



**ЭТНИЧЕСКАЯ
ИСТОРИЯ
И ТРАДИЦИОННАЯ
КУЛЬТУРА НАРОДОВ
СРЕДНЕЙ АЗИИ
И КАЗАХСТАНА**





КАРАКАЛПАКСКИЙ ФИЛИАЛ АН УЗБЕКСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ
ИМЕНИ Н. ДАВКАРАЕВА

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ
И ТРАДИЦИОННАЯ
КУЛЬТУРА НАРОДОВ
СРЕДНЕЙ АЗИИ
И КАЗАХСТАНА

НУКУС
«КАРАКАЛПАКСТАН»
1989

Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. (Ред. Н. Палагина)... Нукус: «Каракалпакстан», 1989—272 с.

РЕЦЕНЗЕНТЫ: Кандидаты исторических наук:

ТОЛСТОВА Л. С., МАМБЕТУЛЛАЕВ М. М.

Ответственные редакторы: БАСИЛОВ В. Н.,

КУЗЕЕВ Р. Г.

Редколлегия: БАСИЛОВ В. Н., ВАСИЛЬЕВА Г. П.,

ЕСБЕРГЕНОВ Х. Е., КАМАЛОВ С. К., КУЗЕЕВ Р. Г.,

НАУМОВА О. Б.

Каракалпакский филиал АН Узбекской ССР Институт истории, языка и литературы имени Н. Давкараева

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Издательство «Каракалпакстан»

Нукус—1989

Редактор — Н. Палагина.

Худ. редактор — И. Кдыров.

Тех. редактор — З. Алламуратов.

Корректор — Т. Махсудова, Р. Тлеумуратова.

Н К

Сдано в набор 4. VIII. 1989 г. Подписано к печати 28.11. 1989 г. формат 84x108 ¹/₃₂. Типографическая бумага № 2, кегль 10, гарнитура литературная. Печать высокая. Объем 8,5 печ. л. 14,28 усл. п. л. 14,62 учетно-изд. листа. Тираж 3000 экз. РК. 30272 Заказ № 939. Цена 75 коп.

Издательство. Каракалпакстан» 742000, г. Нукус, ул. К. Маркса, 9.

Нукусский полиграфкомбинат имени 50-летия газеты «Правда» государственного комитета Каракалпакской АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 742000 г. Нукус, ул. К. Маркса, 9.

0505000000 — 208

К — 3—89

М — 357 (04) — 89

© Издательство «Каракалпакстан», 1989

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Татьяна Александровна Жданко принадлежит к послевоенному поколению советских ученых-этнографов, на плечи которых легла трудная ответственность—возродить по существу из руин этнографическую науку в СССР, оживить и придать новый импульс славным и великим традициям русской и советской этнографии. Нелегкое и сложное это было время: во второй половине 1940—х в начале 1950—х годов на судьбах и этнографии, и этнографов тяжело, порой трагически сказывались жестокая борьба с «космополитизмом» и «национализмом», с «идеализацией» патриархально—родового, патриархально — феодального строя, всякой старины. «пережитков» народного быта. Приход послевоенного поколения этнографов в большую науку облегчался тем, что они смогли опереться на опыт, знания, а также на дружескую и доброжелательную поддержку и помощь старшего поколения ученых, сумевших пронести через 1930—ые гг. и сохранить основные ценности отечественной этнографии. Это были мужественные люди и блестящие ученые. Они—С. П. Толстов, С. А. Токарев, М. О. Косвен, Н. Н. Чебоксаров, И. И. Потехин, Л. Н. Терентьева и другие—и образовали костяк возродившегося в Москве Института этнографии. В этом блестящем созвездии ученых и организаторов этнографической науки достойное место заняла послевоенная генерация этнографов. Яркой личностью, как ученый и как человек, в этой новой плеяде ученых, стала Татьяна Александровна Жданко. Сегодня уверенно можно сказать: Т. А. Жданко принадлежит к людям, которые добились успеха в жизни. В основе этого успеха высокая нравственность—неустанный огромный труд, неизменная доброта и доброжелательность к людям, искреннее, прочувствованное сердцем уважение к народам и их

культурам. Сегодня во многих регионах страны, прежде всего в Средней Азии и Казахстане, работают ученики Татьяны Александровны, в том числе и уже немолодые, продолжают и развивают традиции советской этнографической школы, готовят и воспитывают новые поколения ученых.

Настоящий сборник—это подарок Т. А. Жданко к 80-летию со дня рождения, это символ глубокого уважения учеников к своему учителю, близких коллег к своему старшему товарищу, маститому ученому и редкому по душевным качествам человеку.

Нет нужды подробно писать о жизни и деятельности Т. А. Жданко. Это прекрасно сделал в публикуемой статье один из учеников Татьяны Александровны академик АН Узб. ССР С. К. Камалов. В сборнике принимают участие этнографы, антропологи Москвы, Ленинграда, республик Средней Азии, Башкирии. Темы статей выбраны таким образом, чтобы они были близки к обширным и глубоким научным интересам Т. А. Жданко. Редколлегия и авторы сборника надеются, что в совокупности статьи вносят в науку нечто новое, ставят проблемы для перспективных исследований.

