

заться в воду. Время от времени Ворон-Эль в гневе на людей пытается оттащить Агишануку от столба, чтобы потопить землю в океане. Между ними начинается борьба, от чего на земле происходит землетрясение. Чтобы его остановить, индейцы выходили на улицу, садились на землю и начинали состязание по перетягиванию палок. Во время этого ритуала исполнялись специальные песни, такт которых отбивался игральными палочками [Архимандрит Анатолий 1906: 90].

В середине XIX в. шаманские музыкальные инструменты — погремушки — начали использовать не только шаманы, но и вожди во время ритуальных празднеств — потлачей. В обществе индейцев стала формироваться группа знатоков фольклора — сказителей, которые сопровождали ритуальные песнопения и танцы игрой на музыкальных инструментах — погремушках, бубнах и трещотках. Соприкосновение с евро-американской цивилизацией остановило самобытный путь развития индейской культуры. Индейцы потеряли стимул к развитию и совершенствованию своих музыкальных инструментов. При сравнении индейских и евро-американских музыкальных инструментов превосходство было явно на стороне последних. Тлинкиты, проживавшие в Ситке, уже в конце XIX в. организовали духовой оркестр. Погремушки и бубны окончательно ушли в прошлое и сохранились до наших дней благодаря собраниям этнографических музеев, среди которых коллекция МАЭ является одной из лучших.

Библиография

Архимандрит Анатолий. В стране шаманов. Индиане Аляски. Быт и религия их. Одесса, 1906.

Вениаминов И.Е. Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. Ч. III.

Корсун С.А. Письма Г. Чудновского о передаче в МАЭ тлинкитской коллекции // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2006. Вып. 6. С. 130-138.

Литке Ф.П. Путешествие вокруг света на военном шлюпе «Сенявин» М., 1948.

Preliminary report, European inventory project. Juneau, 1982.

В.Ю. Крюкова

«ИЗ ЗВУЧАЩЕЙ ГЛИНЫ»

Хорошо известна примета, бытующая у некоторых народов, в том числе у русских: разбить посуду — к счастью, а разбивание опорожненных бокалов, например во время свадебного торжества или по случаю иного праздничного застолья, — один из стойких стереотипов представления о русских. На существование подобного обычая у персов первым, вероятно, обратил внимание К.А. Иностранцев, опубликовавший в своей работе «Обычаи при-

каспийского населения Персии в X веке» [Иностранцев 1909] перевод отрывка из сочинения видного арабского автора конца X в. Макдиси. Последний, описывая современные ему нравы жителей прикаспийских провинций Ирана, отмечает особенность, касающуюся свадебных обрядов: «...При заключении браков у населения Бияра <...> люди собираются после сумерек [причем] у каждого — чаша с розовой водой. У дверей [домов] жениха и невесты горят огни. Один старец начинает в красноречивой речи просить в супружество женщину у другого старца, <...> тот в [столь же] красивой речи высказывает ему согласие. <...> Затем они заключают брак, присутствующие разбивают о стены чаши, а затем каждый вручает блюдо *афруши*» [Там же: 116]. Далее Макдиси сообщает, что «вдова [у них] не выходит замуж; если же она сделает это, дети разбивают о двери ее дома глиняные предметы» [Там же]. Комментируя арабский источник, К.А. Иностранцев называет разбивание сосудов с розовой водой во время свадьбы «хорошей приметой», а второй случай, относящийся к нежелательному замужеству вдовы, рассматривает как стоящий в связи с первым и объясняет его «незавидным положением вдовы у персов в сасанидскую эпоху» [Там же: 130].

Можно предположить, что свадебные чаши разбивали не наполненными «розовой водой», а уже опорожненными, поскольку сама вода во время заключения брака и ее испивание играли немаловажную роль. Обычай испивания воды (именовавшейся *об-и никах* — «свадебная вода») из чаши широко известен у таджиков и памирцев и описан в этнографической литературе (напр., см.: [Андреев 1953: 161; Бобринский 1908: 92; Кисляков 1959: 104; Троицкая 1971: 231–232; Юсуфбекова 2001: 114] и др.).

