

Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2006.

*Мальсагов М.С.* Древо жизни. Нальчик, 1999.

Энциклопедия суфизма / Юсуф Хаттар Мухаммад. М., 2005.

*В.А. Дмитриев*

## **КУЛЬТ МОЛНИИ В ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛАХ А.А. МИЛЛЕРА ПО СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ 1923 г.**

В 2015 г. исполняется 140 лет со дня рождения А.А. Миллера, выдающегося отечественного археолога и этнографа, одного из основоположников российской палеоэтнографии, университетского преподавателя и музейного работника. Его почитают как одного из специалистов, создававшего методологию археологических исследований, как знатока кавказских древностей, как человека, способствовавшего сохранению музейных ценностей Петрограда-Петербурга в годы революции и разрухи. Однако долгие годы его имя было в забвении, последовавшем после ареста А.А. Миллера по сфабрикованному обвинению в 1932 г., что и привело к потере памяти о результатах его работ и выработанных им установках в археологии и этнографии.

В подходах, которыми руководствовался А.А. Миллер, не было того различия, которое сегодня существует между целями и методами археологии и этнографии, между академической и отраслевой науками. Ученый полагал, что обе дисциплины изучают архаику, действительно различаясь только методами, принципы которых следует совершенствовать, но не противопоставлять их объектные зоны. Такой подход был свойствен для российской науки 1920 годов, когда лучшей формой научно-полевой работы считались комплексные экспедиции с региональной привязкой, когда естественной была работа ученого

в нескольких учреждениях, как для самого А.А. Миллера в этнографическом отделе Русского музея (ЭОРМ, ныне Российский этнографический музей), в Ленинградском университете, в Академии истории материальной культуры (ГАИМК).

В ЭОРМ А.А. Миллер работал с 1908 г., хотя его сотрудничество началось раньше с поездки к донским калмыкам в 1906 г. и экспедиции в Абхазию в 1907 г. и продолжалось до последних дней творческой работы. Свою профессию он характеризовал как изучение истории материальной культуры, древней и этнографической. В течение более 20 лет он являлся одним из четырех т.н. хранителей отдела, т.е. руководителем направления, организованного в музее востоковедения, объединявшего направления интереса к народам Кавказа, Центральной Азии, Поволжья, зарубежного Востока. После 1921 г. это направление было оформлено в отделение Кавказа и Туркестана (III отделение). Поездками 1907–1912 гг. А.А. Миллер заложил основы комплексного изучения Кавказа как целостного региона и выделил это направление в деятельности музея.

В 1916 г. А.А. Миллер собрал уникальную коллекцию предметов по культуре западных армян. Одновременно с поездками за этнографическими коллекциями он вел археологические работы по поручению Императорской археологической комиссии, и хотя в дореволюционный период эти работы шли самостоятельно, музей был коллекционером и этнографических, и археологических материалов. Такая его специфика дважды подтверждалась в 1908 и 1919 гг., в чем роль А.А. Миллера была ведущей. С 1923 г. настало время комплексных экспедиций.

А.А. Миллер являлся создателем северокавказской экспедиции ГАИМК (СКЭ ГАИМК), которой он руководил до 1932 г. Для археологии она была опытом разработки методологических основ и школой для многих известных впоследствии отечественных специалистов, для этнографии знаменовала целую эпоху в кавказоведении, для ЭОРМ — базовым приемом полевой деятельности. Как отмечал в 1931 г. А.А. Миллер, музеем, за исключением экспедиции 1927 г., не финансировались поездки на Северный Кавказ, все они осуществлялись в рамках работы СКЭ ГАИМК и, следовательно, должны были отвечать ее задачам.

В ряде случаев исследователь тратил собственные средства, которые далеко не всегда возмещались.

Так прошла и экспедиция в Северо-Осетинскую АО, состоявшаяся в первый год работы СКЭ ГАИМК в 1923 г., во время, выделенное в свободные дни от археологических раскопок, а этнографические наблюдения проходили вместе с археологическими разведками [Северокавказская экспедиция...]. Общими целями экспедиции были изучение традиционных погребальных сооружений на территории Горной Осетии, исследование быта осетин, собирание этнографических материалов о пережитках древних религиозных верований в осетинском быту и сбор предметов бытовой культуры (только последнее было непосредственно связано с заданием по линии этнографического отдела Русского музея). Интерес к погребальным памятникам был данью основной специализации СКЭ, результаты разведок публиковались в Известиях ГАИМК.

Разведки носили пеший характер с переездами верхом на лошадях между селениями, обследование затронуло селения Дигорского и Алагирского обществ. Обстановка была беспокойной. Так, в один из дней на окраине священной рощи Хетага ученый и его спутник встретились с членами вооруженной банды, которых еще было много в горах Северного Кавказа.

В соответствии с целями СКЭ выявлялись, обмерялись и зарисовывались погребальные сооружения разного времени. Общий археолого-этнографический подход определил интерес к святилищам — дзуарам, характеристика инвентаря которых была дана А.А. Миллером в соответствующей публикации [Миллер 1926]. В записях бесед с информантами в полевом дневнике ученого фактически на каждой странице содержались сведения, относящиеся к культу молнии у осетин. Первый вывод, который легко напрашивается, — это большая частота случаев, что сделало это явление частью повседневной жизни и привело к созданию стереотипизированных действий после поражения живых и неживых предметов атмосферным электричеством.

