

ДРЕВНЕЙШИЕ СЮЖЕТЫ
НА СОВРЕМЕННЫХ ГЛАДКОТКАНЫХ КОВРОВЫХ ИЗДЕЛИЯХ
АРАБОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ¹

Для поколений арабов Ближнего Востока и Центральной Азии ковры являются привычным, малозаметным, при этом необходимым предметом быта и едва ли не единственным украшением жилища. При общем мнении, что ковроделие является «лицом» культуры этноса, историческая составляющая темы остается малоизученной².

Предлагаемая статья обращается к интереснейшему аспекту коврового ткачества арабов Центральной Азии, а именно к древнейшим рисункам и композициям, выявленным на постилочных коврах и ковровых изделиях изучаемой группы³. Фактически мы говорим об элементах коврового декора, принесенных в регион арабскими мигрантами с Ближнего Востока. Их первая и, вероятно, самая мощная волна пришлась на время исламской экспансии VIII в. н.э.; позднейшие массовые передвижения приходятся на XIV, XVII–XVIII и начало XX в.

Пришельцы веками осваивали особенности образа жизни в регионе, что оказало влияние на все стороны жизни народа, включая ковроделие. Традиционный вид современного народного искусства, оно не было таковым изначально: роскошные ткани Древнего Востока создавались для правящей элиты при участии элиты духовной, и их рисунки были обращены к божественным силам⁴. Сравнивая древние, средневековые и современные памятники, мы видим, что со временем элитарные предметы теряли статус и «спускались» в толщу народной культуры. При этом многие изначально орнаменты упрощались и изменялись при сохранении основы композиционных и технических решений.

Сегодня трудно определить, с какими умениями пришли арабские ткачи на новые земли; в фиксируемое источниками время ими практиковалось развитое товарное производство; часть продукции делалась в семьях для приданого, важнейшей частью которого были ковры *кыз гиям / джихези*. Ткались *гиямы* в технике килима с зазором (местное название — *араби*), с применением *кохма* и *сумаха*.

¹ Статья является кратким вариантом исследования, многие положения изложены без ссылок на источники.

² См. [Мошкова 1970; Винников 1940; Кармышева 1963]. О древнем ковроделии Месопотамии [Al-Tar I 1976; Tsareva 2009]; средневековом [Serjeant 1972; МИТТ 1938, 1939; МИУТТ, 1933]; современное состояние [Al-Sabah 2006; Crichton 1998; Crocker 1989; Och-senschlager 1995], комментарии О'Баннона [Moshkova 1996: 167–168].

³ Вещеведческая часть работы основана на материалах коллекций РЭМ, МАЭ, полевых материалах автора.

⁴ Например, материалы раскопок царских гробниц Ура [Woolley 1934].

Килимное переплетение является базовым для Евразии. Ранние археологические находки обнаружены в Малой Азии [Mellaart 1967]; высочайшие образцы производились — и производятся — в Восточном Средиземноморье. Практикующийся в Центральной Азии вариант не отличается сложностью и близок к традиционной для бедуинов манере ткачества.

Известные экземпляры *джихези* имеют не отмеченную у других народов Центральной Азии композицию, близкую к рисункам килимов циркумпонтийской, восточно-средиземноморской зоны и к декору так называемых коптских тканей. Аналогичная композиция и техника ткачества применяется арабами Джейнау в молитвенных коврах, дверных занавесях и напольных скатертях. Украшающие их орнаменты интересны, однако предметом нашего исследования являются два других крайне простых по форме рисунка.

Один из них представляет ступенчатые ромбы с заполнением и используется арабами Джейнау в постилочных килимах *базар гилем*, реже — в декоре гладкотканых торб. Арабский термин для обозначения мотива — *накии гишт* (перс.-тадж. *накии хишт* — «кирпичный рисунок»); туркмены называют его *хамтоз* («ступенчатый»); киргизы — *коса* («чаша») и *араби* («арабский») [Мошкова 1970: табл. XXXII–2; XXIII и др.].

Важно, что арабы использовали ступенчатые ромбы только в килимных изделиях. Другие ковроделы региона применяли их для убранства центральной поля ворсовых ковров (медальонный тип). Племена туркменской Соинхановской конфедерации применяли мотив для заполнения прямой клетки (тип компартмент) и в декоре *элема* ряда ковровых изделий (орнаментальный тип) [Tsareva 1984: fig. 5, 10; 95].

