религии и дать им возможность обосновать свою позицию относительно данного факта, что следует понимать как несостоятельность принципов, на которых возникли суждения участников мероприятия, элементарный недостаток знаний в обсуждаемой сфере и нежелание этот недостаток устранить <...>

Абсолютно очевидно, что организованный круглый стол без участия представителей осетинских организаций не может быть адекватной формой разрешения возникающих проблем и дать сколько-нибудь объективную картину действительно имеющих место процессов в религиозной жизни нашей республики. Мы, со своей стороны, всегда готовы к открытому диалогу с любыми заинтересованными лицами. С другой стороны, игнорирование интересов значительной части населения республики, исповедующей традиционную религию, не может не вызывать вопросов, а также негативной реакции [Моргоев 2014].

Для меня же сейчас важными оказываются не аргументы «за» или «против» определенной конфессиональной атрибуции Рекома, а то, что все стороны исходили из убеждения в том, что, если можно так выразиться, кому принадлежит Реком, тому принадлежит и Осетия. Этничность и религия оказались в этой полемике настолько тесно соотнесены, что дискуссия приобрела формы взаимных обвинений в предательстве национальных интересов и чуть ли не работе на какие-то внешние силы. И даже люди, прямо не участвующие в полемике, понимают важность того, кому (или какой религиозной традиции) «принадлежит» Реком. Так, музейные смотрительницы, работавшие на этой

выставке, в разговоре друг с другом сокрушались о том, что музейное руководство не дало им четкой инструкции, как репрезентировать религиозную идентичность древнего памятника: это не дает им возможность давать четкие ответы заинтересованным посетителям. Было ясно, что участникам разговора, было не очень важно, каков должен быть этот позитивный ответ: для них была важна определенность конфессиональной принадлежности осетинской святыни Реком.

Не менее существенным аспектом и этой конкретной истории, и более общей проблемы визуальной и нарративной аргументации позиции полями-зирующих сторон является очевидная причастность музея как места памяти и институции, которому часть общества делегирует (возможно, по инерции) право производить исторические высказывания. Впрочем, другая часть общества это право оспаривает или, вернее, заявляет свое право на участие в формировании таких высказываний. И эти требования звучат наиболее убедительно, если содержат религиозную аргументацию, строящуюся как на прямых или опосредованных отсылках к практике защиты чувств верующих, так и на тесно связанном с этим скорее риторически, чем юридически, утверждении о глубокой, интимной связи между верующими и почитаемыми им святынями. Так, Хетаг Моргоев, как мы помним, обосновывал свое право и право своих товарищей на участие в формировании музейного текста тем, что он имеет непосредственное отношение к ряду демонстрируемых в спорном контексте экспонатов.

Впрочем, музей является не только площадкой оживленной и часто драматичной дискуссии по вопросам религии, но и своеобразной базой стройматериалов для создания (или воссоздания) ее материальной части. Фотографии, хранящиеся в музейных фондах, привлекаются в качестве важного дополнения к строительной документации при реконструкции почитаемых объектов, а также служат источником для новых интерпретаций старых святынь. Так, принципиальным при восстановлении Рекома оказался вопрос о том, изображения каких птиц — голубей или соколов — украшали в былые годы навершия столбов, поддерживающих его крышу. И хотя, как я могу предположить, строители нового здания святилища заранее имели свое мнение по этому вопросу, они для принятия решения активно пользовались архивными фотоснимками. Да и старая фотография Рекома, сделанная в 1920-х годах и хранящаяся в фондах Музея антропологии и этнографии РАН, оказалась важным источником для уточнения конструктивных особенностей древнего деревянного дзуара (рис. 4). Так что роль музеев, их экспозиций и хранящихся в фондах коллекций религиозной жизни современной России не ограничивается исключительно спорами вокруг вопроса, кому — секулярным учреждениям культуры или религиозным общинам — по праву принадлежат культовые сооружения, священные изображения и рукописи, и, соответственно, кто имеет преимущественное право на репрезентацию национальной духовной и художественной культуры. Однако то, что представители т.н. традиционных религий (как бы мы ни понимали это выражение) имеют на это законное право, для большинства наших соотечественников сейчас вполне очевидно.

Целью этой статьи является как раз реконструкция этой логики социального воображения — как религия стала в сознании наших современников одним из важнейших компонентов национальной культуры и элементом, необ-



Рис. 4. Святилище (дзуар) Реком в Цейском ущелье. 1926 г.
Фотограф Б.А. Куфтин. МАЭ РАН. Колл. № И-1767-062

ходимым для переживания полноты этнического бытия. На всякий случай замечу: так было не всегда и не везде. Этнорелигиозный императив национализма вполне созрел только в некоторых национальных культурах. Среди них и культура позднесоветского и постсоветского общества (обществ). Практически идеально эта мысль, превратившаяся в неоговариваемое допущение, выражена в следующем рассуждении двадцатилетней давности:

На уровне обыденного сознания религия выступает в качестве единственного хранителя и блюстителя национальных традиций и обычаев, религиозное и этническое представляются нерасторжимым целым. Обыденное сознание этноса, пропитанное религией, порождает высшее свое проявление — религиозную философию, которая является квинтэссенцией мировоззрения этноса, вершиной этнического самосознания [Халимбекова 1992: 19].

Как это убеждение могло сложиться в обществе, где расторжимость этничности и религии понималась и репрезентировалась в качестве социальной нормы?

Чтобы разрешить эту проблему, мы должны обратиться к проблеме возникновения (или возрождения) религии в социальной среде, которая казалась насквозь секулярной — к позднесоветскому обществу¹. В каком контексте

¹ В более широком контексте и в несколько другой плоскости эта проблема рассматривается нами в недавно вышедшей статье [Кормина, Штырков 2015].

формировались определенные когнитивные и дискурсивные привычки, которые довольно быстро конвертировались в привычки сердца, уверенность, что у религии есть свое законное место в жизни общества и индивида, место, которого она была несправедливо лишена?