Отмечая, что для горцев Кавказа культ молнии характерен, выявлен и достаточно подробно описан разными авторами, следует отметить, что описания его в полевом дневнике А.А. Мил-

лера разнообразны, оригинальны и позволяют выявить несколько различных форм культа. Так, описан полный ритуал обращения с телом убитого молнией человека, который предусматривает появление свидетеля события в селении и оповещение его жителей, приготовление в полном молчании 49 (7×7) хлебцев и выбор для траурной процессии семи юношей и семи девушек. Затем организуется сама процессия, которую возглавляет свидетель, обряженный в белые одежды. Девушки и юноши шествуют попарно, а сзади на повозке везут тело пораженного (из этого следует, что его тело не было оставлено на месте происшествия, а было доставлено в селение). Девушки и юноши умываются молоком, молоком были вымыты также копыта быков. В пути делают семь остановок, чтобы окропить крестообразно эти места. На месте поражения убивают и свежуют белого козленка, мясо которого бросают в яму, а шкуру вешают на шест, после чего исполняется обряд цоппай (движения с пенопениями). Место захоронения пострадавшего стараются в дальнейшем обходить. Обряд был зафиксирован в с. Стыр Дигора (Дигорское ущелье).

В дальнейшем в дневнике отмечается ряд вариаций, которые, как представляется, имеют важное значение.

1. Повозка, запряженная быками, может двигаться произвольно и остановиться далеко не в том месте, где человека поразила молния, обряд производится на месте остановки.

2. Пораженного привозят на санях в дом и держат его там три дня, независимо от того, жив он или нет. Умершего оплакивать нельзя, но и с живым человеком эти три дня не разговаривают, а входить к нему имеет право только специально выделенная персона. Ради сохранившего жизнь устраивают цоппай, но в обществе в дальнейшем никак не выделяют. Покойника выносят семь человек в белых одеждах и хоронят с исполнением выше описанного ритуала и обязательного хороводного танца цоппай. После похорон режут белого барашка, на шкуре которого пишат кровью какие-то знаки.

3. Если молния поражает скот, то на месте происшествия отдают тех, кто остался в живых, и вокруг них совершают цоппай, а мертвых бросают в вырытую яму. Цоппай длится до трех часов, чтобы убедиться в том, что все убитые действительно

мертвы. Оживший скот отгоняют с места исполнения обряда, но на ночь не заводят в селение.

4. Шкуру жертвенного животного вешают не только на шест, но и на каркас в виде диска.

5. Цоппай является обязательным элементом обряда, его исполняют и при попадании молнии в жилище.

6. Для исполнения обрядов и общения с телами пораженных выдвигается специальный человек *Дасьны*, который носит во время обряда белые одежды, т.к. считается, что пораженного контролирует злая сила, опасная для всех окружающих, кроме персоны дасьны; других сакральных функций эта персона не имеет.

7. Скот, пораженный молнией, по поверьям, уже все равно принадлежит «другому миру». В с. Ход была записана легенда, как черти раскопали лошадь, зарытую после смерти от молнии, жрец для защиты от чертей посоветовал зарыть кости лошади в белой материи.

8. Рекомендуются человека, пораженного молнией, но оставшегося в живых, закопать в землю. На наш взгляд, таким образом имитируется захоронение, имеющее временный характер.

Отдельным сюжетом выступает связь молнии и гигантского змея, поверие о котором широко представлено в демонологии горцев Северного Кавказа. По полевым материалам А.А. Миллера отмечаются следующие мотивы.

1. Появление гигантского змея с двумя ногами в месте, куда ударила молния.

2. Представление молнии как змея, спускающегося с неба.

3. Представление молнии как оружия небесного кузнеца Курдалагона, поражающего змея, что включает представление о молнии в ряд змееборческих мифов.

Судя по полевым наблюдениям А.А. Миллера, культ молнии в Северной Осетии в начале XX в. не представлял собой цельного явления. Скорее он был набором разных действий, что может объясняться его состоянием как реликта традиционного комплекса верований и действий, а также природой культовых действий, допускающих разнообразие поступков относительно предписанных норм.

## Библиография

Северокавказская экспедиция 1923 г. // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 133 а.

Миллер А.А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии России. 1926. Том 3. Вып. 1. С. 85–93.

*А.Р. Ихсанов*

## КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ И ИМИДЖ СОВРЕМЕННОЙ ТУРКМЕНСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Средняя Азия является перекрестком культур, что способствовало развитию феномена среднеазиатского синкретизма. Этот феномен до сих пор играет свою роль в процессе социализации личности. В то же время каждый житель Средней Азии значительное внимание уделяет собственной репутации, определяющей отношение к индивиду в традиционном обществе и за его пределами. В данной работе представлены наблюдения за туркменскими студентами, проходящими обучение за пределами своей страны. Цель работы — показать значение имиджа для среднеазиатской молодежи, место религии в этом процессе и исторические предпосылки соответствующих явлений.

Имидж — мнение об объекте, возникшее в психике группы людей на основе образа, сформированного в результате восприятия определенных характеристик данного объекта [Панасюк 2007]. В среднеазиатских языках также используется иностранное слово «имидж», но наравне с ним существует система терминологии, передающая соответствующее семантическое значение.

В большинстве среднеазиатских языков это заимствованный из фарси термин آبړو [аб(э)ру] (туркм. *abraý*, узб. *obru*, кыр. *абруй*). Дословный перевод этого термина — «вода лица» — на-