Рассматривая сюжет в исторической перспективе, мы видим, что в Центральной Азии орнаментальный и компартмент типы зафиксированы с периода энеолита и бронзы [Сарианиди 1967: 63, 82; 2009, рис. 91, 92]. В Месопотамии близкие к идентичному *накии гишт* орнаментальный и медальонный типы выявлены на мозаичных нишах и колоннах Урука [Sumer 1993: 79]. В античное и эллинистическое время он стал одним из излюбленных сюжетов убранства текстиля стран Средиземноморья [Great Carpets 1996: fig. 18].

В раннеисламское время медальонный тип зафиксирован на вышитых коврах Египта [Ibid: fig. 87]. Позднее мы находим его в убранстве стен медресе и мечетей Мавераннахра; орнаментальный вид использовался в декоре одежды суфиев. В XIX в. медальоны орнаментального типа применялись бедуинами [Al-Sabah 2006: 40, 41]; близкий к *накии гишт* вариант изображен на фотографии XIX в. (МАЭ), представляющей молящихся в Большой мечети Дамаска¹.

Наши данные позволяют утверждать, что мотив ступенчатого ромба имел широкое распространение в разных зонах и культурах земного шара и был одним из древнейших известных нам сакральных изобразительных сюжетов. Использование рисунка в коврах, выполненных арабами Ближнего Востока и Центральной Азии в простейшем (он же древнейший) варианте килимной тех-

¹ МАЭ, колл. № И-1428–16.

ники, как и принятое в регионе для его обозначения название *араби*, говорит о предположительно ближневосточном происхождении как техники, так и мотива. Важный довод для этого — тот факт, что в ранние периоды в Хорасане и Мавераннахре (Бактрия, Согд) практиковалась техника килима с зацепом, в наши дни сохранившаяся только у шугнанцев, мало затронутых иноэтническими влияниями потомков сака.

Второй из рассматриваемых мотивов также широко распространен в изобразительном искусстве Ближнего Востока и Центральной Азии. Речь идет о мелких треугольниках, составленных в простейшие геометрические композиции. Нас интересует вариант, при котором треугольники организованы в горизонтально-диагональные ряды, полностью заполняющие центральное поле ковра. Аналогично ступенчатым медальонам, такой рисунок украшал мозаичные колонны и ниши храма Урука; в эллинистический период мы находим его в напольных мозаиках.

Ковроделы Джебнау и Средней Амударьи расцвечивали треугольники таким образом, что визуально мы воспринимаем их как ромбы. Аналогичный мотив отмечен у бедуинов Кувейта, где он считается одним из древнейших традиционных рисунков [Crichton 1998: 68].

Судя по имеющимся данным, рассмотренные варианты рисунков и качества сложились до начала исламской экспансии в регион. Они характерны, при отличиях в форме изделий, для предметов мебелировки жилища арабов разных территорий (о бедуинах [Al-Sabah 2006: 38 etc.]) и в древности не использовались ковродельческими народами Центральной Азии. Резюмируя сказанное, можно говорить о минимальном воздействии иноэтнической среды на архаичные рисунки килимов арабов Центральной Азии, оставляя за скобками то обстоятельство, что рассмотренные мотивы могли быть принесены сюда поздними арабскими переселенцами, наиболее вероятно — мигрантами XVII–XVIII веков.

Библиография

- Винников И.Н.* Арабы СССР. Советская этнография. М., 1940. Вып. IV.
- Кармышева Б.Х.* Среднеазиатские арабы // Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. II. С. 582–596.
- Материалы по истории туркмен и Туркмении.* М.; Л., 1938. Т. I: VII–XV вв. Арабские и персидские источники.
- Материалы по истории туркмен и Туркмении.* М.; Л., 1939. Т. II: XVI–XIX вв. Иранские, бухарские и хивинские источники.
- Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР.* Л., 1933.
- Мошкова В.Г.* Ковры народов Средней Азии конца XIX — начала XX в. Ташкент, 1970.
- Сарианиди В.И.* Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. М., 1967.
- Сарианиди В.И.* Тайна и правда великой культуры. Ашхабат, 2009.
- Al-Sabah A.* Ibad: Ornate Tent Dividers and Weavings of the Kuwait Desert. Kuwait, 2006.
- Al-Tar I.* Excavations in Iraq, 1971–1974. Tokyo, 1976.

