

З.В. Доде

**ОТРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ
В КОСТЮМАХ СРЕДНЕВЕКОВОГО НАСЕЛЕНИЯ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

В основе многих явлений культуры лежат архетипические представления, восходящие еще к понятиям древних об организации пространственно-временного континуума, а также представления об обществе. Существование одинаковых культурных форм у народов, находящихся на далеких территориальных и хронологических расстояниях, служат тому подтверждением. Как известно, первый шаг к созданию мира в различных мифологических системах – это упорядочивание хаоса и организация пространства. Из логики организации пространства, очевидно, вытекает и логика организации общества. Здесь конституирующим началом выступает оппозиция “свои – чужие”, которая реализуется прежде всего не через вербальные, а через визуальные противопоставления.

Важное средство социальной организации пространства – костюм, который выступает как “система содержательных общественных связей” (Леонтьев 1975: 121). Создавая одежду, головные уборы и обувь, человек старается не только обеспечить свои жизненные потребности. Костюм, как визуальный комплекс, постоянно сопровождал своего владельца, наглядно отражая те понятия и ценности, которые нельзя было выразить столь же эквивалентно и перманентно другим способом. «К числу таких “невыразимых” идей относится круг представлений о “чужом” и понятия, в которых сконцентрированы представления о высших жизненных ценностях, таких как судьба, благополучие, плодородие, продление потомства и т.п.» (Байбурин 1989: 83). В костюме все эти понятия с помощью конкретных символов половозрастной или социально-экономической дифференциации, этнической или религиозной принадлежности получили убедительное выражение.

Таким образом, с одной стороны, костюм служит важным источником, раскрывающим содержание социального устройства общества, а с другой – форма костюма и семантика его убранства, связанные с ценностными категориями, отражают ментальность общества, что особенно важно в вопросах исследования бесписьменных культур¹. Именно этому аспекту, касающемуся средневековых костюмов аланского населения Северного Кавказа, уделено основное внимание в данной статье.

Скальные могильники Северного Кавказа VII–X вв. – Мошевая Балка, Эшкакон, Уллу-кол, Хасаут, Подорванная Балка и другие – в хронологическом отношении являются самыми ранними памятниками на данной территории, где сохранились целые формы костюмов средневекового населения. Шелковые, холщовые и кожаные одежды и обувь настолько хорошо сохранились, что долгое время часть находок из этих памятников, составивших коллекцию Эрмитажа, считали этнографическими. Как костюмы раннесредневекового населения Северного Кавказа, связанного с функционированием Великого шелкового пути, они были введены в научный оборот и подробно исследованы А.А. Иерусалимской. В контексте данной статьи следует подчеркнуть те моменты в ее изысканиях, которые связаны с социальной проблематикой. А.А. Иерусалимская акцентировала внимание на социальной дифференциации аланского общества, которая впервые стала прослеживаться на основании находок шелка. В ее работах проведен анализ социально-возрастного статуса аланских женщин, базирующийся на исследовании головных уборов девочек, девушек и женщин-матерей. А.А. Иеруса-

¹Звездана Владимировна Доде – кандидат исторических наук, докторант Института востоковедения РАН.

лимская впервые выявила принадлежность шлемообразных головных уборов аланских воинов к костюму вождя.

Между тем ряд моментов социального пространства аланского общества, репрезентированных в costume, оказывается намного глубже, чем это отражено в имеющейся на сегодняшний день литературе.

Изготовление костюма в древних обществах, хотя и было главным образом домашним занятием, не могло оставаться деятельностью исключительно индивидуальной. Даже в условиях господства натурального хозяйства человек был включен в систему традиционных общественных отношений, во многом определявших форму костюма и его семантическое пространство. Создание костюма, таким образом, являлось социокультурным актом, поскольку за этим фактом явно прослеживается социальный смысл, характеризующий деятельность по его изготовлению и использованию.

Целенаправленные действия человека, как физического акта создания костюма, характеризующие способ использования имеющихся материалов, определяемых хозяйственным укладом, технологические приемы ткачества, кроя, шитья, вязания, манеры декора, которые приняты в данном обществе, не требуют аналитических усилий для их осмысления членами социума. Между тем целеполагательная деятельность субъекта по выражению в costume смысловой информации, также определяемой конкретной культурной традицией, предполагает единое смысловое пространство для обладателя, изготовителя и получателя информации.

Таким образом, в этой коммуникативной цепи определяются отправитель информации, ее получатель и посредник. Отправителем следует считать обладателя костюма, посредником – его изготовителя и получателем – того, кто считывает информацию и соответствующим образом на нее реагирует. В тех случаях, когда изготовитель сам становится обладателем результатов своего труда, смысловое значение костюма является выражением целеустремлений субъекта отразить в costume сведения о себе. Изготовитель костюма для другого человека сознательно оперирует знаковой системой, которая передает информацию о заказчике, не имея отношения к изготовителю. Посредник при этом находится в смысловом пространстве культурной конфигурации. Изготавливая костюм мужу, детям, старикам, женщина должна была передавать информацию о них адекватно восприятию всех членов социума. Набор признаков, которые конституировали положение владельца в социокультурном пространстве, был определен традицией. Общность системы знаков и их семантического смысла представляла значимую культурную ценность, которая служила показателем единства определенной социальной группы и ограничивала ее членов от чужих². Если посредником выступал представитель иного этноса, находящийся в другой системе культурных ценностей, то, изготавливая костюм или его элементы для определенного заказчика – отправителя информации, он был знаком скорее не с внутренним содержанием, а с внешней стороной ее выражения³.

Один и тот же индивид был включен в различные общности: являлся представителем этноса, определенной половозрастной группы, занимал место в конкретной социальной страте, относился к некоей профессии и т.д. Наличие в costume маркеров, указывающих на ту или иную сторону социальной структуры, показывает осознание самими членами общества своего статуса. Роль этого осознания в функционировании костюма заключалась, очевидно, в поведенческом отношении индивидов не только в оппозициях “свой – чужие”, “взрослый – ребенок”, “мужчина – женщина”, “вождь – простолюдин”, “священнослужитель – мирянин” и т.д., но и в многообразных конфигурациях этих связей. Стремление отразить в costume половозрастную или социально-экономическую дифференциацию, этническую или религиозную принадлежность и т.п. основано на потребности отграничить субъект от других представителей общества, не таких, как он, чтобы обеспечить ему положение, соответствующее его статусу.