Для того чтобы ответить на вопрос, в чем была причина той «готовности к религии», которую обнаружили в себе люди, воспитанные атеистическим государством в духе подозрительности и даже враждебности к религии, нам нужно вернуться на несколько десятилетий назад, в период хрущевской антирелигиозной кампании, и перенестись из современного Владикавказа в советскую Москву.

* * *

21 февраля 1960 г. в новом печатном органе Союза писателей РСФСР газете «Литература и жизнь» появился фельетон с обличительным названием «Непомнящие родства». Он принадлежал перу журналиста Юрия Чаплыгина. В фельетоне рассказывалось о необходимости срочных реставрационных работ на целом ряде погибающих архитектурных памятников, включая церковь Вознесения в Коломенском, которой когда-то восхищался «знаменитый французский композитор Берлиоз». Автор сетовал на отсутствие закона, по которому некоторых «ленивых и нелюбопытных» разрушителей культурных ценностей можно было бы привлечь к суду, и рассказывал между прочим о печальной судьбе фресок XVI в. в Пафнутьево-Боровском монастыре, долгие годы служившем гаражом для парка сельскохозяйственных машин. Советские хозяева здания не утруждали себя надлежащим за ним уходом, да и не могли бы его осуществить из-за дороговизны такого ремонта. Своды собора рухнули, и фрески погибли вместе с погребенными под ними сельхозмашинами.

На публикацию Чаплыгина последовала скорая реакция: статья члена-корреспондента Академии наук Д.С. Лихачева «Во имя будущего» (11 марта 1960 г.) и официальный ответ Главного управления культпросветучреждений Министерства культуры РСФСР (13 марта 1960 г.) в рубрике «По следам наших выступлений». Лихачев подхватил исполненный охранительского пафоса лейтмотив фельетона о «непомнящих родства» и подчеркнул моральную ответственность ныне живущих за передачу «нашим потомкам» великого «прошлого русского народа». Он также поддержал предложение привлекать разрушителей культурных памятников к уголовной ответственности за нанесение вреда социалистической собственности и призвал к созданию в РСФСР Общества охраны памятников, подобного тому, которое имелось уже к тому моменту в Грузии. В ответе из министерства также говорилось о том, что было бы «очень важно создать всесоюзное или всероссийское общество содействия охране, изучению и пропаганде памятников культуры».

Публикуя статью «Непомнящие родства» и отклики на нее, редакция газеты «Литература и жизнь» продемонстрировала политическую чуткость и внесла свой вклад в формирование идеологии советского ретроспективизма. Действительно, хронологически первое, грузинское, Общество охраны памятников истории и культуры появилось незадолго до этой публикации, в 1960-е годы аналогичные общественные организации учреждаются министерствами культуры в других республиках Советского Союза. Комментируя эти инициативы,

Д.С. Лихачев не без зависти отмечал (эта статья вышла в важном академическом журнале «История СССР» в 1961 г.): «В Грузии и Латвии уже есть “Общества охраны памятников культуры” (а в Грузии — еще и руководимое акад. Н. Бердзинишвили “Грузинское научное общество истории, археологии, этнографии и фольклора”), опыту которых следовало бы поучиться и в РСФСР. По крайней мере, одно такое добровольное общество — “Общество содействия изучению и охране памятников культуры” — следовало бы создать в РСФСР». И добавлял, прибегая к еще не ставшему привычным аргументу: «Русские памятники находятся в наиболее незащищенном положении».

Российское (Всероссийское) общество охраны памятников истории и культуры (ВООПИиК) было создано одним из последних, в 1965 г.

Однако вернемся к публикации в «Литературе и жизни». Появление на страницах этой газеты статьи «Непомнящие родства», конечно, вовсе не означало, что официальный орган СП РСФСР занял позицию защиты веры и верующих в разгар очередной антирелигиозной кампании. Ровно в том же году в прокат выходят пропагандистские фильмы «Тучи над Борском» и «Чудотворная», показывающие в крайне критическом ключе пятидесятников и православных соответственно. Ясно, что ни Лихачев, ни редакция «Литературы и жизни», участвуя в общественной дискуссии об охране памятников, не собирались защищать то, для чего все эти церковные и монастырские здания, иконы и книги когда-то были созданы, — собственно религиозную жизнь как легитимную составляющую жизни общества. Совсем наоборот, музеефикация этих объектов автоматически делала их элементами секулярного мира. Будучи изъяты из своего естественного контекста функционирования, затем описаны, каталогизированы, поставлены на государственный учет, короче говоря, превратившись в памятники культуры и истории [Stone 2008: 301–302], они приобретали совершенно новые смыслы. Вместо того чтобы быть полезными для религиозного обихода, религиозные артефакты становились носителями смыслов в других социальных полях — исторической памяти, необходимой для легитимации идеологических систем, и искусстве, где древность и уникальность конвертируются в валюту секулярного эстетического наслаждения. Акцентуация эстетических смыслов подобных объектов, как скоро выяснилось, легко и естественно может возвращать их в семантическое поле сакрального за счет общей для концептов артистической и религиозной деятельности семы избранного и отделенного от сферы обыденности. Однако пока религия перемещается в безопасную область, или гетто, культуры.

Итак, религия, пока в виде объектов, возвращается в советскую публичную сферу, но только в новом статусе: как часть советского сакрального — культуры, и во многих контекстах культуры национальной («национальной святыни»). Ответственными за эту сферу были особые специалисты, именовавшиеся на советском сленге деятелями и работниками культуры. Деятели — это публичные интеллектуалы, такие как академик Д.С. Лихачев, создававшие своими текстами советский канон, работники — профессионалы, трудившиеся в учреждениях культуры, прежде всего в домах культуры и музеях, и занимавшиеся пропагандой и воплощением идеологического канона. Это не означает, что работникам культуры не приходилось заниматься творческой работой — совсем наоборот. В частности, на плечи этих людей, от директоров музеев до экскурсоводов, легла работа по перекодированию религиозных символов на приемле-

мый для советской пропаганды язык, в котором, например, на место Бога как адресата высказывания становилась понимаемая в качестве самодостаточной секулярной ценности красота. Благочестие древних мастеров, создававших храмы и иконы, заменялось инстинктивной потребностью в художественном самовыражении, а православная церковь из непосредственного участника архитектурного процесса превращалась во внешнюю контролирующую и стремящуюся погубить все прекрасное инстанцию. Интересно, что в постсоветское время работники культуры также легко переходили на квазирелигиозный язык и экскурсоводы легко заменяли в своих экскурсионных нарративах «красоту» на «бога», а сомнение в его существовании — на уверенность.