- Crichton R.* The Techniques of Bedouin Weaving. Kuwait, 1998.
- Crocker G.* Traditional Spinning and Weaving in the Sultanate of Oman. Oman, 1989.
- Great Carpets of the World.* Paris, 1996.
- Mellaart J.* Chatal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia. N.Y., 1967.
- Moshkova V.G.* Carpets of the people of Central Asia of the Late XIX and XX Centuries /Ed. and transl. by G.W. O'Bannon and O.K. Amanova-Olsen. Tucson, AZ, 1996.
- Ochsenschlager E.L.* Carpets of the Beni Hassan Village Weavers in Southern Iraq // Oriental Rug Review. 1983. Vol. 1. No. 5. P. 12–20.
- Sergeant R.B.* Islamic Textiles. Materials for a History up to the Mongol Conquest. Beirut, 1972.
- Sumer: Cities of Eden / Lost Civilizations.* Alexandria, Virginia, 1993.
- Tsareva E.* Rugs and Carpets from Central Asia. The Russian Collections. Leningrad, 1984.
- Tsareva E.* Where and When Knotted Rugs Began to Be Produced // Filikli. Anatolia XX century Moreschini Collection. Firenze, 2009.
- Woolley L.* Ur Excavations. Vol. II. The Royal Cemetery. N.Y., 1934.

АСПЕКТЫ БУДУЩЕГО

П.Л. Белков

«ЭТНИЧНОСТЬ» И «ТРАДИЦИЯ» (ПРОБЛЕМА ВВЕДЕНИЯ ПОНЯТИЙ В НАУЧНУЮ ПРАКТИКУ)

В западной науке понятие этничности, или этнического, рассматривается в двух основных значениях: 1) как синоним всего относящегося к первобытной (языческой, экзотической) культуре; 2) как синоним специфичности (общности, отличия) культуры данной группы [Таболина 1985: 32–33]. В сущности, результаты исследований на эту тему сводятся к бесконечному варьированию такого рода формулировок на основе случайных факторов, личного опыта в тех или иных областях знания и превратностей сбора эмпирического материала. Отсюда общие упреки в односторонности определений этничности при всем их очевидном сходстве, которое объясняется, вероятно, тем, что этничность по умолчанию трактуется в качестве свойства этнической группы. Следовательно, мы могли бы дать такое определение: этническая группа — это популяция людей, обладающая свойством этничности. Сравним это определение с существующими и получим, что понятие этничности совпадает с понятием культурных отличий.

Казалось бы, здесь вообще нет никакой проблемы ввиду ее очевидной тривиальности. «Под ЭО (этнической общностью. — *П.Б.*), — писал А.Н. Анфертьев, — мы понимаем широкий спектр социальных общностей (социумов, обществ), наделенных в разной мере специфическим качеством — *этничностью*. Мера этничности ЭО определяет степень их внутренней консолидации, которая может колебаться (осциллировать) в очень широких пределах. На практике степень этничности определяется той степенью культурного единства данного социума, которая не зависит от характера его социальной стратификации» (курсив мой. — *П.Б.*) [Анфертьев 1993: 62].

В качестве иллюстрации можно привести другое высказывание А.Н. Анфертьева: «Род, племя, община, город могут иметь некоторые этнические признаки, разумеется, в пределах нижней шкалы этничности» [Там же: 68]. Отсюда вытекает, что степень этничности является не чем иным, как степенью различия черт культуры, играющих роль пограничных знаков в исследовательском пространстве (ср.: термин «уровни этничности» [Арутюнов 1995: 8]). В этом плане понятие этничности смыкается с понятием традиции с его двумя главными коннотациями. Обычно термин «традиция» употребляется в тех контекстах, где подразумевается либо специфичность, либо первичность данного явления культуры по отношению к другим (ср. «примордиалистское» понимание этнического в западной литературе). Причем оба указанных значения амбивалентны. Нетрудно заметить, что выражение «традиционная культура» во многих отношениях эквивалентно выражению «этническая культура». Само понятие традиции очень часто используется как синоним понятия культуры.

Настоящая проблема, кажется, возникает в связи с трактовкой этничности в рамках дихотомии материального и идеального. В первом случае этничность воспринимается как следствие социальной консолидации («конкретно-исторических условий»), во втором — как причина. Каждый из вариантов обнаруживает определенные теоретические трудности. Если встать на точку зрения вторичности культурного (этнического) единства, непонятно, как возникает лежащее в его основе социально-экономическое единство. Если встать на противоположную точку зрения, столь же непонятным оказывается возникновение «этничности» данной группы.