су, отношением и поведением окружающих. Костюм, таким образом, как бы упорядочивает социальное пространство⁴.

Социально-ценностная коннотация оппозиции “мужское – женское” в аланском костюме

В средневековом аланском обществе VII–X вв. мужчины и женщины носили одинаковую поясную одежду и обувь. Различные формы плечевой одежды выражали утилитарную функцию аланского костюма, обусловленную дифференциацией основных занятий мужчин и женщин. Формы головных уборов мужчин и женщин были различными. Различным был и выражаемый ими семантический смысл.

Основным элементом, выражающим оппозицию “мужское – женское” в аланском костюме являлся пояс, вернее, его наличие в мужском комплексе и отсутствие в женском. Среди многочисленных значений пояса прежде всего выделяется признак того, что человек вооружен, т.е. наделен определенной силой. В преданиях нартского эпоса особо подчеркивается, что пояс надевали только при наличии оружия. Чуара Нельчибиевич, жалуясь на свою бедность, говорит матери: “У меня нет коня, чтобы ездить, ни порядочной одежды, чтобы одеться, ни оружия, чтобы опоясаться...”. Когда же Чуара Нельчибиевич получил от матери все снаряжение своего отца, он оседлал отцовского коня, легко поднял и надел броню, опоясал себя шашкой и, перепрыгнув на коне через три преграды, выехал бродить по белу свету (*Далгат* 1972: 326). Опоясанный человек представлял некую опасность для окружающих как обладающий силой оружия. Не случайно помазаннику своему Киру Господь говорит: “Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресел царей (разоружу их. – *З.Д.*), чтобы отворялись для тебя двери и ворота не затворялись” (Исаия, 45.1). Интерпретация С.А. Плетневой факта отсутствия в погребениях поясных пряжек при полном поясном гарнитуре, как обряда обезвреживания покойника, не способного использовать оружие против живых при расстегнутом поясе (*Плетнева* 1967: 161), также выражает идею о том, что мужской пояс осмысливался в неразрывной связи с оружием. Эта связь однозначно указывает на военное дело как основное занятие мужчин⁵. Пояс и оружие служили в каком-то смысле гарантией жизни своему владельцу, что символично выражено в чеченской песне об Эль-Мурзе: «Эль Мурза, по варианту песни, велит нести себя в мечеть, где при народе молится; потом, будучи привнесен обратно домой, он расстегивает свой пояс, сжимавший до того времени тяжелые раны, и кровь, ничем более не сдерживаемая, течет из них, как “горный ручей”; он умирает...» (*Сборник...* 1992: 35).

Вместе с тем человек может быть наделен не только силой оружия, но также могуществом власти или мощью праведности. Когда понятия “пояс”, “опоясаться” используются в сочетании с представлениями о силе власти или силе праведности, пояс становится знаком-символом могущества или благочестия. Например, византийская принцесса Анна, дочь императора Алексея I Комнина, сообщает о назначении Мономаха на пост дуки следующее: “Получив письменные предписания о поясе дуки, ...на следующий день уехал из царственного города в Эпидамн и в область Иллирика” (*Комнина* 1996: 88). В комментарии к этому тексту указывается, “что особый пояс был инсигнией носителей титулов новеллссима, куропалата и магистра. Согласно этому свидетельству Анны, передача пояса символизировала и сопровождала акт назначения на пост дуки” (Там же: 462).

Апостол Павел в послании к ефессянам говорит: “Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостоять в день злый и, все преодолев, устоять. Итак, станьте, перепоясав чресла ваши истиною и облекшись в броню праведности, и, обув ноги в готовность благовествовать мир” (Послание к Ефессянам Святого апостола Павла.

6.13–15). В данном контексте понятие “перепоясаться” использовано в качестве символа силы истины и благочестия.

Таким образом, пояс – полисемантический знак, коннотационный смысл которого, на наш взгляд, изначально восходит к его связи с оружием.

Форма мужской плечевой одежды была максимально приспособлена к езде верхом. Это был приталенный, распашной, расклешенный кафтан, принципиально отличавшийся от женского платья прямого покроя⁶.

Археологический материал из аланских могильников VII–X вв. (Мошечая Балка, Хасаут, Эшкакон, Уллу-Кол и др., где были обнаружены находки одежды) не дали ни одного примера использования женщинами пояса. В отсутствии пояса, а следовательно, и оружия, которое в костюме алан нерасторжимо с ним связано, в женском костюме усматривается противоположная мужской функция женщины – не убивать, не гибнуть в битвах, а давать обществу новых членов⁷. Сложно сказать, насколько сознательно эта идея вкладывалась аланами в костюм, но она достаточно отчетливо прослеживается в покрое просторного женского платья с разнообразными амулетами плодородия, нашитыми на его подол. Видимо, в аланском обществе отношения полов базировались прежде всего на главных гендерных функциях мужчин и женщин, представлявших собой более древнее общественное явление, чем отношения собственности. Вокруг фертильной функции формировались основные женские занятия, связанные с домашним хозяйством и заботой о детях, в то время как быт мужского населения был военизирован. В обществах Кавказа такая ситуация сохранялась веками. В 1936 г. М.О. Косвен отмечал, что “в Юго-Осетии сохраняется еще предание о том отдаленном прошлом, когда между мужчиной и женщиной существовало резкое разделение труда, то есть отраслей производительной деятельности. Охота и военное дело принадлежали исключительно мужчинам, но все целиком земледелие, работа на мельнице, заготовка топлива, ткачество и изготовление одежды, вообще домашние работы – все это лежало только на женщинах” (Косвен 1936: 7).

Поскольку репродуктивная функция женщины являлась ее основной общественной ролью, отсюда и вытекающие общественные наказания бездетных женщин, с которых публично снимали исподнюю одежду, укорачивали подол верхнего платья и обреза́ли волосы.