Сегодня во многих сферах жизни восстанавливаются разрушенные или прерванные преемственные связи, в том числе в науке, в культуре, между поколениями ученых. Здоровая преемственность традиций и поколений, сопровождаемая качественным ростом и науки, и ученых сама по себе фактор прогресса. Этим сборником мы хотели бы внести свой скромный вклад в восстановление и новое развитие гуманитарных традиций в советской науке и культуре.

С. К. КАМАЛОВ

О ЖИЗНИ И НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ТАТЬЯНЫ АЛЕКСАНДРОВНЫ ЖДАНКО

В сентябре общественность Каракалпакии торжественно отмечает 80-летие со дня рождения Татьяны Александровны Жданко, выразив тем самым глубокое признание её многолетней деятельности, важному вкладу в развитие науки в автономной республике. Т. А. Жданко одна из тех ученых, кто впервые поставил и разрешил ряд проблем истории Каракалпакской АССР.

Подлинное научное исследование истории каракалпакского народа началось только после Октябрьской Революции. Постановка проблем истории, археологии и этнографии Каракалпакии и их широкое исследование является заслугой прежде всего трех русских ученых: П. П. Иванова, С. П. Толстова и Т. И. Жданко.

Ещё в 1935 г. П. П. Иванов опубликовал «Очерки истории каракалпаков».¹ В этом первом марксистском труде по истории каракалпакского народа освещены вопросы этногенеза каракалпаков начиная с IX века, их социально-экономическая история до XIX века. Крупномасштабные исследования по истории каракалпакии Каракалпакии были проведены Хорезмской археолого-этнографической экспедицией Академии наук СССР под руководством С. П. Толстова. Общественный строй, хозяйство и культура домусульманского Хорезма, история древних течений Аму-Дарьи и Сырдарьи, их освоения человеком и связанная с этим проблема древней среднеазиатской ирригации, общественный строй и культурно-бытовой уклад населения степных окраин Каракалпакии и Хорезма—вот далеко неполный круг проблем, которые изучала и изучает Хорезмская экспедиция. Итоги исследований экспедиции подведены в многочисленных работах С. П. Тол-

стова, в том числе таких крупных, как «Древний Хорезм», «По следам древнехорезмской цивилизации», «По древним дельтам Окса и Яксарта»,² а также в нескольких томах трудов экспедиции. Эти достижения стали возможными благодаря и тому, что вокруг С. П. Толстова собралась плеяда талантливых ученых, учеников и помощников С. П. Толстова. Среди них на первом месте надо назвать Т. А. Жданко.

Татьяна Александровна Жданко родилась 1 августа 1909 г. в г. Елисаветграде (ныне Кировоград) в семье военнослужащего. Её отец в чине генерал-лейтенанта участвовал в первой мировой войне. В 1916 г. он по болезни вышел в отставку. Лечился в Киевском военном госпитале, где и умер. Татьяну Александровну, её старшую сестру и брата воспитывала мать, работавшая учительницей, позднее кастеляншей клиник Киевского медицинского института, библиотекарем в Узбекском государственном университете в Самарканде. Умерла она в 1962 г. Татьяна Александровна закончила в 1924 г. в Киеве трудовую школу-семилетку. С 1924 по 1926 г. училась в Киевской торгово-промышленной профшколе, после окончания которой уехала в Москву, и в 1927 г. Т. А. Жданко поступила в Первый Московский государственный университет на этнографическое отделение историко-этнологического (позднее Историко-философского) факультета. Специализировалась она по среднеазиатскому циклу после завершения образования в МГУ в декабре 1930 г.

Т. А. Жданко была направлена на работу по специальности в Узбекистан, в Самарканд. С февраля 1931 по декабрь 1935 г. работала в Центральном государственном музее Узбекской ССР старшим научным сотрудником, затем заведующей отделом. Будучи работником музея, Татьяна Александровна часто выезжала в экспедиции для сбора экспонатов. В 1932 г. она впервые побывала в Хорезмской области и Каракалпакии. За пять лет работы в музее организовала ряд экспозиций по истории Узбекистана, водила экскурсии по памятникам Самарканда. Вернувшись в Москву, с января 1936 г. по июль 1941 г. Т. А. Жданко работала в Музее народов СССР научным сотрудником, зав. отделом Узбекистана. В первые же дни Великой Отечественной войны её муж, работавший в том же музее, ушел на

фронт. Татьяна Александровна с матерью и двумя трехлетними дочками-близнецами была эвакуирована детским эшеленом на восток, в колхоз «Каменное» Шумихинского района Челябинской области. В начале 1942 г. по приглашению Самаркандского музея она уехала с семьей в Самарканд. Здесь она организует в музее экспозиции на тему Великой Отечественной войны. В декабре 1943 г. Т. А. Жданко возвратилась в Москву. С января 1944 г. она начинает работать лаборантом кафедры этнографии исторического факультета МГУ, одновременно готовясь к поступлению в аспирантуру.