Интересная, хотя и не полная параллель подобным действиям засвидетельствована у парсов, индийских зороастрийцев. Согласно описанию Дж. Модии, по прибытию жениха в дом невесты совершается ряд благожелательных церемоний в его честь, в числе которых троекратное обнесение вокруг его головы сначала куриного яйца, а затем плода какао, с последующим их разбиванием непосредственно над головой жениха. После этого в чашу наливают немного воды, трижды обносят ее вокруг головы жениха, а затем проливают эту воду ему на ноги [Modi 1986: 26–27]. Остановившаяся на этом обычае, Модии, в частности, сравнивает его с известным еврейским, в ходе которого после заключения брака жениху желают счастья и подают бокал с вином, выпив которое он разбивает бокал [Modi 1986: 27].

Из этнографической литературы нам известны и другие случаи ритуального разбивания или, как вариант, оставления посуды, связанные уже с похоронным обрядом и засвидетельствованные у таджиков и памирцев. Описание и различные интерпретации этого действия содержатся, например, в работе памирского этнографа А. Шоинбекова [Шоинбеков 2007]. Примечательные сведения на этот счет приводит З. Юсуфбекова: «Заканчивая обмывание [покойника] остаток воды наливали в чашку, и халифа прочитывал над ней молитву <...> Половину этой воды выливали на голову покойника так, чтобы она струилась по всему телу, а остаток воды тот человек, кто

полил, носил на кладбище, где выливал ее после оформления могилы на могильный холм <...> Считали, что вода эта — вода покойника, и якобы на том свете она утолит его жажду. Для этого он воспользуется чашкой, которую разбивали, опрокидывая с силой на камень на могильном холмике. Осколки оставались тут же. В Паршиневе полагали, что вода эта “венчает покойника с землей” наподобие “оби нико” — воды для бракосочетания, которая венчает жениха с невестой» [Юсуфбекова 2001: 137].

Верным представляется наблюдение А. Шоинбековым, относительно ритуального соответствия воды, используемой у памирцев при заключении брака и при орошении могильного холма (хотя, безусловно, в каждом случае можно усматривать и целый ряд специфических смыслов), равно как и представление о том, что «воду приносят на кладбище, потому что там должны присутствовать все “четыре первоэлемента” вселенной (огонь, вода, земля, воздух)» [Шоинбеков 2007: 170]. Действительно, эти простые и образные объяснения, с одной стороны, выявляют типологическое сходство элементов обрядов (в данном случае свадебного и похоронного), а также непереносимое условие совершения этих обрядов — присутствие четырех стихий (одну из которых представляет вода), каждый раз отсылающее нас к основам существования мира. Обнесение воды вокруг жениха, как и круговое кропление могилы, воспроизводят, помимо прочих аналогий (функция ограждения, защиты) ритуальный обход вокруг сакрального центра, совершаемый в других случаях огнем.

Вместе с тем, отмечая важность использования в ритуале воды, не следует умалять и роль ее вместилища, каковым, как правило, является глиняная чаша. Средневековое осмысление глиняного сосуда как тела человека (и вместилища души) отчасти было затронуто в упомянутой статье А. Шоинбекова, привлечшего образцы персидской поэзии. Одним из относительно ранних и, пожалуй, наиболее ярким, является вклад О. Хайяма в развитие этой темы:

Лепящий черепа таинственный гончар
Особый проявил к сему искусству дар:
На скатерть бытия он опрокинул чашу
И в ней пылающий зажег страстей пожар.
(пер. Г. Плисецкого)

Этой чаше рассудок хвалу воздает,
С ней влюбленный целуется ночь напролет,
А безумный гончар столь изящную чашу
Создает — и об землю без жалости бьет!
(пер. О. Румера)

Впрочем, говоря о чаше, Хайям интересуется не столько формой, под которой подразумевается чаша, кувшин, сколько материалом, из которого она изготовлена:

Глянь на месящих глину гончаров, —
Ни капли смысла в головах глупцов.
Как мнут и бьют они ногами глину...
Опомнитесь! — Ведь это прах отцов!