Герой нартского эпоса Насран-алдар расправляется со своими бездетными женами следующим образом: “Укоротив фалды платьев своих жен, отрезав у них косы – волосы на голове, сняв у них исподние платья, вывел их на середину толпы народа... Народ, посмеиваясь над женами своего князя, бросал в них камнями, комками грязи, плевал на них, что они не одарили голову Насран-алдара детьми и оставили его без потомства” (Нарты 1989: 319). В этом самом суровом посрамлении женщины у горцев Северного Кавказа отражено стремление лишить женщину ее ценностных женских атрибутов, поскольку она не выполнила своей основной общественной функции. Такими атрибутами являются одежда и длинные волосы. Характерно, что в верхнем платье Насран-алдар лишь укорачивает подол, а платье-рубаху снимает совсем. Видимо, этот мотив эпоса относится к тому периоду истории (после второй половины XI в.), когда верхняя одежда мужчин и женщин Северного Кавказа имела единый покрой и ее форма не служила знаком половой принадлежности. В качестве “исподнего платья” бытовало платье-рубаху Т-образного покроя, аналогичное аланским женским платьям VII–X вв., которое сохраняло исключительно женскую специфику (Доде 2001: 59–61, илл. 5, 6, 13, 14). Поэтому именно оно подлежало изъятию как знак женской принадлежности. Вторым атрибутом выступают здесь женские волосы, которые наделялись магической силой, связанной с фертильной функцией женщины. В данном контексте женщин насильственно лишают атрибута, указывающего на их репродуктивную способность, поскольку они эту способность не реализовали.

Совершенно противоположную ценностную окраску приобретает обряд обрезания вдовой косы, которая клалась в погребение к умершему супругу в знак верности ему, как символ того, что овдовевшая женщина не будет принадлежать другому мужчине и не станет больше рожать детей. Характерно, что данная традиция зафиксирована археологически и подтверждена преданиями эпоса. В средневековом осетинском склеповом могильнике у сел. Дзивгис в одном из погребений на груди мужского костяка была обнаружена женская коса. “Нарты, чья обряд старинный, – говорят преданья наши, – в гроб умершего мужчины клали прядь волос гуаши” (Нарты 1957: 411).

В манипуляциях с одеждой, преследовавших цель наказания-унижения, ясно прослеживается ценностная доминанта символики этих действий, основанной на оппозиции “мужское – женское”. Византийский писатель VII в. Феофилакт Симокатта приводит один интересный эпизод. Когда персы потерпели поражение от византийцев в битве, состоявшейся на равнине Кавказской Албании у глубокого рукава р. Аракс, “узнав об этом и не имея сил вынести столь большие несчастья, Хармизд (персидский царь. – З.Д.) с величайшим презрением нанес Вараму (персидский военачальник. – З.Д.) позорное оскорбление, в знак бесчестия послал ему в качестве награды за это поражение женские одежды” (Феофилакт Симокатта 1957: 80). В этом контексте можно вспомнить еще одно событие из истории византийской культуры второй половины XI в. (с Византией аланы находились в непосредственном контакте): разгневанная действиями патрикия Нарсеса царица Ирина отправила ему веретено и прялку со словами: “Прими то, что тебе подобает. Ибо мы полагаем, что тебе более пристало прясть, чем подобно мужу, с оружием в руках защищать, направлять и вести в бой ромев” (Багрянородный 1991: 103).

В фольклоре горцев Северного Кавказа, в песне об Эль-Мурзе, красноречиво выражена социальная оппозиция мужских и женских ролей через противопоставление соответствующих элементов костюма: «“И сдамся я только тогда, когда вместо газырей надену женские петли”». Приехал к Эль-Мурзе новый посол и сказал, что он прислан от начальника; что оставит он Эль-Мурзе его голову, если он сдастся без боя. Отвечал на это Эль Мурза: “Тебя сказать мне прислали, чтобы на ту голову, на которой я привык носить мужской папахъ, – я надел бы женский платок”» (Сборник... 1992: 32–33). Видимо, этот ряд можно продолжить подобными примерами из других культур, иллюстрирующих архетипический характер представлений об оппозиции гендерных функций в древних обществах⁸.

Оппозиция “мужское – женское” в контексте возрастных изменений аланского костюма

Изменение возрастного костюма у алан было, очевидно, связано с представлениями о жизненном цикле и его этапах. Наши знания об этих представлениях целиком основываются на данных исследования костюма. Поскольку “представители бесписьменных народов, как правило, не знают своего индивидуального хронологического возраста и не придают ему существенного значения” (Кон 1981: 100), можно предположить, что главным критерием определения возраста для средневекового населения Северного Кавказа был факт принадлежности индивида к определенной возрастной группе, которая соответствовала особо выделяемым стадиям жизненного цикла, достижение которых обеспечивало индивиду определенный социальный ранг и идентичность (Там же: 99). Детская одежда во многом повторяла набор взрослого ансамбля. Тщательность, с которой изготавливали детские платья, головные уборы и обувь, их особо богатый декор свидетельствуют о выделении детей в аланском обществе в особую категорию, окруженную заботой взрослых, в отличие, например, от кочевых культур, в которых ребенок считался “недочеловеком”, не имеющим души (Кон 1978: 85). Причем у кочевников отношение к детям особенно ярко прослеживается в практически

полном отсутствии у детей одежды, о чем красноречиво свидетельствуют этнографические документы (Очерки... 1852; Путешествие... 1896).

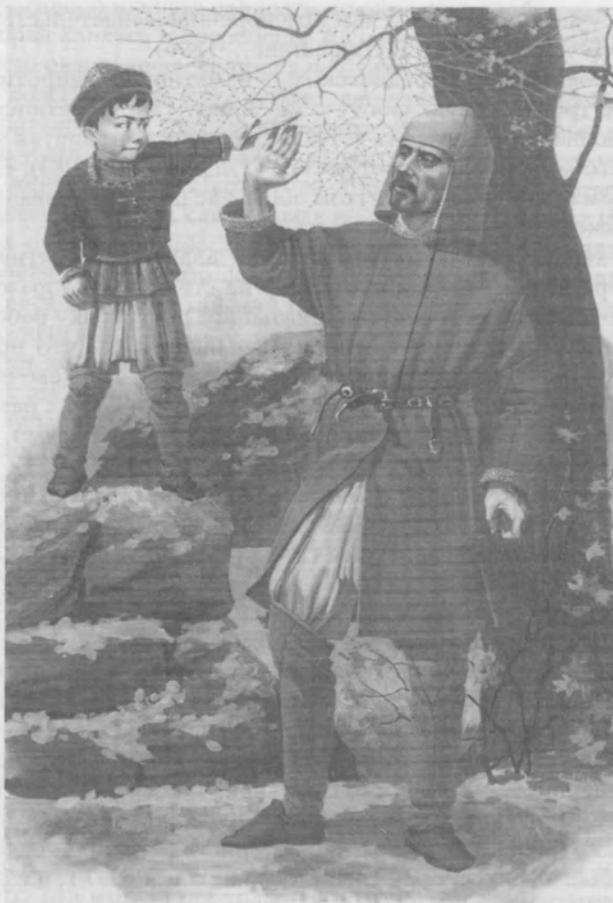
Материалы северокавказских средневековых памятников, напротив, демонстрируют нам порой даже трогательную заботу о малышах. Так, в осетинском могильнике Дзивгис XIII–XV вв. была обнаружена детская рукавичка, пришитая к рукаву платья, видимо, для того чтобы ребенок не потерял ее (Тменов 1982–1983). Но забота взрослых о подрастающем поколении в аланском обществе не ограничивалась тщательным изготовлением детского костюма.