Согласно логике работников и деятелей культуры, общение советского человека с бывшими объектами религиозного культа должно было вызывать не религиозные, а эстетические и патриотические переживания. Эти вещи и здания (а также природные объекты, например пещеры) оказались включенными в иную, секулярную, моральную экономику. В отличие от прежней, которая строилась вокруг идеи спасения души и ответственности перед своей семьей и приходом, моральная экономика музейной вещи связана с жизнью воображаемого сообщества нации (и во вторую очередь — территориального сообщества (поселения или региона)). Д.С. Лихачев прямо называл сохранение культурного наследия вопросом, который «давно волнует многих и многих советских патриотов». «Ведь все мы, — развивая ту же идею, писал в своей статье журналист Чаплыгин, — наследники несметных сокровищ, созданных народом. И все мы отвечаем за их сохранность».

Как мы видим, инициаторами и пропагандистами «ретроспективного поворота» [Донован 2011: 214] стали представители интеллектуальной и художественной элиты. Настроения, которые охватили значительную часть интеллигенции, хорошо характеризуют слова известного китаиста и писателя Бориса Вахтина, ведущего передачи Ленинградского телевидения «Литературный вторник» (передача вышла в эфир Центрального телевидения в начале 1966 г. и была посвящена проблемам русского языка и культуры): «Вы знаете, конечно, прекрасно, что несколько лет назад как бы внезапно, как бы неожиданно мы все обнаружили для себя заново нашу Родину. Началось это, пожалуй, с интереса к иконам, с интереса к старине. Мы открыли для себя замечательную живопись, замечательную архитектуру, превосходные памятники слова» [Фирсов 2008: 463].

Но особое место среди защитников старины занимали те, кого можно назвать критиками советской модернизации, — писатели-деревенщики и другие русские «почвенники». Например, молодой художник Илья Глазунов, выступая на заседании Идеологической комиссии ЦК КПСС, состоявшемся 26 декабря 1959 г., прямо указывал на то, что только прошлое является источником для культурного строительства: «Любовь к национальным народным традициям всегда была и должна быть верным талисманом на пути создания новой культуры нашего народа».

Естественно, он с горечью указывал на ужасы забвения отеческой старины: «У нас же происходит фактическое уничтожение — я, может быть, нарочито, слишком резко говорю, — добивание национальных традиций, как в прикладном искусстве, так и касаясь охраны памятников искусства вообще» [Идеологические комиссии 1998: 326–329].

Писатели и художники получили поддержку среди других профессионалов, и можно сказать, что инициатива создания обществ охраны памятников исходила от практиков в деле изучения и сохранения культуры, в частности тех, кто профессионально был занят вопросами ее сохранения как материальной ценности. Заметную роль в этом движении сыграли архитекторы-реставраторы, в частности П.Д. Барановский, которому в 1960-е годы удалось открыть в реставрационных мастерских на Крутицком подворье курсы для всех желающих научиться реставрационному делу. Тогда вокруг Барановского стал складываться круг людей, по словам современника, ратующих «за охрану памятников старины от ревнивых ниспровергателей русских национальных святынь» [Митрохин 2003: 302]. Несколько раньше, в 1964 г., под его руководством возникает первый молодежный реставрационный клуб «Родина» (Илья Глазунов тоже имел отношение к его созданию), участники которого на общественных началах занимались среди прочего восстановлением Крутицкого подворья [Десятников 2006]. Собственно, эти активисты и создали ВООПИиК. Однако, когда подобные инициативы были поддержаны властями и деятельность Общества охраны приняла жесткие формы советских институциональных практик, охранительный протест быстро стал частью официальной политики памяти и превратился в общее место — число членов ВООПИиК (напомним, организации, ограниченной одной республикой — РСФСР) к 1988 г. достигало 17 млн человек [В Центральном комитете КПСС 1988]. Членство в обществе в течение двух десятилетий стало практически обязательным для целых предприятий и других коллективов (например, для учеников школ), и к 1980-м годам для большинства членов таких обществ участие в деле охраны памятников свелось к уплате скромных членских взносов.

Практической реализацией политики советского ретроспективизма занимались по долгу службы работники культуры: профессионалы и волонтеры, включившиеся в краеведческое движение, занимавшиеся реставрационными работами или другой деятельностью, связанной с собиранием и музеефикацией культурного наследия от прялок до старообрядческих рукописных книг.

* * *

В фельетоне журналиста Чаплыгина, торжественно-серьезном ответе члена-корреспондента Академии наук Лихачева и протоколно-бюрократической реакции из Министерства культуры РСФСР поддерживается один и тот же способ говорить о «нас, советском народе» — назовем его генеалогическим. Заметим, что за пять лет до этого в первом публичном выступлении Лихачева вместе с тремя другими советскими интеллектуалами в защиту погибающих от небрежного отношения архитектурных памятников (речь тогда шла прежде всего о деревянных церквях Архангельской области) этот способ аргументации еще не сформирован. В «письме в редакцию» на первой странице субботнего номера «Литературной газеты» утверждается, что памятники народного деревянного зодчества ценны, поскольку они уникальны: эти церкви построены без единого гвоздя, русскими мастерами по своему собственному вдохновению и сохранились только «на нашем Севере» [Морозов и др. 1955]. Эти церкви нужно сохранить, чтобы любоваться их красотой.

Генеалогический же нарратив указывает на более сильные, чем эстетические, основания для того, чтобы беречь красоту. Согласно его логике, красота

является собственностью народа, обладающего общей памятью, общим прошлым и будущим. Ценная собственность должна передаваться в соответствии с правом наследования следующим поколениям. Иными словами, владеть и сохранять важнее, чем любоваться.