(пер. В. Державина)

Когда последний вздох испустим мы с тобой,
По кирпичу на прах положат мой и твой.
А сколько кирпичей насушат надмогильных
Из праха нашего уж через год-другой!

(пер. О. Румера)

Таким образом, поэтическое видение раскрывает одно из древнейших представлений человечества — о сотворении человека из праха, из гончарной глины. Широко распространенная на Переднем Востоке и уходящая корнями в глубочайшую древность, засвидетельствованная, в частности, шумерским мифом о том, как боги Энки и Нинмах слепили первого человека из глины Абзу, подземного мирового океана, эта идея высказана в Библии и Коране («И Мы сотворили уже человека из звучащей, из глины, облеченной в форму», Коран 15:26 и др.), откуда и была заимствована Хайямом (напр., «Когда глину творенья Аллах замесил...», пер. Г. Плисецкого) и другими персоязычными средневековыми мусульманскими авторами.

Мы видим, что значение глиняной посуды и самой глины, из которой она сделана, может быть существенно расширено: глина в изготовленном изделии, будь то сосуд или кирпич, обозначает творение Бога — человека. Интересно, что в зороастрийской литературе, как в Авесте, так и в пехлевийских текстах, передающих иную версию происхождения человека, равно как и в зороастрийской обрядности, мотив связи человека и глины, глиняной посуды, насколько мне известно, не развит. В упоминавшемся выше зороастрийском свадебном обычае, совершающемся при встрече жениха в доме невесты, следуя ходу мыслей Дж. Моды, принятое у других народов разламывание хлеба, разбивание посуды и прочее заменяет разбивание яйца, в котором Дж. Моды усматривает символ кровавого жертвоприношения [Modi 1986: 26–27]. Тем не менее в разбиваемом яйце здесь уместнее видеть другой символ — это мир, вселенная (Авеста, Фравардин-яшт, 2; ср. ведийский космогонический миф о золотом зародыше и другие многочисленные аналогии). Использование яйца в обрядах, как мне представляется, именно в этом смысле известно и у таджиков, и у иранских зороастрийцев. Так, по словам Е.М. Пещеревой, на которую, в свою очередь, ссылается

Н.А. Кисляков, в Каратегине после завершения бритья головы жениха в тубетейку последнего, лежащую перед ним, бросают клочки ваты и кладут яйца «чтобы брак не был бездетным» [Кисляков 1959: 98]. При совершении зороастрийского свадебного обряда в Иране над головой жениха держат небольшой поднос, на котором, среди таких ритуально значимых предметов, таких как пояс *кушти*, помещается сырое яйцо. После службы жених должен выйти во двор и бросить это яйцо на крышу дома [Воусе 1989: 173]. Из описания М. Бойс мы также узнаем, что в случае смерти члена общины, человек, посланный по этому поводу к жрецу, приносит с собой яйцо («символ бессмертия» [Воусе 1989: 148]; см. эту же работу Бойс об использовании яйца в других зороастрийских ритуалах, в частности, при праздновании Нового года, а также о символизме яйца), которое священнослужитель испекает на огне, освящает во время службы, а затем дает собаке [Воусе 1989: 148–149]. Таким образом, в зороастрийском ритуале, чуждом идее сотворения человека из глины, используется другой важнейший образ — «мировое яйцо».