Дидактический характер детских игрушек из аланских памятников⁹ позволяет предполагать, что развитие ребенка проходило не стихийным образом, а в процессе целенаправленного воспитания, предусматривавшего подготовку ребенка к выполнению предназначенной ему социальной роли. Очевидно и то, что процесс обучения мальчиков и девочек был различным, поскольку «мальчикам и девочкам одного и того же возраста приписываются разные свойства и ожидают от них разного поведения. В одних случаях эта дифференциация по полу формулируется прямо, в других молчаливо подразумевается, но существует она всегда» (Кон 1981: 104).

Ребенка от юноши, включенного в состав дружинной организации, видимо, отличал пояс с боевым оружием. Находки детских деревянных кинжалов в могильнике Подорванная Балка¹⁰ не дают основания категорически утверждать, что до обряда инициации мальчики не носили пояса¹¹. Между детским деревянным оружием в аланских памятниках и детскими рыцарскими доспехами в средневековой Европе, которые свидетельствуют о воспитании мальчика в системе воинских ценностей с малых лет, прослеживается явная параллель. Археологические находки деревянных кинжалов и деревянных стрел в скальных могильниках Северного Кавказа в совокупности с этнографическими данными свидетельствуют в пользу гипотезы о подготовке мальчика к основной роли мужчины-воина в аланском обществе. Более того, очевидно, что инициации, сопровождавшие первый переход мальчика в возрасте трех лет в новую возрастную категорию, описанный этнографами, практиковали уже в средневековом аланском обществе. Вероятно, основные характеристики этого обряда соответствовали тому, который был зафиксирован Е.Н. Студенецкой в 1937 г. в сел. Цимити (Куртатинское ущелье) и проводился в Тхост-дзуаре.

В дзуаре находился большой *деревянный кинжал* в деревянных ножнах и такая же шашка. «Когда мальчику исполнялось 3 года, на Пасху резали барана, делали не менее 10 ведер пива и 3/4 ведра водки. Из дерева вырезали стрелу – фат, на которую навешивали клочки ваты и лоскутки от одежды, сшитой для мальчика. К этому дню мальчику шили полный костюм мужчины – папаху, черкеску, бешмет и т.п. На пояс вешали *деревянный кинжал* (курсив мой. – З.Д.) и револьвер. Мужчину, который вырезал это оружие, щедро угощали. Затем мальчика вели в Тхост дзуар, причем он держал в руке фат... Там совершали кувд. Палочки (фат) оставляли в дзуаре, а иногда через неделю переносили в дзуар Уастырджи, куда также приносили пироги и пиво. После этого мальчик считался посвященным в мужчины, мог присутствовать при жертвоприношениях» (Студенецкая: 62). Такие же стрелы встречаются еще в одном святилище этого ущелья – дзуаре Уастырджи. «Считается, что имя Тхост дохристианское имя Уастырджи» (Там же). Опираясь на сведения В.И. Абаева, В.С. Уарзиати определяет этот праздник, проходящий в пасхальный четверг, как день социализации детей, когда трехлетние мальчики, облаченные во все атрибуты мужского праздничного костюма, «вплоть до бутафорского оружия», прощаются с покровителем женщин, чадородия и переходят под «покровительство другого святого – имя которого означает «сильный/знаменитый/громкий/славный»» (Уарзиати 1995: 68).

Боевой пояс с оружием как символ своей включенности в систему военной организации общества и как утилитарную вещь, определяющую его основную деятельность, юноша получал, пройдя очередной возрастной обряд инициации.



Авторская реконструкция базового аланского мужского и детского костюмов VII–XI вв., выполненная на основе материалов могильника Подорванная Балка в Нижнем Архызе (находки В.Н. Каминского и И.В. Каминской).

Не в этом ли контексте следует рассматривать аланских кукол, прививавших девочкам ценности материнства?

Если принять во внимание предположение, что детей в раннем возрасте готовили к усвоению ими половых ролей, обеспечивающих выполнение тех функций, которые им предстояло выполнять в обществе, можно объяснить тождество основных форм одежды в детском и взрослом костюме. Дифференциация форм детского и взрослого костюма – вообще довольно позднее историческое явление.

Признаком изменения социально-возрастного статуса – “девочка–девушка–женщина” – в раннем средневековье являлась форма головного убора. Различия строились на возможности и запрете показывать женские волосы. Девушки всегда оставляют открытыми волосы и макушку, в то время как рожавшие женщины тщательно прячут волосы и закрывают темя.

А.А. Иерусалимская совершенно справедливо отметила, что поводом к радикальному изменению головного убора у аланок служил переход в другую социальную группу, характеризовавшуюся не замужеством, а рождением первого ребенка (*Ierusalimskaia* 1996: 36). Однако переходный тип головных уборов, выделенный исследова-

телем в качестве “головного убора замужней женщины до рождения первого ребенка” (Там же: 37), который оставлял открытыми волосы и вместе с тем имел ряд признаков шапочки с накосником (убор женщины-матери), скорее маркировал не статус замужней женщины, а женщины или девушки, вступившей в пору возможности осуществления функции деторождения.