С апреля 1944 по май 1947 г. Т. А. Жданко — аспирантка Института этнографии АН СССР. Ее научным руководителем стал С. П. Толстов, который еще в студенческие годы (1929—1930 гг.) руководил первыми экспедициями в Среднюю Азию. Уже в аспирантские годы Т. А. Жданко включилась в исследования Хорезмской археолого-этнографической экспедиции Института этнографии. В составе экспедиции Татьяна Александровна руководила (с 1945 по 1959 г. г.) Каракалпакским этнографическим отрядом, ряд лет была заместителем начальника экспедиции, которым неизменно оставался С. П. Толстов. Работала Татьяна Александровна и в археологических отрядах — на раскопках дворца Топрак-кала, Кой-кырылган-кала и других замечательных исторических памятников древнего Хорезма. С 1940-х гг. основным направлением ее исследований становится история и этнография степных — кочевых и полукочевых — народов Средней Азии, в первую очередь каракалпаков. Этой проблематике посвящены ее кандидатская (защита в 1947 г.) и докторская (1964 г.) диссертации и большая часть опубликованных ею работ. Среди них такие фундаментальные исследования, как «Очерки исторической этнографии каракалпаков», «Каракалпаки Хорезмского оазиса», «Қарақалпақстандағы әйемги замандарда пайдаланылған, хәзир қайтадан өлестірілген жерлерде», «Народное орнаментальное искусство каракалпаков», «Каракалпаки».³ Работая ежегодно по несколько месяцев в Каракалпакской АССР, Татьяна Александровна принимала живое участие в научной жизни республики, в подготовке для нее научных кад-

ров—этнографов через аспирантуру Института этнографии АН СССР. В 1960 г. Татьяна Александровна, в связи с 50—летием со дня её рождения, за большие заслуги в развитии исторической науки в Каракалпакии и в подготовке научных кадров было присвоено почетное звание Заслуженного деятеля науки Каракалпакской АССР.

После защиты кандидатской диссертации Т. А. Жданко начинает работать в Институте этнографии АН СССР младшим научным сотрудником, в 1950 г. была утверждена в ученном звании старшего научного сотрудника. С 1948 по 1953 г. работала Ученым секретарем Института этнографии. В 1953 г. была избрана зав. сектором народов Средней Азии и Казахстана и работала в этой должности до 1987 г., когда она по ее просьбе была переведена на должность главного научного сотрудника. С начала 1989 г. Т. А. Жданко — научный консультант Института этнографии АН СССР. Татьяна Александровна член КПСС с 1964 г.

В 1950—1960-х гг. Т. А. Жданко, кроме работ, связанных с исследованиями в составе Хорезмской экспедиции, в том числе авторской и редакторской работы над I томом «Очерков истории Каракалпакской АССР» (Ташкент, 1964), а также другими коллективными трудами каракалпакских ученых, активно включается в деятельность авторского коллектива и редколлегии по подготовке двух томов «Народов Средней Азии и Казахстана» серии «Народы мира». Одновременно она была занята составлением программы и организацией подготовки сбора материалов для обобщающего регионального исследования—«Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана» по теме: «Хозяйство. Земледелие и скотоводство в XIX—начале XX вв». В ходе работы над этим капитальным коллективным трудом Т. А. Жданко вновь участвовала в полевых исследованиях в Каракалпакии, вела авторскую работу, редактировала сборники материалов к атласу, консультировала молодых ученых.

В 1960-х гг. одним из основных направлений научной деятельности Т. А. Жданко становятся проблемы номадизма. Отчасти это было связано с актуализацией

проблематики в связи с выходом на мировую политическую арену кочевых и полукочевых народов. Она выступает с докладами по этой проблематике на международных конгрессах антропологических и этнографических наук—на VII МКАЭН в Москве (1964 г.), VIII—м в Токио (1968 г.), IX—м в Чикаго (1974 г.). В 1966 г. Т. А. Жданко была содиректором организованного Международной организацией труда (МОТ) семинара для экспертов стран Среднего Востока и Северной Африки по ознакомлению с опытом СССР в осуществлении перехода к оседлости и преобразования быта кочевников (семинар работал в Москве, Казахстане, Киргизии и завершился в Женеве).

В 1947 г. Т. А. Жданко принимала участие в написании и редактировании первого тома двухтомной «Истории Каракалпакской АССР с древнейших времен до наших дней» (Ташкент, 1974 г.)

Помимо традиционной и близкой ей историко-этнографической тематики, Татьяна Александровна активно включается в исследование проблем этнографии нового и новейшего времени. В 1970-х гг. она была включена в состав авторского коллектива капитального труда «Современные этнические процессы в СССР», подготовлявшегося под руководством академика Ю. В. Бромлея; разработала на обширном материале и написала третью главу этой книги—«Этнические общности и этнические процессы в дореволюционной России». Вместе с другими авторами книги, вышедшей в двух изданиях (1975 и 1977 гг.), Т. А. Жданко стала лауреатом Государственной премии 1981 года.

В 1979—1985 гг. Т. А. Жданко осуществляет научное руководство темой (включенной в планы пяти республик и координируемой Институтом этнографии) «Новое и традиционное в быту сельской семьи народов Средней Азии и Казахстана». Совместно с Г. П. Васильевой составила программу этого широкого исследования. Полевые исследования велись на нескольких объектах (селах) в каждой республике; в итоге каждый авторский коллектив подготовил на местах к печати книги по современной структуре и быту национальных семей. Институт этнографии, в свою очередь, готовит к изданию сборник статей с новейшими материалами по этой теме.