Как правило, данная антиномия решается за счет создания теорий эклектического характера, рассматривающих этничность в качестве эмпирически данного явления. «Определение понятия этничность, — пишет М.Ю. Ломова-Оппокова, — трудно сформулировать. Это не что-то строго определенное и материализованное, явное и видимое, а скорее трудноуловимое, скрытое, являющееся вместе с тем важнейшим определителем. Показателями этничности могут быть и этническое самосознание, присущее представителям определенной этнической группы, и самоназвание, традиционная культура, родной язык, а также защита национальных прав и исторического наследия. Каждый из этих показателей выражает этническое содержание, т.е. чувство идентичности, чувство группы, сознание деления «мы — они», другими словами, осознание групповой культурно-генетической идентичности, не зависящей от социальных и классовых факторов» [Ломова-Оппокова 1990: 116]. Таким образом, с одной стороны, этничность — это нечто объективное, проявляющееся помимо сознания, с другой — нечто субъективное, определяемое именно в терминах чувств и сознания.

В известном смысле, приведенный выше отрывок представляет собой общие контуры теории Л.Н. Гумилева, в рамках которой понятию этничности соответствуют понятия «пассионарности» и «этнического поля». В ретроспективном плане теории Л.Н. Гумилева предшествует теория культуры Лео Фробениуса. Например, Л.Н. Гумилев определяет этнос как «природное явление»,

Л. Фробениус рассматривает культуру как «живой организм». Там, где Л.Н. Гумилев говорит о «пассионарности», Фробениус говорит о «душе» культуры. Есть и другие совпадения. Впрочем, родство теории Л.Н. Гумилева с идеями Л. Фробениуса может иметь опосредствованный характер; если вспомнить О. Шпенглера. Ср.: «культуры суть организмы», «культура умирает после того как <...> [ее] душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и науки» [Шпенглер 1923: 116, 118, 119, 123].

Двойственность определения этничности как явления материального, но не поддающегося рациональным способам исследования, унаследована от теории этноса Ю.В. Бромлея, формальным опровержением которой теория этничности вроде бы должна выступать. По мнению С.В. Чешко, теория этноса не отвечает на вопрос, что такое этническое, поскольку в перечислении признаков этноса нет указания на «этническую субстанцию» как таковую [Чешко 1994: 38–39]. На все это можно возразить, что «этничность», или «этническое», и есть то, что уже содержится в предикате высказывания об этнике, или этносе в узком смысле, Ю.В. Бромлея. Данный тезис подтверждается формулировками, касающимися этничности: «отличительные идентичности и складывающиеся на их основе этнические группы», «родственная и групповая солидарность, а также общая культура или культурная схожесть и различия» [Тишков 2003: 96].

Наибольшее недоумение вызывает тот факт, что авторы, настаивающие на введении понятия этничности, не фиксируют четко свое отношение к понятию этноса. Означает ли «реквием по этносу» отказ от понятия этноса вообще? Например, С.В. Соколовский полагает, что «логика анализа изгоняет этнос из вещного мира в призрачный мир субъективности» [Соколовский 1994: 9]. Следует ли это понимать как отрицание понятия этноса или нет? Во всяком случае в химии с открытием кислорода теория флогистона была отброшена как не соответствующая реальности, в связи с чем понятие флогистона перестало использоваться в научной практике. Не так происходит в этнографии. В своих попытках ввести понятие этничности в научный оборот исследователи говорят об определении места понятия этничности в теории этноса, т.е. приводят эти понятия как термины единой теории [Козлов 1995: 48]. Понятие этничности буквально «вбивается» в теорию этноса (выражаясь точнее, теорию этнического самосознания). Это делается посредством формулировок вроде: «этничность развивается вместе с этническим самосознанием» или «историческое происхождение этничности отражает специфику этнического самосознания» [Козлов 1995: 53; Арутюнов 1995: 19]. Противоречие заключается в том, что концептуально понятие этничности должно отрицать понятие этноса, но по контексту тождественно ему.

В чем же тогда смысл (если он вообще существует) переключения внимания с проблемы этноса на проблему этничности, если по сути это одна и та же проблема? В.А. Тишков верно утверждает: этносы — «умственная конструкция», существующая только в головах этнографов, «реально существует лишь некоторое «культурное многообразие», «континуум существующих и отлич-

ных друг от друга элементов общества и культуры» [Тишков 1992: 7–8]. Но это отнюдь не означает, что этнос не является объектом исследования этнографии. Известно, что объектом исследования (т.е. объектом теоретического знания) всякий раз оказывается некая абстракция, соответствующая только *одному* свойству элементов того или иного класса, и «реальный факт неудовлетворенности исследователя единственным объектом — область психологических особенностей, а не логического смысла научного исследования» [Грязнов 1982: 37].