Говоря об образе мира и моделировании творений из того или иного материала, следует упомянуть круглый хлеб, на который с помощью специальных штампов наносят различные изображения. Этот хлеб широко распространен у центрально-азиатских народов, а его зороастрийское понимание как изображения обитаемого людьми, животными, растениями мира известно из среднеперсидских зороастрийских трактатов, например «Чим-и дрон» (его перевод на русский язык выполнен О.М. Чунаковой [Зороастрийские тексты 1997]). Изготовление фигурок людей, животных, предметов из теста у иранских зороастрийцев приурочено к празднику всех душ, всех творений (кроме огня, особо чтимого в *Ноуруз*, Новый год) Панджи, последнему из *гахамбаров*, сезонных праздников. Согласно описанию М. Бойс, для этого праздника женщины и девушки делали тесто, из которого лепили фигурки звезд и луны, людей, а также различные предметы домашней обстановки, такие как лестница, молоток, челнок ткацкого станка. Мальчики приносили глину, из которой вся семья изготавливала стоящие фигуры, среди которых чаще всего были домашние животные, верблюд со всадником, соловей и павлин, такие предметы, как голова сахара, чаши, табурет на трех ножках. Все эти вещи выбеливали и затем группой помещали на айван (*pesgam-e mas*, Бойс переводит как «great portico» [Воусе 1989: 41]), специально отведенный для ритуальных целей, «дабы они свидетельствовали о победоносном завершении всех дел творения» [Воусе 1989: 48–49].

Следовательно, и в зороастрийской традиции мы можем наблюдать стремление передать идею сотворенности существ через изготовление глиняных моделей. Правда, судя по изложению М. Бойс, фигурки людей лепились преимущественно из теста, что связано, возможно, с тем смыслом, который вкладывается в ритуальный хлеб *дрон*, образ обитаемого мира. Изготовление фигурок животных из теста засвидетельствовано этнографической литературой и в Центральной Азии [Моногарова 1959: 74–75], а при

раскопках древнехорезмийского культового центра Калалы-гыр 2 была найдена форма для изготовления из теста фигурки женщины с ребенком [Калалы-гыр 2004: 232]. Вместе с тем небольшие глиняные изображения людей и животных хорошо известны в числе археологических находок. Наиболее ранние из них относятся к неолиту, например, к джейтунской культуре Южного Туркменистана, где на части зооморфных статуэток были обнаружены отверстия, названные В.М. Массоном «колотыми ранами», что, возможно, свидетельствует о ритуальном «заклании» моделей из еще не отвердевшей необожженной глины. Наряду с этими фигурками имеются изделия, подвергнутые обжигу [Массон 1971: 43–44]. Известны примеры помещения фигурок жертвенных животных непосредственно на жертвенники, например на культовом сосуде из маргианского храма Тоголок-1 и аналогичных [Сарианиди 101, рис. 38, 59]), в Центральной Азии они изготавливаются и поныне. Как правило, в работах по этнографии такие фигурки животных и фантастических существ интерпретируются как «игрушки» (напр., [Ершов 1984: 98–100]), однако, если они и могут выступать в этой роли, или даже специально приобретаются в этом качестве, уместнее понимать их как образы творений или жертв. В пользу этого свидетельствует и то обстоятельство, что в основном их производство приурочено к Ноурузу, иранскому Новому году, во время которого в древности совершались наиболее значимые жертвоприношения богам в воспоминание первого акта творения.

Попытаться осмыслить жертвенное назначение этих моделей, как и других изделий из глины, может помочь обращение к индийской традиции, родственной иранской и к тому же с глубокой древности подвергавшейся жреческому осмыслению и, следовательно, объяснению, которое так часто этнографы не могут получить от носителей культуры. Следует отметить, что обращение к ритуальным практикам передневносточного и индоиранского круга и соответствующим мифологическим мотивам показывает, как представляется, важное различие. Мифологии передневносточных и индоевропейских цивилизаций по-разному решают вопрос происхождения человека: создан ли он из глины, либо путем жертвенного, как правило, кровавого расчленения некоего первосущества. Известно и смешение мотивов, как, скажем, в аккадском мифе о сотворении Мардуком человека из глины и крови чудовища Кингу. Возможно, заимствованием передневносточного сюжета является переданный Овидием греческий миф о Девкалионе и Пирре, единственных людях, спасшихся после потопа и возродивших человечество, бросая через голову камни, «кости прамати» земли. В ходе исторического процесса, миграции или смены населения, в результате развития новых религиозных систем происходит, естественно, и заимствование некоторых идей, мотивов, слов (иногда даже языков), ритуальных практик и вместе с ними материалов, представляющих идею в ритуале.