Этнографические параллели свидетельствуют о сохранении этой традиции в северокавказском женском костюме. У народов Северного Кавказа основные отличия в женских головных уборах маркируют объединенный статус девушек-невест и молодых и выделяют статус матерей, что также закреплено в терминологии их социального положения: “У кабардинцев, например, наименование невесты и молодой звучит одинаково – *нысаце* (невеста, новобрачная, молодуха). А после рождения ребенка женщину называют *нысэ* (невестка, сноха)” (Студенецкая 1989: 188). Характерно, что у адыгов замужняя женщина до рождения первенца продолжала носить девичий головной убор с шапочкой, которую после рождения ребенка свекор заменял на “платочек замужней женщины” (Там же). Таким образом, и в этнографическом костюме народов Северного Кавказа различия в женских головных уборах продолжают маркировать не отношения собственности, отражающие принадлежность жены мужу, а реализацию или потенцию фертильных способностей.

В процессе исторического развития костюма появлялись новые маркеры социально-возрастной дифференциации. В этнографическом северокавказском костюме специфически девичьим элементом был корсет: девочка надевала его с началом полового созревания и носила до первой брачной ночи. Знаком вступления в пору девичества являлся и кафтанчик, который девушка впервые надевала на платье-рубашу в момент перехода в новую социально-возрастную категорию. Но после этого кафтанчик сохранялся в женском костюме, независимо от дальнейшего изменения статуса владелицы (девушка, невеста, молодая жена или мать). В зависимости от возраста изменялись только его цвет, характер используемой ткани и убранства (Там же: 137).

Обозначение в костюме условного возраста девушек и женщин, потенциально способных к деторождению, матерей и тех, кто еще или уже не способен к осуществлению этой функции, имеет широкие историко-культурные параллели (Гринкова 1936: 21–53; Маслова 1984: 50–55; Гаген-Торн 1933; Чеснов 1998: 216–221; Серебрякова 1989: 157). Очевидно, что эти явления могут рассматриваться как свидетельства того, что половозрастная стратификация общества – одна из ранних форм социальной организации, основанная на реализации гендерных функций, которые обеспечивают воспроизводство и жизнедеятельность человеческого коллектива. Таким образом, можно говорить об осознании аланами условного возраста девочек, девушек и молодых женщин, готовых к осуществлению фертильной функции, и женщин-матерей, что было закреплено в различных формах их головных уборов. Старухи, уже не способные к деторождению, возможно, относились к последней группе.

Мы предполагаем, что определить положение женщины в семье возможно по глубине вертикального разреза, который находился под нагрудным карманом женского платья. Его высоту варьировали в зависимости от статуса женщины. Глубокие, почти до живота разрезы были характерны для женщин-матерей. На девичьих платьях такие разрезы были неглубокими, достаточными для того, чтобы проходила голова. Вполне возможно, что в платьях пожилых аланок такой разрез также был невелик, но если принять во внимание, что платье носили долго, то глубокий разрез мог сохраняться и в платьях старух (Доде 1993: 29). Корреляция артефактов и антропологических данных позволила бы надежно атрибутировать возрастные категории в аланском обществе. Пока же для этого нет достаточных оснований, так как антропологические исследования на этих памятниках не проводились. В этнографическом материале народов Средней Азии, сопредельного культурного региона Северного Кавказа, различ-

ное оформление ворота женского платья зависело именно от семейного статуса женщины (Сухарева 1979: 81).

Социально-этические ценности, выраженные в аланском костюме

Видимо, специфическая женская функция была социально значима, ценностно акцентирована всеми членами общества, так как в условиях военного быта, довольно частых эпидемий, голодовых стрессов и т.п., которые значительно изменяли половозрастной состав населения, воспроизводство являлось ценностно-значимой ролью.

Социальная значимость роли мужчины как воина, маркированная в костюме алан боевым поясом с металлическим гарнитуром, столь же очевидна. В аланском обществе воином являлся каждый мужчина – и в условиях существования иррегулярного войска в V – первой половине XI в., и при регулярной организации армии во второй половине XI – первой половине XII в., когда в случае необходимости набирали дополнительное ополчение из конницы и пехоты (Каминский 1991: 178, 179–180).

Конечно, состояние войны не было перманентным для Алании. Но основное мужское население постоянно находилось в военных походах или как наемники, или выступая союзниками Грузии, Византии, Хазарии, Абхазии при проведении военных действий вне пределов Алании. Наряду с этим аланским отрядам приходилось отражать нашествия противника на собственной территории (Там же: 179–180).

Естественно, что участие в военных компаниях не оставалось исключительно политической акцией. Война сулила добычу, наживу, обогащение не только непосредственным участникам походов, но и остальному аланскому населению. Вероятно, поэтому роль военных подвигов и воинской славы в общественной оценке приобретала первостепенное значение. Возможно, поэтому именно поясной набор был выбран в качестве знака статуса мужчины в воинской иерархии наряду с головным убором.

Выступая в костюме маркерами социального статуса, эти элементы костюма вместе с тем являлись выражением этических ценностей. Знатный человек в представлении алан непременно благороден, щедр, храбр и благочестив¹². Образ идеального правителя и героя, воспроизводящий не индивидуальные черты, а олицетворяющий нормы и идеалы феодальной аристократии, воспроизведен на каменных рельефах Кяфарской гробницы XI в.¹³ При общем сходстве силуэтов одежды и обуви на рельефах видна разница в головных уборах государя и виночерпия, фигуры, явно стоящей ниже на социальной лестнице. Так, у государя головной убор имеет отчетливое навершие, что дает основание видеть в нем шлемообразный головной убор, являвшийся принадлежностью костюма воина и вождя, в котором деревянное навершие обтягивали золотой фольгой¹⁴. В одном из эпизодов нартского эпоса доблесть Сосрука воспевается через описание его доспехов, в том числе и головного убора:

“Сосруко – наш свет,
У кого щит золотоцветный,
Чья рубашка – кольчуга,
Верх шапки – солнце.

Поправив шапку, он садится [на коня]” (Нарты 1974: 215).

В этом эпизоде содержание знака, характеризующего головной убор, выражено через образную ассоциацию и совершенно прозрачно. Золотые навершия на шлемовидных головных уборах, несомненно, символизировали солнце. Солнечный свет и тепло, дающие жизнь и силу, ассоциировали с положительными категориями, которые соотносили с морально-этической оценкой доблестного героя.