В 1981—1984 гг. Т. А. Жданко входит в состав авторского коллектива двадцатитомного труда «Страны и народы» — географо-этнографического издания, главная редакция которого также после выхода в свет всей серии получила государственную премию. Татьяна Александровна была одним из авторов и членом редколлегии 19-го тома этой серии — «Республики Закавказья», «Республики Средней Азии и Казахстана» (М., 1984).

Продолжая исследования этнических общностей дореволюционной России и кочевнической тематики, Т. А. Жданко уже в последние годы опубликовала несколько интересных статей об особенностях развития этносов с пережитками родоплеменного деления. Она является одним из авторов и редакторов опубликованного недавно однотомника «История Каракалпакской АССР с древнейших времен до наших дней» (Ташкент, 1986).

С 1983 по 1988 гг. основным направлением работы Т. А. Жданко была обобщающая монография по семье у народов СССР, в подготовке которой участвовали коллективы Института этнографии и региональных научных центров. Она является автором среднеазиатского раздела этого большого (объем — 50 п. л.) исследования и одним из ответственных редакторов. В конце 1988 г. рукопись книги сдана в издательство.

Помимо участия в упомянутых выше конгрессах МКАЭН, Т. А. Жданко выступила с докладами на многих конференциях и симпозиумах за рубежом (в ГДР, Чехословакии, Индии) и на Всесоюзных (в частности, тюркологических) конференциях, на сессиях этнографов.

С 1976 г. Татьяна Александровна является председателем специализированного совета по защите кандидатских диссертаций в Институте этнографии. Многие годы она член редколлегии журнала «Советская этнография». Имеет правительственные награды — Орден дружбы народов (1975), шесть медалей (в том числе «За доблестный труд в период Великой Отечественной войны» — 1946 г., «За трудовую доблесть» — 1953 г., «Ветеран труда» — 1986 г. и др.), а также Почетные грамоты правительства Каракалпакской АССР и другие.

Сегодня Т. А. Жданко полна энергии, принимает активное участие в научной жизни страны. У неё много замыслов и планов. Она намерена работать над накопившимися полевыми и архивными материалами и новой монографией по этнокультурным проблемам Приаралья.

Т. А. Жданко — прекрасный педагог-воспитатель. Её благотворное влияние испытали на себе многие ученые Казахстана, среднеазиатских республик, Башкирии, Северного Кавказа. Так случилось, к примеру, с Каракалпакским ученым Рзамбетом Косбергеновым. В 1945 году, когда он был ещё студентом Каракалпакского государственного педагогического института, ему посчастливилось работать переводчиком у Т. А. Жданко в период работы ее отряда в северных районах автономной республики. Советы Татьяны Александровны, её дружеская помощь направили юношу-каракалпака на путь науки. То же произошло и со мною, когда осенью 1948 года после зачисления в аспирантуру, я работал в экспедиции под руководством Т. А. Жданко. С тех пор она стала и остается моим учителем. Настоящим другом и наставником стала Т. А. Жданко для многих наших товарищей, докторов исторических наук Шалекенова У. Х. из Алма-Аты, Шаниязова К. Ш. из Ташкента, Аннаклычева Ш. из Ашхабада, кандидатов исторических наук Толстой Л. С., Есбергенова Х. Е., Бекмуратовой А. из Нукуса, Качкунова А. из Киргизии и многих других. И ныне она следит за нашей работой, помогает в преодолении трудностей, за что мы искренне благодарны ей.

В свои 80 лет наш дорогой и глубокоуважаемый юбиляр в расцвете творческих сил. От души поздравляя Татьяну Александровну, мы желаем ей доброго здоровья, свершения её творческих замыслов.

¹ Иванов П. П. Очерки истории каракалпаков. Материалы по истории Каракалпакии // Труды. ИВ. Т. VII. М. — Л., 1935. — С. 9—89.

² Толстов С. П. Древний Хорезм. — М. — Л., 1948; Его же. По следам древнехорезмийской цивилизации. — М. — Л., 1988; Его же. По древним дельтам Окса и Яксрта. — М., 1962.

³ Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков. — М. — Л., 1950; Её же. Каракалпаки Хорезмского оазиса // ТХАЭ. — Т. I. — М., 1952; Её же. Каракалпакстандағы өйлемги заманларда пайдаланган, ҳазир қайтадан өзгертилген жерлерде. —

Некис, 1954; Её же. Народное орнаментальное искусство каракалпаков // ТХАЭЭ.—Т. III.—М., 1958; Её же. Каракалпаки // Народы Средней Азии и Казахстана.—Т. I.—М., 1962.
* Народы Средней Азии и Казахстана.—Т. I.—М., 1962; Т. II.—М., 1968.

ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

Татьяны Александровны Жданко*

1940

Таджикская ССР, исторический очерк.—Малая Советская энциклопедия, 1940, т. 10.