Своеобразным предвосхищением хайямовского поэтического образа, связывающего глину надмогильного кирпича и человека, созданного из праха и превращающегося в прах, можно было бы назвать древнеиндийский

ритуал сооружения из кирпичей алтаря огня (примечательно, что для обозначения кирпича и в Ригведе, и в Авесте используется одно слово — *ishta*; по-видимому, в эти языки оно было заимствовано вместе с заимствованием в культуру самого кирпичного строительства) — действие, которое должно восстановить расчленившегося ради создания других богов Праджapati. В основание алтаря помещают головы пяти существ, принесенных в жертву, — «человека, быка, лошади, барана и козла. Эти головы также являются “животными кирпичами”, или, скорее, “животными жертвами в функции кирпичей» [Маламуд 2005: 105 и др.]. Тела убитых жертв бросаются в воду, которую используют для замешивания глины, идущей на алтарные кирпичи; в них, таким образом, содержится жертвенная кровь [Маламуд 2005: 82, 104–105 и др.]. В центр первого слоя алтарных кирпичей «кладут золотую статуэтку, изображающую Пурушу, “человека”, т.е. Праджapati, брахманистскую версию первоюжчины, Пуруши из гимна “Ригведы” (X, 90) и в то же время жертвователя-человека, ради которого проводится данная церемония <...> Таким образом, жертвователь и алтарь состоят из одной и той же субстанции: все сооружение, включая кирпичи и статуэтку, представляет собой единое подношение, и ритуал должен разворачиваться и интерпретироваться так, чтобы была очевидной идентичность жертвующего и жертвенного подношения» [Маламуд 2005: 104]. Ш. Маламуд также указывает, что при подобном строительстве алтаря, производимом и сегодня, возможно замещение не только жертвуемого человека, но и животных глиняными изображениями [Маламуд 2005: 105, прим. 33].

Отмечая исключительный характер использования в индийском ритуале антропоморфной золотой статуэтки при превалирующей аниконичности ведийской обрядности [Маламуд 2005: 286], в статье «Кирпичи и слова» Ш. Маламуд в качестве аналога приводит ритуал изготовления и поклонения предмету, носящему имя «Великого Человека», которого докрасна прокаливают, совершают ему подношение горячего молока, а затем разрушают: «Этот персонаж <...> изображен с помощью трех поставленных друг друга глиняных чаш, что напоминает человека, сидящего в позе лотоса» [Маламуд 2005: 286]. Глиняные чаши используются и при совершении обряда *бхаи-дудж*, совершаемого хиндустанскими женщинами высоких каст, а именно сестрами, испрашивающими у богов долгой жизни для братьев. Этот обряд несколько напоминает детскую игру в «классики»: «Во дворе каждого дома очерчиваются прямоугольники, в которых рисуются две человеческие фигурки <...> Между ними каждая замужняя женщина ставит перевернутую вверх дном глиняную плоску, а на нее ставит зажженный масляный светильник. Затем она совершает почитание фигурок, после чего разбивает деревянным пестиком и лампу, и сосуд и перепрыгивает через них, стараясь не попасть в прямоугольник. Потом она разрывает веточки пяти видов колючих растений на мелкие кусочки, разбрасывает их около фигурок и при этом ругает своих братьев и других мужчин семьи своего отца» [Котин, Успенская 2005: 63–64]. Представляется важным, что ради

благополучия и долголетия своих братьев женщина не только разбивает лампу и чашу, но и ругает мужчин, то есть совершает действия, обратные желаемому братьям. Участь последних должна быть противоположна участи уничтоженных предметов, погибших вместо людей.