Таким образом, преобразование проблемы этноса в проблему этничности является следствием отождествления явочным порядком понятия этноса с понятием этничности и тем самым создания абстрактного объекта путем отвлечения от эмпирического объекта. В некоторых отношениях понятие *этничности как свойства этнографической реальности* выполняет функцию теоретического объекта этнографии. Однако, сконструировав понятие этничности, исследователи тотчас пытаются найти для него в окружающей действительности материальный репрезент, некую «этническую субстанцию», что в принципе невозможно.

Именно на этой почве возникают параллельные, но совершенно противоречащие друг другу высказывания о природе этничности, в которых она выступает то как материальный объект, уподобляемый физическим полям, то как иррациональная сущность вроде «национального духа», «народной традиции» и т.п. Поэтому необходимо выбирать: нами отрицается либо существование этноса как реальности, либо соответствие реальности существующего понятия этноса. Для этого, в свою очередь, надо ясно понимать, о чем мы говорим в данный момент: 1) фрагменте реальности, 2) предмете исследования, выделяемом из этой реальности, или 3) объекте исследования, который конструируется, а затем проецируется на реальность, очерчивая собой единицы конкретных этнографических исследований.

Рассуждая об этничности как «термине и субстанции», В.А. Тишков ссылается на «простые, почти фольклорные» определения зарубежных исследователей: «суть этнической группы», «свойство принадлежности к этнической группе» и т.п. [Тишков 2003: 96–100]. На самом деле эти определения не столь наивны, ибо являются свидетельством способности авторов к абстрактному мышлению. Характеристика этничности в качестве «сути» или «свойства» этнической группы означает хотя бы скрытое признание того факта, что проблема этноса или этничности — это проблема построения (введения) некоторого абстрактного, идеализированного объекта. Такое построение должно отвечать условию его соответствия (изоморфности) действительности, а не совпадения (тождества) с ней.

Теоретический объект, в построении которого так нуждается этнография, можно было бы построить, не прибегая к термину «этничность». К сожалению, термин «этнос», изначально предназначенный для обозначения идеального объекта, существующего в единственном числе, стал переноситься на множественные эмпирические объекты, или «народы» (т.е. то, что составляет основу выделения *предметной области* этнографии). Термин же «этничность» внут-

ренне привлекателен тем, что по нормам русского языка подобные словообразования не терпят множественного числа. Здесь мы еще раз напомним, что представление о «традиции» («традиционности») в отечественной литературе очень часто заменяет собой представление об «этничности». В конечном счете, оба представления не содержат в себе ничего иного, кроме абстракции «различности», которая в этнографической литературе выступает под разными именами: «этнос», «этническая общность», «традиция» или «этничность».

Библиография

- Анфертьев А.Н.* Прологомены к изучению этнической истории // Этнос и этнические процессы. М., 1993. С. 6270.
- Арутюнов С.А.* Этничность — объективная реальность (отклик на статью С.В. Чешко) // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 7–10.
- Грязнов Б.С.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982.
- Козлов В.И.* Проблематика «этничности» // Этнографическое обозрение. 1995. № 4. С. 39–55.
- Ломова-Оптокова М.Ю.* Этничность, народ, каста // Народы Азии и Африки. 1990. № 6. С. 115–122.
- Соколовский С.В.* Парадигмы этнологического сознания // Этнографическое обозрение. 1994. № 2. С. 3–17.
- Таболina Т.Б.* Этническая проблематика в современной американской науке. Критический обзор основных этносоциологических концепций. М., 1985.
- Тишков В.А.* Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. 1992. № 1. С. 5–19.
- Тишков В.А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- Шпенглер О.* Закат Европы. М.; Пг., 1923. Т. 1.
- Чешко С.В.* Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 35–49.

А.А. Лебедева

ТРАДИЦИОННЫЕ КАНЭ ОКЕАНИИ: РЕКОНСТРУКЦИЯ И «МОДИФИКАЦИЯ»

Изучение истории заселения и освоения Океании и сегодня остается одной из глобальных научных задач. Для ее решения привлекались данные различных дисциплин, использовались разнообразные исследовательские подходы. Относительно недавним, но, несомненно, полноправным направлением в этой области является реконструкция традиционного судостроения и мореплавания народов Океании.

Как известно, с 1973 г. на Гавайских островах существует *Polynesian Voyaging Society*, организаторы которого стали вдохновителями движения по воз-