Идеология «культурного наследия» обладает большой убедительной силой, в том числе и для самих ее создателей — интеллектуалов и художников, профессионалов в области изучения истории. Идея общего культурного наследия переводит генеалогический нарратив из области мифологий в сферу практики, юридической и экономической. За небрежное отношение к этой собственности особого рода нужно, как мы видели, карать (о необходимости наказания виновных в уничтожении старинных церквей говорится уже в письме 1955 г.), а за собирание, хранение и возвращение народу через музеи, монографии и тому подобное — поощрять.

Итак, церкви, пусть только специально отмеченные в качестве выдающихся памятников, появляются в публичной дискуссии с середины 1950-х годов. Они хрупки и беззащитны, и потому их нужно охранять, ведь у них нет хозяев, которые умели бы с ними обращаться. Для этого их необходимо изъять из секулярного обращения и передать из собственности, например, Министерства колхозов (см.: [Морозов и др. 1955]) в сферу социалистического сакрального (по Дюркгейму, области отделенного и защищенного) — культуры, понимаемой все чаще как пространство обязывающей к сохранению памяти, а не рекреационной утилитарности.

Пропаганда культурного наследия среди советских граждан происходит не только через вовлечение в изучение локальной истории или участие в реставрационных работах. В эти практики включаются главным образом школьники (не всегда добровольно) и студенты. Другим категориям граждан, в частности советскому «среднему классу», имеющему кое-какой достаток и досуг, а также потребность в заполнении последнего, оно предлагается в формате потребительских практик, а именно внутреннего туризма. В середине 1960-х годов складывается маршрут по древнерусским городам центральной России, получивший наименование «Золотое кольцо». Конечно, в большинстве случаев древние храмы этих городов репрезентировались как памятники искусства и «великие творения народного гения», однако иногда музеям приходилось делить памятники с верующими (порой к взаимному неудовольствию, как было, например, в Троице-Сергиевой лавре: [Kenworthy 2012]), и в таких ситуациях экскурсионные программы невольно знакомили туристов с религиозным обиходом церкви.

Кроме того, в те же годы были учреждены архитектурный музей-заповедник «Кижи» (1960) [Кижи — остров сокровищ 1965: 5], Соловецкий историко-архитектурный музей-заповедник (1967), Псковский историко-архитектурный музей-заповедник (1968) [Такахаси 2008: 11], до сих пор активно предлагаемые и востребованные на рынке познавательного туризма. А в те годы рекламу им делала даже газета «Правда», которая, как известно, не занималась мелкими проблемами. Более того, именно по появлению в органе ЦК КПСС той или иной статьи страна узнавала о серьезном отношении к предмету, в ней освещенному, руководства страны и осваивала то, что называли «правильным пониманием вопроса». В начале 1965 г. граждане СССР получили возможность узнать, как «Правда» относится к архитектурным заповедникам [Почивалов

1965]. Специальный корреспондент газеты посетил Кижь и представил увиденное посредством фольклоризирующего дискурса, в котором можно слышать и религиозные обертоны. Их присутствие в тексте такого ранга легитимировалось лексикой, которая использовалось в версиях репрезентации народной культуры для детской аудитории.

Остров в самом деле необычен. Подлетаешь к нему и диву даешься. Будто не ревущий мотор небесной машины, а магическая сила заклинания на расписном ковре-самолете переносит тебя в мир бабушкиных сказок. И видишь внизу, на пуховой снежной подушечке островка, самый настоящий град-Китеж, с деревянными церквушками, крепостными стенами, резными домишками, амбарами и даже настоящей ветряной мельницей... Ну прямо-таки только что всплыл со дна озера, как в давнем поверье. И в названии-то созвучие; Кижь — Китеж.

Умелое перо корреспондента описывает храмы Кижь как фольклорное пространство, используя музыкальную метафорику, которая, кстати говоря, окажется востребованной и в позднейших описаниях этого музейного ансамбля.

Говорят, архитектура — это окаменевшая музыка. Архитектура на Кижь — это музыка, выструганная из дерева. Так и чудится, будто под резными куполами-луковичками, как в музыкальных шкатулках, живут далекие отголоски задумчивой пастушеской свирели и торжественные переборы гуслей.

Затем интонация умиления сменяется призывами-указаниями:

Бесспорно, Кижь могли бы привлечь к себе не единицы, а сотни и тысячи и советских и иностранных туристов. И не так уж много для этого требуется сделать. Хорошую рекламу. Хорошо организованный транспорт. Приличную гостиницу поблизости. Продажу сувениров. Всего этого пока нет.

Разумеется, в тексте мы находим идеологическое обоснование практики сохранения и посещения памятников старины: «Они достойны того, чтобы... с их помощью воспитывали у молодежи национальную гордость и патриотизм. Мы не Иваны, не помнящие родства. Не может быть социалистической культуры без культурного наследия прошлого... Это неотъемлемо наше, близкое, дорогое...»

Познавательный туризм предполагал активное использование перевода знаков, имеющих для говорящего и слушающих отчетливо религиозную семантику, на язык секулярной идеологии. Одним из устоявшихся форматов для этого был созданный в совершенно иных условиях топос «русского пейзажа с церковью» [Елу 2002: 118–121], в котором основная идеологическая тема заключалась в неразрывности и естественности как самих культовых сооружений («Архитектура дополняет красоту природы, природа усиливает изящество архитектуры» [Кижь 1971: 28]), так и их присутствия в национальном ландшафте. Поэтический дискурс природной красоты активно использовался для репрезентации храмовой архитектуры. Вот как описывается путешествие в только что созданный Кижский заповедник в книге, предназначенной для

туристов и призванной популяризировать только что созданный маршрут: «Две церкви и колокольня появляются не сразу, а постепенно — словно всплывают из воды. Вырастают на наших глазах», и далее в описании Преображенской церкви: «Здесь все естественно и просто, как ветви и листья на дереве или спокойные изгибы ручья. И ничего лишнего. Все прекрасно и совершенно, как любое творение природы: как говорят, “ни прибавить, ни убавить”» [Лисаевич, Дужников 1966: 12, 20]. Как мы видим, сравнение с природной простотой и соразмерностью делает церкви идеальными эстетическими объектами.