В этом ключе следует понимать и другие случаи разбивания сосудов (как и яйца в зороастрийском варианте), хотя само разбивание не всегда имеет место, иногда сосуд просто используется в ритуале. Будучи своим материалом родственной человеку, глиняная посуда служит одним из наиболее явственных примеров заместительного жертвоприношения, совершаемого ради сохранения жизни жертвователя. Этот принцип, отчетливо просматривающийся в ведийской и более поздней индийской обрядности, сформулирован еще в древнеиндийской религиозной литературе. Анализируя его, Маламуд пишет: «Именно тело жертвующего и является подлинным подношением, а подношение животной или растительной жертвы есть лишь субститут истинного подношения. Вся стратегия жертвоприношения состоит в том, чтобы осуществить единственное подношение, имеющее ценность, — подношение своей собственной персоны, а затем вернуть ее, заменив на эрзац» [Маламуд 2005: 87]. Таким же образом как заместительные жертвы можно интерпретировать целый ряд предметов, используемых в обрядах в качестве приношений — отрезки тканей, приносимые в дар, нити, положенные в могилу, отрезанные пряди волос, лоскутки ткани, привязанные к ветвям деревьев и кустов на мазарах, принесенные туда камни и другие предметы. Описывая подобные приношения мазарам, Н.А. Кисляков справедливо называет их «вотивными» [Кисляков 1970: 5—15], ставя их, следовательно, в один ряд с аналогичными посвятельными дарами, имеющими повсеместное распространение в различных культурных традициях. Основной смысл этих приношений состоит в том, что ими заменяет себя жертвователь: каждый раз он посвящает себя божеству, — оставляя лоскут или камень на мазаре, оставляет там себя самого, при этом сохраняя возможность продолжить свое земное существование. Одним из наиболее очевидных примеров этого являются вотивные предметы в виде частей тела человека у католиков, посвящаемые ради выздоровления этих членов. Весной 2007 г. туркменский историк архитектуры Руслан Мурадов показал мне здание пока не описанного в литературе мазара, находящегося в селе Багир недалеко от Ашхабада и по соседству с Нисой. Его, по словам Р. Мурадова, принято называть мавзолеем Бабаджана; сооружение это возростом не более ста лет было построено на месте какого-то очень старого захоронения и реконструировано лет 10–15 тому назад. Перед мавзолеем установлена небольшая отдельно стоящая плита, куда верующие прилепляют комья глины, перед этим приложенные к больным частям тела (до сооружения плиты в этих целях использовали стену самого мазара). Глина, в том числе и у русских, широко используется в современной народной медицине, редко оправданно в качестве лекарственного средства, но чаще именно в магических целях; насколько мне известно, иногда после использования ее зарывают в

землю, обращаясь к «святой матушке» с благодарностью. Принося глину к мазару, верующий отмечает и свое присутствие на святом месте, в сущности, о таком присутствии говорят и мучные отпечатки пятерней и прочее.

Комья глины и в древности имели глубокое ритуальное значение, в частности, при строительстве из кирпичей уже упоминавшегося ведийского алтаря для грандиозного ритуала *агничаяна*. Комья сырой гончарной глины складывались в стопку и назывались Шатапатха-брахманой — «жизненным соком» [Маламуд 2005: 82]. Засвидетельствовано и использование комьев сырой глины в погребальном обряде, причем в качестве замещения. Так, Н.М. Виноградова, описывая кенотафы на могильнике эпохи поздней бронзы Кангурттут в Юго-Западном Таджикистане отмечает, что в них «всегда оставляется место для “покойного” или кладутся глиняные фигурки, иногда просто большие бесформенные комья необожженной глины» [Виноградова 2004: 375]. Снова глина выступает заместителем человека. Возможно, так же можно понимать и широко распространенный, в том числе в Центральной Азии (напр. [Таджики Каратегина и Дарваза 1976: 149], обычай кидать в могилу комья земли при совершении похоронного обряда: остающийся среди живых однообщинник покойного жертвует земле вместо себя горсть праха.