Человек, стоящий ниже на социальной лестнице, очевидно, обладал меньшей долей качеств, олицетворявших благородство, или не обладал ими вовсе. Недовольная Сосруко Сатана называет его “чувяком кривоносом, рожденным козопасом” (Нарты



Изображение на восточной стене Кяфарской гробницы. При общем сходстве силуэтов одежды и обуви на рельефах видны различия в головных уборах персонажей: на государе – конусовидный головной убор с остроконечным навершием – знаком социального статуса война

1975: 228). Этим высказыванием она лишает Сосруко тех этических ценностей, которые связаны с его социальным статусом, низводя его, таким образом, до положения простолюдина, который не обладает качествами “первейшего человека”. Морально-этическая оценка “мелких”, “ничтожных” людей, опять-таки через сравнение с элементами костюма, явно выражена в том эпизоде эпоса, где сафьяновый чувак говорит сырмятному: “Мерзкое ты дерьмо, ведь меня шила юная девушка, а ты щетина, ты же – дрянь!” (Там же: 152). Соответственным было и отношение к простолюдину, которое сохранилось в дигорской пословице: “Нельзя верить неблагородному” (Миллер 1992: 682).

Археологически социальные различия в обществах Северного Кавказа начинают фиксироваться в одежде в период раннего средневековья, проявляясь в количестве используемого шелка и качестве выделки кожаных изделий. А.А. Иерусалимская подчеркивала, что именно шелк был показателем социальной дифференциации аланского общества, которую не удастся проследить ни в одном синхронном могильнике, где шелковые ткани не обнаружены (Иерусалимская 1978: 160–161). Очевидно, этот факт следует интерпретировать несколько шире, чем констатирование социального расслоения аланского общества. Шелковые ткани и одежды из них по ценности были эквивалентны золоту. Однако их использование или отсутствие в аланском костюме не являлось признаком богатства или бедности. Шелк, получаемый аланами в обмен за предоставление торговым караванам прохода через перевалы, свежих лошадей, а также охрану или как трофей и т.п., не затрагивал основ экономической организации аланского общества, не являлся статьей доходов и не мог быть причиной экономической дифференциации. Таким образом, при идентичности главного инвентаря количество шелка в костюме маркировало не экономические возможности индивида, а его социально-правовое положение. В рассматриваемое время оно устанавливалось, вероятно, в силу знатности рода, к которому принадлежал человек, его воинской доблести и статуса в обществе.

В этнографическом материале зафиксировано, что о людях знатного происхождения, впавших в бедность, на Северном Кавказе говорят: “ветхая тряпка, да шелковая” (Сборник... 1992: 17). Возможно, в этой пословице сохранился первоначальный смысл, который средневековое население Северного Кавказа вкладывало в используемые ими шелковые ткани: это был прежде всего маркер высокого социального статуса, а не экономического. В нартском эпосе богатство не считается добродетелью.

В таком контексте ценностных категорий социальной символики костюма становится ясно, почему бедный Батраз в “рваной серой черкеске” не принимает в качестве компенсации за смерть отца “ни скота, ни деньги”¹⁵, но уничтожает роскошные одежды богатых сыновей своего обидчика Бурафарына, одетых в парчовые черкески, бешметы и хорасанские шапки:

“Обошел [Батраз] эти места, собрал стрелы, сказал братьям:
Ну, а теперь поставьте передо мной ваши парчовые шапки!

Поставили ему мишенью парчовые шапки. Две стрелы приложил к луку и пустил их одним выстрелом. Изрешетил шапки, точно крупный град листья лопуха.

Ну, а теперь поставьте передо мной ваши парчовые черкески!
И [черкески] тоже разлетелись в разные стороны, будто клочья тумана.
Ну, а теперь поставьте передо мной ваши парчовые бешметы!

Поставили [они] перед ним свои парчовые бешметы. Опять Батраз пустил две стрелы разом. Со скоростью стрел разлетелись бешметы на мелкие клочки по сторонам. Бросились они бежать – бежали по старшинству друг за другом” (Нарты 1989: 282).

В другом эпизоде мотив уничтожения шелковых одежд выражен еще более остро. Герой мстит за смерть отца всем нартам как благородному богатырскому сообществу, стремясь нанести урон его социальному престижу:

«– О собаки нарты! Зачем вы мне не платите за кровь моего отца?

Те сказали ему:

Твой рот – наш суд, наш алдар (владыка, господин. – З.Д.)!

Так вот, башмак моего отца остался наверху, и вы мне его наполните золою от дорогого кумача.

Те начали снимать со своих жен и дочерей архалуки и сорочки, снесли их на вершину холма и там сожгли. Тогда Батраз погрозил нижнему ущелью и сказал:

Горе твоему очагу, если ты не выпустишь теперь ветру на целый год.

Тогда напустился на них невиданный в мире ветер, и он разнес пепел от их архалуков и сорочек. Нарты же возвратились, рыдая, со сгорбившимися плечами и поникшими головами (Там же: 300). “Весь шелк истощился в нартских владениях”» (Там же: 311).

К сожалению, не известно, как события, связанные с лишением человека его социального статуса посредством манипуляций с одеждой, отражались на его дальнейшей судьбе. Но обнаруженные в аланских могильниках холщовые рубища, лишенные всяких элементов декора и убранства, несущих информацию о социальной символике, могут свидетельствовать о том, что их обладатели были напрочь лишены всякого социального статуса в обществе. То есть это были своего рода маргинальные элементы, лишенные, соответственно, социальных связей.

Итак, прагматический смысл семиотики костюма лежит в поле ценностных ориентаций, принятых в обществе. Разделяемые обществом ценности характеризуют его ментальность, которая определяет общее понимание мира и отношение к происходящим в нем явлениям. Именно это обстоятельство делает кавказский костюм этнорегиональным символом, а не набором сходных форм одежды, обуви и головных уборов, определяемых единством территории, природно-климатических условий и заня-



Авторская реконструкция костюмов персонажей, изображенных на восточной стене Кяфарской гробницы. Реконструкция выполнена на основании археологических комплексов VII–XI вв. из могильников Подорванная Балка в Нижнем Архызе и Мощевая Балка.

тий населения. Единый комплекс северокавказского костюма – яркий показатель общности исторического пути, культурных и экономических связей, основных этапов этнического развития проживающих здесь народов, в результате которого была выработана общая система ценностей, характеризующая этические нормы социального поведения¹⁶.