1941

Исторические карты: а) Средняя Азия в XVIII в., б) Казахстан в XVIII в.,
—История СССР. Альбом наглядных пособий под ред. В. И. Лебедева, —1941, вып. VIII

1946

Таджикская ССР, исторический очерк—БСЭ, 1946, т. 53
Узбекская ССР, исторический очерк—БСЭ, 1946, т. 55

1947

Этнографическая разведка в Чимбайском районе Каракалпакской АССР.—Краткие сообщения Института этнографии АН СССР, М., 1947, вып. II, с. 5—16.

1949

Родоплеменная структура и расселение каракалпаков низовьев Аму-Дарьи в XIX—начале XX в. —КСИЭ АН СССР, М., 1949, Вып. VI, с. 58—63. Быт каракалпакского колхозного аула —Советская этнография 1949, № 2, с. 85—88.

Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция. —Преподавание истории в школе, 1949, № 3, с. 77—81.

1950

Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949 г.—Вопросы истории, 1950, № 3, 148—151.
Изучение истории каракалпаков за годы Советской власти.—КСИЭ АН СССР, 1950, вып. XI, с. 112—114.

Очерки исторической этнографии каракалпаков (монография)—
* В список научных трудов не включены некоторые небольшие по объёму статьи, отчеты, тезисы докладов и др.

Труды Института этнографии АН СССР, нов. серия, вып. IX, М.—Л., 1950, 172 с.

1951

Памятники культуры Хорезма.—Книга для чтения по истории средних веков под ред. проф. С. Д. Сказкина, ч. I, М., 1951, с. 179—186.

1952

Каракалпаки Хорезмского оазиса.—Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, т. I, М., 1952, с. 461—560.

1954

История Сарыкамышского озера в средние века.—Известия АН СССР, 1954, № 1 (Совместно с А. С. Кесь и С. П. Толстовым). Актуальные вопросы дооктябрьской истории народов Средней Азии и Казахстана (Совместно с Г. П. Васильевой).—СЭ, 1954, № 2, с. 143—152.

1955

История средневекового Сарыкамышского озера (совместно с С. П. Толстовым и А. С. Кесь).—Вопросы геоморфологии и палеографии Азии, М., 1955, с. 37—75.

Аульная община у каракалпаков.—Материалы научной сессии, посвященные истории Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период.—Ташкент, 1955.

Историко-этнографический атлас Средней Азии.—СЭ, 1955, № 3, с. 20—29.

Изучение народного орнаментального искусства каракалпаков.—СЭ, 1955, № 4, с. 56—69.

Совещание по вопросам археологии и этнографии Средней Азии. (совместно с М. А. Итиной).—СЭ, 1955, № 4, с. 117—125.

Каракалпакия в XVI в. — первой половине XVIII в. — История Узбекской ССР, т. I, кн. I, гл. XIII, 2.—Ташкент, 1955, с. 432—433.

Қарақалпақстандағы әйемги заманларда пайдаланылған ҳәзир қайтадан озлестирилген жерлерде (На освоенных землях древнего орошения Каракалпакии).—Нукус, 1955, 67 с. (Отд. издание, на каракалпакском языке Р. Қашпазарова).

1956

Полевые археологические исследования Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1954 г.—Труды Инсти-

тута истории, археологии и этнографии Академии наук Таджикской ССР, т. XXXVII, Душанбе, 1956, с. 111—114.

Об организации и методике полевых этнографических исследований.—СЭ, 1956, № 3, с. 25—34 (совместно с В. Ю. Крупянской и Л. Н. Терентьевой)

Каракалпаки в конце XVIII—начале XIX в. —История Узбекской ССР, т. I, кн. 2, Ташкент, 1956.

Этнографическое исследование культуры и быта колхозного крестьянства СССР

Acta Ethnographica Acad. Scien. Hungaricae 1956, t. V, Fasc 3—4, с. 211—224.

1957

Средняя Азия—этнический состав. — БСЭ, 1957, т. 40, с. 357—377. Второе Среднеазиатское совещание археологов и этнографов.—СЭ, 1957, № 2, с. 146—163 (совместно с М. А. Итиной).

Историко-этнографический атлас Средней Азии (проект структуры).—КСИЭАН СССР, вып. XXVI, 1957, с. 46—49.

Патриархально-феодальные отношения у полуседлого населения Средней Азии.—Первая Всесоюзная конференция востоковедов. Тезисы докладов и сообщений, Ташкент, 1957, с. 628—638.

1958

Быт колхозников-переселенцев на вновь освоенных землях древнего орошения Каракалпакии.—Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, т. II, М., 1958, с. 705—760.

Народное орнаментальное искусство каракалпаков.—Труды Хорезмской экспедиции, т. III, М., 1958, с. 373—410.

Каракалпакская эпическая поэма «Кырк кыз» как историко-этнографический источник. —КСИЭ АН СССР, М., 1958, в. XXX, с. 110—120.

Демагогические измышления и историческая правда (по поводу статьи американского историка Ричарда Пайпса «Мусульмане Советской Средней Азии, тенденции и перспективы».—СЭ, 1958, № 4, с. 134—141,

1959

О путях преобразования быта народов СССР.—Вопросы строительства коммунизма в СССР (Материалы научной сессии отделения общественных наук АН СССР).—М., 1959.

Новые материалы по патриархальным пережиткам в земельно-водной общине Средней Азии.—Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии, М.—Л., 1959, с. 99—106.