Представление о родственной природе глины и человека у центрально-азиатских народов, на протяжении последних столетий связанное с кораническим положением о сотворении человека из глины, вероятно, имеет в этом регионе и более древние корни. Можно предположить, что его начало следует искать в тех древнейших культурах, которые существовали на этой территории со времен неолита и бронзы, предшествуя сложению ведийской и зороастрийской традиции.

Библиография

- Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1.
Бобринский А.А. Горцы верховьев Пянджа. М., 1908.
Ершов Н.Н. Каратаг и его ремесла. Душанбе, 1984.
Иностранцев К.А. Сасанидские этюды. СПб., 1909.
Калалы-гър 2: Культурный центр в Древнем Хорезме IV–II вв. до н.э. / Отв. ред. Б.И. Вайнберг. М., 2004.
Виноградова Н.М. Могильник эпохи поздней бронзы Кангурттут в Юго-Западном Таджикистане // У истоков цивилизации: Сборник статей к 75-летию Виктора Ивановича Сарияниди. М., 2004.
Зороастрийские тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997.
Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959.
Кисляков Н.А. Вотивные предметы горных таджиков // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии: Сборник МАЭ. Л., 1970. Т. XXVI.
Котин И.Ю., Успенская Е.Н. Календарные обычаи и обряды хиндустанцев // Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности. СПб., 2005.
Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии. М., 2005.

Массон В.М. Поселение Джейтун (проблема становления производящей экономики). Л., 1971.

Моногарова Л.Ф. Материалы по этнографии язгулемцев // Среднеазиатский этнографический сборник, II. М., 1959.

Сарианиди В.И. И здесь говорил Заратуштра. М.

Таджики Каратегина и Дарваза / Под ред. Н.А. Кислякова и А.К. Писарчик. Душанбе, 1976. Вып. 3.

Троицкая А.Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971.

Шоинбеков А. Некоторые особенности погребально-поминальной обрядности шугнанцев: обряд разбивания чаши на могиле и его интерпретации // Радловский сборник 2007. СПб., 2007.

Юсуфбекова З. Семья и семейный быт шугнанцев (конец XIX — начало XX в.). Душанбе, 2001.

Boyce M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Lanham; NY; L., 1989.

Modi J.J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1986.

В.А. Прищепова

ФОТОГРАФИЯ 1883 г. Н.К. ЗЕЙДЛИЦА ИЗ КОЛЛЕКЦИИ МАЭ

Всем, кому довелось работать с иллюстративными коллекциями, сталкивались с проблемой неполной атрибуции изображений и в связи с этим с необходимостью разгадывать множество загадок. Не всегда это вызвано отсутствием сведений музейной документации (описей, инвентарных книг, книг и актов поступлений). В некоторых случаях даже когда описи имелись, выявлялось несоответствие между данными о коллекции и содержанием изображения на снимках.

Часто, для того чтобы исторические фотографии можно было привлечь в качестве этнографического источника, надо постараться ответить хотя бы на один из возникающих вопросов: где, когда, при каких обстоятельствах была создана коллекция, кто ее собиратель и что на ней изображено. При этом приходится обращаться к справочной литературе, описаниям современников, мало известным в настоящее время, материалам периодической печати, иногда — архивным документам, исследованиям более позднего времени. Все вместе взятое, иногда даже уточнение кажущейся мелочи, помогает полнее раскрыть содержание фотографий, представить богатство изобразительного фонда МАЭ.

Одним из примеров подобных непонятных на первый взгляд музейных изобразительных материалов является фотография «Текинцы Мервской экспедиции» из иллюстративной коллекции Н.К. Зейдлица, которая поступила в музей в 1883 г. (МАЭ. Колл. № 136-35).