В сущности интерпретация ценностных категорий социального пространства костюма позволяет ответить на вопрос “почему?”, а не “как?” одевались люди той или иной культуры или эпохи. Такая методика исследования костюма значительно расширяет его возможности как историко-культурного источника поскольку позволяет рассматривать костюм не только как явление материальной и духовной культуры, но и как социальный акт, устанавливающий многообразные связи в рамках той действительности, отражением которой он служит¹⁷.

Примечания

¹ Аланский костюм являлся своеобразным текстом, который воспроизводил в определенных знаках и символах устройство общества, изменялся он очень медленно, что наряду с экстенсивным характером экономики обусловило неизменность костюмных форм на протяжении столетий.

² Оппозиция “свои – чужие” не ограничивается только противопоставлением представителей своего этноса другим народам. Она также характеризует полярные группы и внутри социума.

³ Письменные источники сохранили сведения о том, что в придворных мастерских византийского императора Константина VII Багрянородного изготавливали одежды по сарацинской и египетской моде (Кондаков 1906: 57). Экспортные китайские ткани, предназначенные для мусульманских стран, изготавливались с учетом местных вкусов, а иногда и по специальным заказам клиентов: на черно-золотой парче с попугаями на крыльях птиц вытканы кувшинские павлины: на одном “Мухамед”, на другом – “Слава нашему султану, государю справедливому, муд-

рому Назир Эддину”, о чем современник султана, мамлюкский историк Абулфедда сообщает, что в 1343 г. монгольское посольство привезло Назир Эддину в числе прочих даров 700 кусков парчи с такими надписями (Соболев 1934: 182–183).

⁴ М.Н. Серебрякова справедливо отметила, что “знаково-сигнальные символы, реализуемые в костюме кочевника, при общении еще до его вступления в речевой контакт (т.е. находящегося на известном расстоянии), давали видимую предварительную внешнюю характеристику человека – факт немаловажный в условиях былого военно-кочевого быта” (Серебрякова 1989: 155). В этой связи любопытные сведения об использовании аварами костюмов противника для захвата крепости Салона в византийской провинции Далмация содержатся в сочинении Константина Багрянородного: “...одни из них были убиты, а прочие были схвачены живыми, никто не избегнул рук (аваров). Пораспросив пленных, кто они и откуда, и узнав, что от них они претерпели упомянутый удар, а также попытав (у них) о достоинствах их земли и словно полюбив ее уже по слуху, авары заключили живых пленников в оковы, надели на себя их одежды, как их носили те, и, сев на коней, взяв в руки их знамена и прочие значки, которые те носили с собой, все поднялись в воинском порядке и двинулись против Салоны. Поскольку же при допросах они узнали и время, когда таксеоты (воины сменных гарнизонов. – Э.Д.) возвращаются с Дуная (а это была великая и святая суббота), они прибыли как раз в этот день. Основная масса войска, когда они были уже где-то поблизости, затаилась, а около тысячи, которые имели для обмана коней и одежды далматинцев, вышли открыто. Жители крепости, признав свои значки и одеяния, зная также и день, в который те по обычаю возвращаются, открыли ворота и приняли прибывших с радостью. Авары, войдя, тотчас овладели воротами и, знаком осведомив о свершенном деле войско, приготовились к вторжению и нападению. Так они перебили всех жителей города, а затем овладели всей страной Далмацией и поселились в ней” (Багрянородный 1991: 127–131).

⁵ У римских солдат *singulum* – это не только “пояс”, но и “перевязь”, “португез”, так что выражение *singulo eхiure* означало “уволить со службы”, а *singulum deponere* – “выйти в отставку” (Каган 1988: 140).

⁶ Одежда аланского населения Северного Кавказа VII – первой половины XI в. подробно рассмотрена в работах: Ierusalimskaia 1996; Доде 2001: 13–51.

⁷ В этой связи вызывает интерес концепция И.В. Кузнецова, рассматривающего кинжал в контексте мужского костюмного комплекса амшенских армян, проживающих в особенности на Северном Кавказе, как фаллический символ (Кузнецов 1995: 58).

⁸ А.Н. Самойлович, обращаясь к свидетельству Джувейни о переименовании кара-китайским царем подчинившегося ему караханидского хана Элик-хана в Элик-туркана, видит в последнем имени “женщину с ее, по представлениям людей определенных эпох, мягкостью воли и невоинственностью. При таком толковании, отмечает автор, слово хан, звание правителя-мужчины, было заменено, ради унижения Элик-хана, словом туркан, т.е. званием правителя женщины, ханши, султанши, царицы: Элик-царица, Элик-царь-баба” (Самойлович 1936: 56).

⁹ Тема, практически не затронутая в литературе, но представляющая научный интерес, который должен быть реализован в специальном исследовании.

¹⁰ Находки С. Варченко. Приношу свою благодарность автору находок за возможность опубликовать предоставленные материалы.

¹¹ Шнурки, на которых крепилась поясная одежда, мы не рассматриваем как пояс.

¹² Сведения о благородном поведении аланских воинов в бою приводит Никифор Вриения, описывая битву тюрок и римлян во время восстания Урзилия в районе Никодимии: «...один из алан, из числа вступивших по найму в отряд Исаака, в момент опасности для предводителя войска Алексея Комнина, чтобы... не случилось какой беды, пригласил товарища, по имени Хаскариса, из подручников Алексея Комнина, вместе с ним сойти с лошадей и ударить на врагов копьями. “Стыдно будет, – сказал он, – если в присутствии аланов мужи благородные и именитые подвергнутся опасности; срам тогда падет на весь аланский народ!”» (Исторические записки... 1858: 66).

О том, что военные подвиги у алан служили критерием выбора первого среди равных, сообщает Аммиан Марцеллин: “Они не имеют никакого понятия о рабстве, будучи все одинаково благородного происхождения, и в судьи выбирают лиц, долгое время отличавшихся военными подвигами” (Латышев 1949: 205–308).

¹³ Подробно костюмы персонажей Кяфарского мавзолея проанализированы в работах: Доде 1994: 36–50; 2001: 30–36.