Работы Каракалпакского этнографического отряда в 1956 г.—Материалы Хорезмской экспедиции, вып. I, М., 1959, с. 190—208.

Выступление на научной сессии по этногенезу киргизского народа.—Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции, т. III, Фрунзе, 1959, с. 211—216,

1960

Народы Средней Азии и Казахстана (Кроме раздела «Таджики»). — «Очерки общей этнографии», Азиатская часть СССР (под ред. С. П. Толстова, М. Г. Левина, Н. Н. Чебоксарова), М., 1960, с. 157 — 274, (при участии С. П. Толстова).

Коллективный труд «Низовья Аму-Дарьи, Сарыкамыш, Узбой. История формирования и заселения» — Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 3, М., 1960 (Написание части разделов глав 2 и 4). Лезгинская национальная политика на новом историческом этапе (к проблеме развития социалистических наций Средней Азии на пути к коммунизму). — СЭ, 1960, № 2, с. 3—7.

Работы Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1957 г. — Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 4. — М., 1960, с. 146—171.

Проблемы этногенеза каракалпаков. — Вестник Каракалпакского филиала Академии наук Уз. ССР. — Нукус, 1960, № 1.

Проблема полуседлого населения в истории Средней Азии и Казахстана. — Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов, секция X, История Средней Азии. — М., 1960, 12 с.

1961

Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана. — Материалы к историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана, Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, т. 48, М. — Л., 1961, с. 5—14.

Проблема полуседлого населения в истории Средней Азии и Казахстана. — СЭ, 1961, № 2, с. 53—62.

Основные направления этнических процессов у народов СССР. — СЭ, 1961, № 4, с. 9—29 (Совместно с В. К. Гардаповым и Б. О. Долгих).

Проблема этногенеза каракалпаков. — КСИЭ АН СССР, М., 1962, вып. XXXVI, с. 3—11.

Быт колхозников рыболовецких артелей на островах Южного Арала. — СЭ, 1961, № 5, с. 27—43.

1962

Основные этапы этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. — Народы Средней Азии и Казахстана, серия «Народы мира», М., 1962, с. 38—114. (в соавторстве с С. П. Толстовым, при участии М. А. Итиной и Ю. А. Рапопорта).

Каракалпаки. — Народы Средней Азии и Казахстана, серия «Народы мира», М., 1962, с. 408—527.

Le Probleme de l'ethnogenese des karakalpaks.

МКАЭН, VI, Париж, 1960 (Доклады Советской делегации Конгресса).

1963

Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1958—1961 гг. (Совместно с С. П. Толстовым и М. А.

Итиной).—Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 6, М., 1963, с. 3—90.

Пути изменения общественно-бытового уклада народов Средней Азии в связи с индустриализацией и кооперированием сельского хозяйства. —Доклад на конференции ООН по вопросу о применении научных и технических знаний для удовлетворения потребностей менее развитых стран, Женева, 1962—1963.

К изучению процессов развития и сближения социалистических наций по данным этнографии.—«Материалы Всесоюзного координационного совещания по проблеме «Развитие национальных отношений в условиях перехода от социализма к коммунизму», вып. 2, М., 1963.

1964

Этнографическое изучение процессов развития и сближения социалистических наций в СССР.—Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук.—М., 1964, 13 с.

Пути развития и проблемы советской этнографии.—Вопросы истории, 1964, № 7, с. 3—20 (В соавторстве с С. П. Толстовым).

Предки каракалпаков в эпоху средневековья и формирование каракалпакской народности. Разделы: а) Хорезм и степи Приаралья в IX—X вв.; б) Степные племена и народы в XI—XVI вв.; г) Проблема происхождения каракалпаков в свете данных современной науки.—Колл. труд «Очерки истории Каракалпакии», т. I, Ташкент, 1964.

Этнографическое изучение процессов развития и сближения социалистических наций в СССР.—СЭ, 1964, № 6, с. 16—24.

1965

Каракалпаки.— Советская историческая энциклопедия, 1965, т. 6, г. 1016—1017.

К изучению процесса сближения культурно-бытовых условий жизни города и деревни в Средней Азии и Казахстане.—Тезисы докладов на заседании, посвященном итогам полевых исследований 1964. М., 1965.

1966

Влияние индустриализации и урбанизации на переустройство быта народов Средней Азии и Казахстана.—Доклады Всемирной конференции по вопросам народонаселения; сб. «Вопросы народонаселения и демографической статистики», М., Изд. ЦСУ, 1966, с. 172—181 (Совместно с Г. П. Васильевой).

Sedentarization of the nomads of Central Asia, including Kazakhstan under the Soviet regime.—

—«International Labor Review», v. 93a, Ceneve, International Labor office (Изд. МОТ, Женева). 1965, June N 6, p. 600—620

(то же на испанском языке.) △

Le nomadism en Asie Central et en Kazakhstan (quelques problemes historiques et sociologiques).—Voyage d etude sur la sedentarisation des population nomades dans les republiques socialistes Soviétiques du Kazakhstan et de la Kirgizie* (Textes des conferences) (Geneve 1966, p. 53—69)
(то же на английском языке)

1967

Рецензия на статью С. и Э. Дани «Советский режим и местная культура в Средней Азии и Казахстане» — „Current Anthropology“ vol. 8, №3, June (на англ. яз), 1967. (В соавторстве с Н. А. Кисляковым и С. М. Абрамзоном).