Эстетизация религиозных объектов и их высокая идеологическая ценность («наше наследие») предполагала создание положительного образа сделавших их мастеров, — «наших предков», которым приписывалось своего рода ландшафтное чутье: «Русские зодчие издревле обладали великим умением “рубить города”... ставить храмы и монастыри так, словно сама природа выбрала для них место» [Лисаевич, Дужников 1966: 15]. Показательно, что в размышлениях эпохи ретроспективизма о гениальности древних мастеров, ставших знаменитыми и безвестных, совершенно отсутствует интерес к их религиозности. Таков нарратив «Андрея Рублева» Арсения Тарковского, таков и рассказ Василия Шукшина «Мастер» (1971 г.). Герою этого рассказа — забулдыге, но непревзойденному столяру Семке Рыси приходит идея отремонтировать старинную церковь, стоящую в запустении в стороне от дорог неподалеку от его села Чебровка. Мысль эта возникает у него после лета, проведенного в городе у одного скучавшего по родной деревне писателя, которому Семка отделал интерьер квартиры под «шешнадцатый век», а в свободное время читал книжки и рассматривал старые иконы и прялки, которых было у писателя «навалом».

Охваченный желанием вступить в профессиональный диалог со своим коллегой, давно умершим мастером-строителем, заведшей его за живое красивой легкой церкви, Семен отправляется за поддержкой своего начинания по инстанции. Но практической помощи там не находит. Невозможность восстановить церковь делает диалог с конгениальным собеседником невозможным: Семка возвращается к привычному пьянству, а традиция, только было восстановившаяся «связь времен» опять прерывается. Красивая церковь стоит на своем месте и ждет себе реставратора и хозяина. Забытая святыня, она, постепенно и верно разрушаясь, взывает к способности советского человека переживать причастность к национальной культуре как источнику едва ли не религиозного вдохновения.

Культура в ретроспективистском дискурсе 1960-х годов — это не то, что познавательно и полезно, это то, что священо. В призывах лидеров охранительного движения используется весь богатый семантический потенциал религиозной лексики. «Берегите святыню вашу» — так называется ставшая знаменитой статья в журнале «Молодая гвардия» [Коненков и др. 1965]. В ней обращение с национальными памятниками практически неотличимо от обращения христианина со Святыми Дарами («каждое новое поколение, утверждая себя и культуру собственной эпохи, с благодарным трепетом приемлет и берет под свою защиту и охрану лучшее национальное наследство»). В тексте активно используются элементы формирующегося коммеморативного канона, связанного с почитанием героев и оплакиванием жертв Великой Отечественной войны. Именно с памятью о героизме новых мучеников — защитников отечества — соотносят свои призывы авторы статьи:

Когда в 1941 г. было сказано вещее слово: «Велика Россия, а отступать некуда — позади Москва», ставшее лозунгом и заповедью для героических защитников столицы, никто не имел в виду населенный пункт, который можно восстановить из кирпича и цемента, там говорилось о Москве как о символе, который нельзя отдавать даже на временное подержание в нечистые руки, это средоточие знаменитых храмов, исторических зданий, священные останки крепостных стен, рубцы и шрамы памятных прежних интервенций, имелись в виду могилы, честь охраны которых принадлежит им, гордым потомкам непокоренных дедов.

Благородный гнев составителей этой проповеди обрушивается даже на последовательных атеистов, которые предстают людьми легкомысленными и неспособными к переживанию нового-старого сакрального: нации.

Естественно, что в этом контексте покушение на старину репрезентируется в призыв встать на борьбу с ханжеским мнением ограниченных людей, будто церкви и другие культовые здания — объекты только религиозного значения, что под золотыми куполами содержится лишь «опиум для народа», потому что их создатель — русский крестьянин — в доступной ему форме запечатлел в них труд, страдания, жертвы, ум, отвагу и подвиг народа. В этих зданиях — высочайшее для каждой эпохи проявление художественного творчества: «Из души, из сердца каждого русского человека исходит требование: “Остановитесь. Берегите нашу святыню!”»

Для авторов подобных призывов старые храмы сакральны, так как их освящает подлинный дух русского народа, в котором религиозное чувство поставлено в один ряд с основными концептами, характеризующими идеалы советской антропологии, — трудом, страданием и подвигом.

Так памятники культуры постепенно наполняются новым сакральным содержанием и наряду с памятью о войне становятся элементами конвенционально утвержденного нового сакрального, где религия уже видится как естественная и неотъемлемая часть жизни народа, в силу каких-то обстоятельств утраченная или отобранная. Высказывания о необходимости вернуть утраченное, восстановить целостность, обратиться к бесценному опыту ушедших поколений, естественным хранилищем которого представляется религия, к моменту перестройки стали суждениями уровня здравого смысла. Приветствуя тысячелетний юбилей Крещения Руси и обращаясь к «верующим и неверующим», знаменитый писатель-деревенщик Валентин Распутин утверждал как нечто самоочевидное:

Дата эта настолько огромна и несет в себе так много всего, так много всего, что связано не только с религией, что связано с нравственностью нашей, с философией, с чувствованием народным, с опытом связано, с языком, наконец, с космическим и образным представлением мира [Праздник славянской письменности 1989: 191].

Как мы видим, образ национальной традиции (заметим, отсылающий к допетровскому периоду отечественной истории и *volens nolens* имеющий анти-модерные и антизападные коннотации) до какого-то времени был православным по форме и вполне секулярным по содержанию. Но во многих контекстах эта традиция обнаруживала мистические смыслы. Из свидетельства художе-

ственной одаренности и прирожденной мастеровитости предков (вспомним о церковке из шукшинского рассказа), «основным учителем» которых «оставалась природа» [Кижи 1971: 39], национальная культура превращалась в бесспорное доказательство основательности утверждений о великом прошлом России, бесконечно высокой нравственности русского народа и его способности к «общению с небом» [Солоухин 1976: 268].