¹⁴ Деревянное навершие головного убора из могильника Мошевая Балка не было покрыто золотом, но остатки позолоты у его основания позволяют нам предположить, что в оригинале деревянная палочка была обтянута золотой фольгой. Характер позолоченной аппликации головного убора из Подорванной Балки и данные нартского эпоса свидетельствуют в пользу этого предположения.

¹⁵ На Кавказе кровь убитого было принято компенсировать деньгами, скотом, оружием или участком земли.

¹⁶ Эстетические ценности, связанные с формированием цветовых предпочтений, в том числе и социальная символика цвета, рассмотрены в работе: Доде 2001: 95–100.

¹⁷ Рисунки выполнены О. Лагодиной. Прорисовка изображений на стене Кяфарского мавзолея – Л.Н. Бюль.

Источники и литература

- Багрянородный* 1991 – *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1991.
- Байбури* 1989 – *Байбури А.К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Л., 1989.
- Гаген-Торн* 1933 – *Гаген-Торн Н.И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // *Сов. этнография* (далее – СЭ). 1933. № 5–6.
- Гринкова* 1936 – *Гринкова Н.П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) // СЭ. 1936. № 2. С. 21–53.
- Далгат* 1972 – *Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
- Доде* 1993 – *Доде З.В.* Средневековый костюм народов Центрального Предкавказья как источник по истории региона в VII–XIV вв. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1993.
- Доде* 1994 – *Доде З.В.* Костюмы персонажей Кяфарской гробницы // *Аланская гробница XI века*. Ставрополь, 1994. С. 36–50.
- Доде* 2001 – *Доде З.В.* Средневековый костюм народов Северного Кавказа. М., 2001.
- Иерусалимская* 1978 – *Иерусалимская А.А.* Аланский мир на Шелковом пути // *Культура Востока. Древность и раннее средневековье*. Л., 1978.
- Исторические записки...* 1856 – *Исторические записки Никифора Вриения* // *Византийские историки* / Пер. С. Дестуниса. СПб., 1858. Цит. по: *Каминский В.Н.* Указ. соч.
- Каган* 1988 – *Каган Ю.М.* О латинских словах, обозначающих одежду // *Быт и история в Античности*. М., 1988.
- Каминский* 1991 – *Каминский В.Н.* Вооружение племен аланской культуры Северного Кавказа I–XIII вв. Дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 1991.
- Комнина* 1996 – *Анна Комнина*. Алексиада. СПб., 1996.
- Кон* 1978 – *Кон И.С.* Возрастные категории в науках о человеке и обществе // *Социологические исследования*. 1978. № 3.
- Кон* 1981 – *Кон И.С.* К проблеме возрастного символизма // СЭ. 1981. № 6.
- Кондаков* 1906 – *Кондаков Н.П.* Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб., 1906.
- Косвен* 1936 – *Косвен М.О.* Из истории родового строя в Юго-Осетии // СЭ. 1936. № 2.
- Кузнецов* 1995 – *Кузнецов И.В.* Одежда армян Понта. Семиотика материальной культуры. М., 1995.
- Латышев* 1949 – *Латышев В.В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // *Вестн. древней истории*. 1949. № 3.
- Леонтьев* 1975 – *Леонтьев А.А.* Знак и деятельность // *Вопр. философии*. 1975. № 10.
- Маслова* 1984 – *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984.
- Миллер* 1992 – *Миллер В.* Осетинские этюды. М., 1881. (Репринт. изд. – Владикавказ, 1992).
- Нарты* 1957 – *Нарты: Кабардинский эпос*. М., 1957.
- Нарты* 1974 – *Нарты: Адыгский героический эпос*. М., 1974.
- Нарты* 1975 – *Нарты: Абазинский народный эпос*. Черкесск, 1975.
- Нарты* 1989 – *Нарты: Осетинский героический эпос*. Т. 2. М., 1989.
- Очерки...* 1852 – *Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса* / Сост. П. Небольсин. СПб., 1852.

- Плетнева* 1967 – *Плетнева С.А.* От кочевий к городам. М., 1967.
- Путешествие... 1896 – Путешествие Корнелия де Бруина через Московию с 15 апреля 1703 г. по 11 июля 1707 г. // Астраханский сб. Вып. 1. Астрахань, 1896.
- Самойлович* 1936 – *Самойлович А.Н.* Не “турки”, а “царица” // СЭ. 1936. № 2.
- Сборник... 1992 – Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Тифлис, 1868. (Репринт. изд. – М., 1992). (Этнографические очерки Аргунского округа, А.П. Ипполитова).
- Серебрякова* 1989 – *Серебрякова М.Н.* О знаковой функции народного костюма (на примере костюма невесты чепни в Турции) // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
- Соболев* 1934 – *Соболев Н.Н.* Очерки по истории украшения тканей. М.; Л., 1934.
- Студенецкая* – *Студенецкая Е.Н.* Материалы по религиозным верованиям народов Северного Кавказа. Отд. рукоп. фондов Северо-Осетинского ин-та гуманитарных и социальных исследований. Ф. 9. Оп. 1. Д. 10. Инв. № 905.
- Студенецкая* 1989 – *Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989.
- Сухарева* 1979 – *Сухарева О.А.* Опыт анализа покровов традиционной “туникообразной” среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.
- Тменов* 1982–1983 – *Тменов В.Х.* Археологическое изучение пещерного склепа № 15 у селения Дзивгис (Куртатинское ущелье): Рукоп. археолог. отчета (1982–1983 гг.).
- Уарзиати* 1995 – *Уарзиати В.С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
- Феофилакт Симокатта* 1957 – *Феофилакт Симокатта.* История. М., 1957.
- Чеснов* 1998 – *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998.
- Ierusalimskaia* 1996 – *Ierusalimskaia A.A.* Die Graber der Moscevaya Balka Fruhmittelalterliche Funde an der Nordkaukasischen Seidenstrasse. München, 1996.

Z.V. D o d e . A Reflection of Social Values in the Clothing of the Northern Caucasus Population of the Mediaeval Times

The article is an ethnographic and cultural study of clothes of the Northern Caucasus population of the mediaeval times. Clothing, the author holds, reflects a desire to expose various types – age, gender, economic – of social differentiation. Status and identity markers become visible through clothes worn by people. These markers, as the author argues, have ethical meanings attached to them as well, which makes the study of clothes very useful in ethnographic research on social values.