Сергей Павлович Толстов (К 60-летию со дня рождения)—СЭ, 1967, №1, 130—138 (В соавторстве с Н. Н. Чебоксаровым и Ю. А. Рапопортом).

Международное значение исторического опыта перехода на оседлость кочевников в Средней Азии и Казахстане. — СЭ, 1967, №4, с. 3—24.

Каракалпаки в XVI—первой половине XIX в. — В кн.: История Узбекской ССР, т. I, гл. 17, Ташкент, 1967.

Ethnographic study of development and integration of Socialist nations of the USSR

Труды VII МКАЭН, т. 4, 1967, с. 63—72 (на англ. яз.).

Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана.

Проект структуры разделов «Земледелие» и «Животноводство».

—В кн.: Региональное совещание по вопросам подготовки атласа

Средней Азии и Казахстана (Методические материалы), 1967, с. 3—30.

1968

Номадизм в Средней Азии и Казахстане (некоторые исторические и этнографические проблемы) — В кн.: История, археология и этнография Средней Азии (К 60-летию С. П. Толстова), М., 1968, с. 274—281.

Некоторые аспекты исследования номадизма на современном этапе.—Доклад к VIII МКАЭН в Токио, М., 1968, 16 с.

1969

О близости некоторых исторических традиций у башкир и каракалпаков.—Тезисы доклада в кн.: Научная сессия по этногенезу башкир Уфа, 1969, с. 95—97.

1970

Взаимоотношения кочевого и оседлого населения.—Вступительное и заключительное слово на симпозиуме VII МКАЭН, Труды VII МКАЭН, т. 10, М., 1970, с. 517—525, 557—559.

Some aspects of present day research into nomadism.

Труды VIII МКАЭН, Токио, 1970⁴, т. III.
Grundsätze und Methoden beim Zusammenstellen Regionaler,
Geschichtlich-Ethnographischen Atëas in der UdSSR
Доклад для IX МКАЭН,
(на нем. яз.). (В соавторстве с С. И. Бруком, В. К. Гардановым,
К. Г. Гуслистым, М. Г. Рабиновичем, Л. Н. Терентьевой).

1971

Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана --
Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам археологич. и
этнографич. исследований в 1970 г. Тезисы докладов. Тбилиси,
1971, с. 117—121.

Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана
(принципы и методы составления).—СЭ, 1971, № 4, с. 31—42.

О близости некоторых исторических традиций у башкир и кара-
калпаков.—В сб.: Археология и этнография Башкирии, вып. IV,
Уфа, 1971, с. 161—173.

Каракалпаки (краткий очерк истории с древнейших времен до
наших дней), Ташкент, 1971, 120 с. (в соавторстве с М. К. Нур-
мухамедовым и С. К. Камаловым).

Картографирование в агроэтнографии (по материалам Средней
Азии).—В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этногра-
фии (тезисы и сообщения), Л., 1971, с. 27—29.

Рец. на кн.: Х. А. Аргынбаев. Казактың мал шаруашылығы жа-
рында этнографиялық очерк (Совместно с У. Х. Шалекиновым).—
СЭ, 1971, № 2, г. 169—172.

1972

О роли национально-государственного размежевания в процессах
этнического развития народов Ср. Азии. — Междунар. конф.
ЮНЕСКО по соц. и культ. развитию стран Центральной Азии в
XIX—XX вв. Тезисы докладов ученых СССР. М., 1972, с. 51—54.
То же в тезисах докладов на сессии и пленумах, посвященных
итомам полевых исследований в 1971 г.—М., 1972, с. 63—66.

Национально-государственное размежевание и проблемы этниче-
ского развития у народов Средней Азии.—СЭ, 1972, № 5, с. 13—29.
Die nationale Abgrenzung in Mittelasien unter dem Aspekt der
ethnographischen Wissenschaft.—Jahrbuch der Museums für Völker-
kunde im Leipzig, Band XXVIII, Berlin, 1972.

1973

Введение к сб. «Очерки по истории хозяйства народов Средней
Азии и Казахстана», Л., 1973, с. 5—8.

К проблеме традиций и инноваций в быту народов СССР.—
В кн.: Всесоюзная археолого-этнографическое совещание по ито-
гам полевых исследований, тезисы доклада. Ташкент, 1973, с. 4—7.
О типе этнических общностей с пережитками родоплеменной

структуры у народов Ср. Азии и Казахстана (XIX—начало XX в.). — Доклады советской делегации на IX МКАЭН в Чикаго. М., 1973, 17 с. Резюме этого доклада на англ. яз.
 Ethnic communities with survivals of clan and tribal structure in Central Asia and Kazakhstan (19—early 20 th century). USA. Chicago. 1973 (текст доклада).
 Рец. на кн.: Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970.—Народы Азии и Африки, 1973, № 4 (в соавторстве с А. М. Решетовым).

1974

Картографирование в агроэтнографии (по материалам Средней Азии).—В кн.: Проблемы картографирования в языкознании и этнографии.—Л., 1974, с. 233—240.