Где проходит граница между эстетизирующим восприятием церковной старины и мистифицирующей, почти религиозной ее трактовкой, сказать трудно. Эту границу можно пытаться локализовать темпорально. Например, можно сравнить высказывания о той же рублевской Троице в школьных учебниках. В учебнике 1967 г. об иконе как объекте говорится с чувством досады: мол, иных вариантов тогда не было, но все же автору и его аудитории удалось... Союз «но» здесь определяет модальность и мораль всего рассуждения. «Произведения Рублева, как и других художников того времени, написаны на религиозный сюжет. Это иконы. Но святые на иконах Рублева теряют свой грозный облик: они проникнуты нежностью и лиризмом, радостью и светлостью наполняется сердце от их лицезрения», — говорили современники [Вагин, Сперанская 1967: 76].

Через год-другой учебник уже содержал серьезное размышление над тем, что центром и символической доминантой Троицы является евхаристическая чаша (кажется, так следует трактовать слова о человеколюбии и готовности к самопожертвованию).

На традиционный церковный сюжет Рублев написал великолепную, полную глубокого смысла и прекрасно выполненную картину. Изображения трех ангелов поражают глубоким внутренним спокойствием и необыкновенной одухотворенностью. Все они погружены в себя, лица их задумчивы, они размышляют о чем-то большом и важном для всех людей. Идея мира и человеколюбия, готовности к самопожертвованию воплощена в символической картине с редкой художественной силой [Сахаров, Краснобаев 1968: 122].

Однако у границы между антирелигиозным и религиозным прочтением отеческого наследия есть и другие измерения, например делящее читателей на взрослых и детей. Солоухин, описавший в «Письмах из русского музея» (1966) икону как молитву и смело трактовавший религию как чуть ли не основной человеческий инстинкт [Солоухин 1976: 266, 268], в том же году писал о том же Андрее Рублеве в тоненькой детской книжке: «Подолгу стоим мы в Третьяковской галерее пред просветленными гениальными творениями монаха. Но дорога нам в этих творениях их человеческая сущность, а не религиозный фетиш. Ах, как четко нужно нам это понимать!» [Солоухин 1966: 9].

Но так или иначе поощряемый государством интерес к родной истории, памятникам истории и культуры применительно к материальным предметам почти всегда обращался на православные святыни. Если взглянуть, например, на деятельность студенческих реставрационных стройотрядов ВООПИиК, то среди объектов, на которых они проводили работы, «секулярные святыни» (усадебные писателей) встречаются только в виде исключений [Бадекин 1983: 38–39]. Функционерам охраны памятников приходилось стыдливо прикрывать этот перекося, начиная перечисления с объектов советского сакрального

(«приняты важнейшие решения, направленные на улучшение дела охраны ленинских мест, памятников Валаама, Соловецкого архипелага, Старой Ладогги» [Перестройка 1987: 2]), что в целом не спасало ситуацию и ЦК пенял ВООПИиК: «Ограничиваясь нередко заботами об исторических зданиях культурного характера, недостаточно эффективно выявляются и сохраняются памятники революционного движения и социалистического строительства» [В Центральном комитете 1988].

Это, впрочем, не меняло положения дел, и молодые люди стремились спасти разрушающиеся церкви и монастыри, в которых тем временем начинала возрождаться религиозная жизнь. Характеризуя настроения, охватившие сначала часть интеллигенции, а затем и широкие слои населения в последние два десятилетия существования СССР, Джейн Эллис пишет: «Когда мыслящие люди в СССР старались вновь обрести и восстановить культуру прошлого в ее чистой, противостоящей идеологическим искажениям форме, они встречались с православием в любой области — в искусстве, архитектуре, музыке, литературе, поэзии» [Эллис 1990: 8].

Таким образом, за религией, особенно религией традиционной, закрепилась функция «места памяти» и зачастую памяти национальной. Религия, например православие в России и Грузии, католичество в Литве и т.д., была надежно интегрирована в нарратив о славном прошлом того или иного народа (характерно, что «советский народ» как наследник подданных империи такого единого прошлого не имел). До поры до времени у этого места памяти были секулярные хранители и секулярные «носители» — те технические средства (книги, фильмы, лекции, экскурсии), через которые советские граждане получали информацию о религии, ее статусе и функциях. Но постепенно эта ситуация многими стала пониматься как неестественная, ждущая исправления и появления социального актора, который в силу своей институциональной специфики поддерживает религию, а значит, и сохраняет национальную память или, при другом подходе к делу, «общечеловеческие ценности». Этим актором для многих стала Русская православная церковь.

В том, что сложилась такая ситуация, есть некоторая ирония истории в терминологическом значении этого выражения. Ведь многие поколения антиклерикалов боролись с религией и церковью, утверждая, что те воплощают собой консервативность, неспособность к изменению (развитию) и отсталость. В условиях ретроспективного поворота в общественных представлениях об истинной социальной норме именно эти качества, во многом воображенные, гарантировали то, что в религиозных идеях и институтах люди найдут желанную точку опоры.

Конечно, русским православием это не ограничилось. К моменту краха советской идеологической и государственной системы религия приобрела статус основания для этнической идентичности во многих (но не всех) будущих независимых государствах или национальных субъектах федерации. Ислам превратился в национальное достояние в Центральной Азии, Татарской и Башкирской автономных республиках, на Северном Кавказе. Буддизм приобрел этнообразующие функции в Туве, Бурятии и Калмыкии. Лидеры национального возрождения некоторых поволжских республик призвали ради спасения нации возродить языческие (я использую этот термин, осознавая его условность) религиозные системы.

В Осетии же эта тенденция приобрела характерные местные очертания. И здесь стоит напомнить о следующем. Хотя для многих внешних наблюдателей осетины являются народом, традиционно исповедующим православие, конфессиональная ситуация в республике не столь проста и однозначна. И речь здесь идет не о мусульманах как так называемом большом меньшинстве (*large minority*) и не о малых религиозных группах, на засилье которых сетуют многие представители религиозно индифферентного большинства. Дело в том, что связка между осетинской идентичностью и православием, и так не безусловная, в течение XX в. только ослаблялась. Советская атеистическая пропаганда укрепляла в осетинах уверенность в том, что у них есть своя, пусть и подлежащая искоренению, но собственная религия [Штырков 2010]. Неожиданным образом последовательно проводимая политика убеждения масс в том, что религия воплощает в себе все самое консервативное, отсталое и не способное к изменению, принесла результаты. На фоне общего ретроспективного поворота в сознании советских элит, а затем и обывателей самая консервативная институция оказалась самой надежной и устойчивой к изменениям. Она стала восприниматься как гарант социальной стабильности и восстановления утраченного благополучия. Более того, фактическое признание за религией статуса этнического наследия (некоторые исследователи называют это фольклоризацией религии) привело к тому, что этнические традиции в области духовной культуры стали «конфессионализироваться». Этот процесс вхождения заново в тот же поток священного наследия веры предков порождал некоторое недоумение у представителей советского государства, призванных следить за религиозной жизнью того или иного региона — республики, края или области. Уполномоченный по делам религии в Северо-Осетинской автономной республике С.Р. Бирагов довольно точно описал эту проблему, когда в своем отчете для московского начальства констатировал, что к древним дзуарам приходят не только нежелающие расставаться с привычками старики, но и люди молодые. При этом последними движут мотивы, не похожие на традиционные религиозные сантименты.

Часть коренного населения республики придерживается древних языческих культов, отправлением которых выражается в преклонении не только верующих, но подражателей старины перед определенными местами, связанными с жителями их предков, рождением родителей, родственников и т.д. Это привело к наличию святых мест, которым сегодня в силу чисто религиозного невежества, а порой и простого любопытства поклоняются выходцы из этих мест — потомки тех далеких времен... Бездуховность их совершенно ясна. И все же в определенные дни года паломничество к «святым местам» приобретает форму религиозных праздников.

Активные наблюдения последних пяти лет свидетельствуют о том, что основной костяк посещающих культовые места составляют подражатели старины, а не сугубо верующие.

Новые «неверующие верующие», которые участвовали в религиозных практиках из соображений необходимости чтить святую старину, воплощенную в материально осязаемых объектах, своей готовностью к этому приводили представителей идеологических контролирующих органов в замешательство. Несколько десятилетий строители атеистического общества убеждали себя и других в том, что религия держится только благодаря упорству стариков

и старух (ну и в случае с католиками и «сектантами» благодаря проискам зарубежных спецслужб). Сейчас же они наблюдали, как советские люди, причем молодые, вырванные ходом модернизации из рутины сельской жизни, устремляются вслед за стариками.

Интерес к старине, оказывающийся на практике интересом к религии, проявляли даже чужаки. И Бирагов с горькой иронией пишет: «В жертвоприношении [на дзуарах] принимают участие даже туристы из других краев и областей страны, считающие свои “долгом” после услышанного от гида [о] “святых местах”, отдать им должное путем опускания монет в жертвенный ящик» [Бирагов: 107–108].

Несмотря на то что в процитированном документе речь идет о бездуховности, понимаемой, по-видимому, как недостаточный уровень рефлексии по поводу своих действий, сами новые верующие считали, что их действия связаны с поисками как раз духовности. Этот концепт², мистифицированный и мистифицирующий, столь популярный в последнее советское десятилетие, только укрепил акции религии (впрочем, как и ее естественных конкурентов) на рынке проблематизированной идеологии.

То есть религия в постсоветском обществе престижна, она нужна. Она нужна не только отдельному человеку, но и нации, воображенной этим отдельным человеком через метафору органического единства. И это единство одни, как многие православные, ищут в условном 1914 г., когда, по словам поэта, «в глазах городских желтели купола», а другие (многие этнические традиционалисты) — во времена доисторических, как, например, инициаторы проекта секулярной сакрализации осетинских святынь.

Эта инициатива возникла в Северной Осетии в 2014 г. Как сообщает главная республиканская новостная телепрограмма³, ее активисты призвали «придать горным территориям республики статус сакральных». Основания этому просты и неизбывны. Вот как в той же новостной программе их изложил Хадзымат Дзанайты, профессор, директор Института национального развития РСО-Алания: «Горные территории — это не только место, где люди живут, устраиваются, ведут хозяйственную деятельность, но с древнейших времен эта территория являлась сакральной не только для осетинского народа, но и для тех народов, которые обозначены такими терминами, как арийские народы».

Предполагаемые новации должны быть отражены в важнейших законодательных документах. И профессор Дзанайты продолжает:

В конституции наших республик будут внесены два базовых понятия. Это *ирон агъдау*, который является основой духовного мировоззрения осетинского народа, и второе базовое понятие — это сакральный, то есть священный центр осетинского народа общеарийского значения. То есть та территория, на которой мы в материальной форме можем увидеть вот эту самую духовную культуру нашего народа в виде определенных святынь, «дзуаров», «кувандонов» и так далее.

² «В узком смысле духовность понимается как способность человека сделать высокие ценности и цели, идеи и идеалы движущей силой своего поведения» [Доля 1985: 4].

³ Ирина Гугкаева. Инициативная группа предложила придать горным территориям Северной Осетии статус сакральных. Новости. Вести. ТГРК АЛАНИЯ. 22 мая 2014. <<http://alaniatv.ru/vesti/?id=8873>>.

Мне представляется, что старому Рекому предстоит стать одной из основной фигур этого «центра общеарийского значения». Впрочем, не так уж редко активисты одной социальной группы, чтобы придать необходимую силу своим сторонникам, указывают на всемирную значимость затеваемого проекта. Беречь свою святыню только для самих себя в какой-то момент начинает казаться делом не совсем оправданным и не отвечающим масштабу самой святыни и собственного переживания ее величия.

Источник

Бирагов С.Р. Информационный отчет о состоянии контроля за соблюдением Законодательства о религиозных культах в Северо-Осетинской АССР за 1984 г. Научный архив СОИГСИ им. В.И. Абаева. Ф. 9. Оп. 1. Д. 17. Л. 107–108.

Библиография

Бадекин Б.И. Студенческие реставрационные отряды // Памятники Отечества. 1983. № 1(7). С. 38–39.

В Центральном Комитете КПСС (Центральный Комитет КПСС принял постановление «О мерах по дальнейшему совершенствованию деятельности Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры» // Правда. 14 мая 1988. № 135.

Вагин А.А., Сперанская Н.В. История СССР: Учеб. пос. для 7 кл. М.: Просвещение, 1967.

Десятников В. Подвижник // Новый мир. 2006. № 12. С. 139–156.

Доля В.Е. Иллюзия духовности. О превратном характере религиозного мировоззрения. Львов: Вища школа, Изд-во при ЛГУ, 1985.

Идеологические комиссии ЦК КПСС. 1958–1964: Документы. М.: РОССПЭН, 1998.

Киж: Фотоочерк. Петрозаводск: Карелия, 1971.

Киж — остров сокровищ: [Книжка-путеводитель]. Петрозаводск: Карел. кн. изд-во, 1965.

Коненков С., Корин П., Леонов Л. Берегите святыню нашу! // Молодая гвардия. 1965. № 5. С. 216–219.

Кормина Ж.В., Штырков С.А. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предистория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. С. 7–45.

Лисаевич И.И., Дужников Ю.А. Киж. Валаам. Л.: Лениздат, 1966.

Митрохин Н. Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953–1985 гг. М.: Новое литературное обозрение, 2003.

Моргоев Х. История и Вера как вид Беспамятства // Пульс Осетии. 2014. № 44.

Морозов А., Лихачев Д., Воронин Н., Юсов А. Нельзя так относиться к памятникам народного зодчества // Литературная газета. 15 января 1955. № 7 (3352).

Почивалов Л. На острове сокровищ // Правда. 11 февраля 1965. № 42 (16994).

Праздник славянской письменности и культуры в Новгороде (9–12.1. 1989 г.) // Вече: Независимый русский альманах. 1989. Вып. 33. С. 189–195.

Сахаров А.М., Краснобаев Б.И. История СССР: Пробный учебник для VII класса вечерней (сменной) школы. М.: Просвещение, 1968.

Солоухин В.А. Родная красота (Для чего надо изучать и беречь памятники старины). М.: Советский художник, 1966.

Солоухин В. Письма из Русского музея // Солоухин В.А. Слово живое и мертвое. М.: Современник, 1976. С. 226–321.

Такахаси С. Образ религиозного ландшафта в СССР в 1965–1985 годы (на примере Соловецкого музея-заповедника) // Вестник Евразии. 2008. № 4. С. 9–26.

Толоконникова Е. История, вера и память // Северная Осетия. 2014. № 197.

Фирсов Б.М. Разномыслие в СССР. 1940–1960-е годы: история, теория и практика. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2008.

Халимбекова Ф.А. Религиозный компонент в структуре этнического самосознания // Национально-этнические аспекты социального развития. Владикавказ: Изд-во СОГУ, 1992.

Штырков С.А. Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: республиканская газета в борьбе с религиозными пережитками (на примере Северо-Осетинской АССР) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010.

Donovan V. The 'Old New Russian Town': Modernization and Architectural Preservation in Russia's Historic North West, 1961–1982 // Slavonica. 2013. Vol. 19. No. 1. P. 26–35.

Ely C.D. This Meager Nature. Landscape and National Identity in Imperial Russia. De Kalb, IL: Northern Illinois University Press, 2002.

Kenworthy S. The Revival of Monastic Life in the Trinity-Sergius Lavra after World War II // State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine / Ed. by C. Wanner. N.Y.: Oxford University Press, 2012. P. 117–158.

Stone A. B. 'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union // Russian Review. 2008. Vol. 67. No. 2. P. 296–320.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редактора</i>	3
<i>Капустина Е.Л.</i> Серебро, глина, люди: судьба дагестанских традиционных ремесел (на примере Сулевкента и Кубачи)	7
<i>Ботяков Ю.М.</i> Видеоматериалы отдела Кавказа МАЭ как источник изучения обрядовой практики абхазов.	30
<i>Захарова Е.Ю.</i> Аджарская коллекция негативов Е.М. Шиллинга через призму современных полевых данных: опыт работы с локальной памятью.	64
<i>Махмудова З.У.</i> Дагестан на переломе эпох: этнографические экспедиции Е.М. Шиллинга	85
<i>Тахнаева П.И.</i> Знамя и сабля шейха Абу Муслима: чохские исламские реликвии	103
<i>Гущян Л.С.</i> Армянский традиционный женский костюм по материалам фотоиллюстративных коллекций МАЭ	114
<i>Гущян Л.С.</i> Женский костюм армянок Ванской области (по материалам коллекции А.А. Миллера из собрания РЭМ)	131
<i>Шереметьев Д.А.</i> Образ кавказского кинжала: свойства, структура, целостность	154
<i>Карпов Ю.Ю.</i> Образ воина в культурно-историческом наследии горцев Кавказа	168
<i>Албогачиева М.С.-Г.</i> Из истории собирания коллекций по истории и этнографии ингушского народа	227
<i>Адамчевски П.</i> Удинский музей в Зинобиани (Грузия)	256
<i>Штырков С.А.</i> Осетинское святилище Реком: старая фотография из фондов МАЭ и советские корни религиозного традиционализма	266

Научное издание

Сборник Музея антропологии и этнографии

Том LX

**НАРОДЫ КAVKAZA:
МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ, ИССЛЕДОВАНИЯ ОБЪЕКТОВ
И ЯВЛЕНИЙ ТРАДИЦИОННОЙ И СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор *М. В. Банкович*
Корректор *Е. З. Чикадзе*
Компьютерный макет *Н. И. Пашиковской*

Подписано в печать 19.10.2015.
Формат 70×108/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура NewtonPS. Усл. печ. л. 25. Уч.-изд. л. 22.
Тираж 200 экз. Заказ № 210.

МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24
izd_lemma@mail.ru