Специфика этнических общностей в Средней Азии и Казахстане. В кн.: Расы и народы. Ежегодник. М., 1974, № 4, с. 10—26.

Славный юбилей (К 50-летию образования республик Средней Азии)—СЭ, 1974, № 5, с. 3—16 (передовая).

Гл. II. Хорезм и степи Приаралья в IX—X вв; гл. III. Хорезм в XI—XVI в. ; гл. IV. Степные племена Приаралья в XI—XVI вв.; гл. V. Проблема происхождения каракалпаков в свете данных современной науки.—В кн.: История Каракалпакской АССР, т. I. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. Ташкент, 1974. Опубликовано на русском и каракалпакском языках.

Рец. на кн.: В. Востров и Х. А. Кауанова «Материальная культура казахского народа на современном этапе».—СЭ, 1974, № 2, с. 162—165 (в соавторстве с В. Я. Басиным).

1975

Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана в историко-этнографическом атласе. —В кн.: Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975, с. 6—12.

От редактора.—В кн.: К. Ш. Шаниязов. К этнической истории узбекского народа (по материалам кипчакского этнического компонента), Ташкент, 1974, с. 3—8.

Книга о дружбе народов (рец. на кн. М. К. Нурмухамедова «Из истории русско-каракалпакских культурных связей»).—Коммунист Узбекистана, 1975, № 5; ж. Аму-Дарья, 1975.

Гл. III. Этнические общности и этнические процессы в дореволюционной России.—В кн.: Современные этнические процессы в СССР, М., 1975, 1977. 1975—с. 33—84.

1976

Об итогах и перспективах этнографических исследований в Средней Азии и Казахстане.—Тезисы докладов на сессии, посвященной

итогах полевых этнографических и антропологических исследований 1974—1975 гг. Душанбе, 1976, с. 4—6.
К вопросу о внутрирегиональных этнокультурных связях народов Средней Азии и Казахстана в позднефеодальный период (тезисы доклада).—В кн.: Всесоюзная тюркологическая конференция «Этнические и этнокультурные связи тюркских народов Ср. Азии и Казахстана». Алма-Ата, 1976, с. 43—47.

1977

Сергей Павлович Толстов (некролог).—СЭ, 1977, № 2.—(В соавторстве с М. А. Итиной), с. 3—14.
Рецензия на кн.: М. А. Итина. История степных племен южного Приаралья (II — начало I тыс. до н. э.) — СЭ, 1977, № 4. (В соавторстве с Б. А. Федорович), с. 178—181
Советско-индийский симпозиум в Шантиникетане.—СЭ, 1977, № 6, с. 117—125. (В соавторстве с М. К. Кудрявцевым).

1978

К проблеме хозяйственно-культурных типов Средней Азии.— Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых этногр. и антроп. исследований 1976—1977 гг. Тезисы докладов. Ереван, 1978.
Традиционное и новое в повседневной жизни народов СССР.—*Premeny Ludovych tradicii v súčasnosti. T. 2. Sociálnostické krajiny Bratislava.*
1978, с. 135—154 (на чешском и нем. яз.).

Ethnic communities with Survivals in Central Asia and Kazakhstan in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries.—The nomadic Alternative Modes and Interaction in the African—Asian Deserts and Steppes (Mouton Publishers). The Hague. Paris, 1978, p. 137—145.

1979

К вопросу о хозяйственно-культурном типе полуседлых скотоводов-земледельцев-рыболовов дельтовых областей Средней Азии.— В кн.: Этнография и археология Средней Азии, М., 1979, с. 148—153.

1980

К вопросу о внутрирегиональных этнокультурных связях народов Средней Азии и Казахстана в позднефеодальный период.— В кн.: Проблемы современной тюркологии.—Алма-Ата, 1980, с. 303—309.
Некоторые аспекты изучения традиций и инноваций в сфере быта сельской семьи народов Ср. Азии.— В кн.: Всесоюзная сессия по итогам полевых этногр. и антроп. исследований 1978—1979. Тезисы докладов. Уфа, 1980, с. 32—34.

К вопросу о характере этнических процессов у тюркоязычных народов Ср. Азии в XVIII—начале XIX в.—В кн.: Литературоведение и история. Тезисы докладов и сообщений III Всесоюз. тюркол. конференции. Ташкент, 1980, с. 119—122.

Этнографические исследования Хорезмской экспедиции (народы, проблемы, труды).—Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1980, с. 21—41.

Национально-государственное размежевание и процессы этнического развития у народов Средней Азии (на англ. яз.).—В кн.: Этнокультурные процессы в современном мире, М., 1980.

Программа этнографического исследования современных этнокультурных процессов М., 1980—**Новое и традиционное в быту сельской семьи народов Средней Азии и Казахстана.** М., 1980. (в соавторстве с Г. П. Васильевой).

Введение и заключение к книге «Этнография каракалпаков XIX—начала XX в. Материалы и исследования», (в соавторстве с Х. Есбергеновым и С. Камаловым). — Ташкент, 1980, с. 3—15, 202—204.

1981

Региональные аспекты изучения нового и традиционного в сфере сельского быта (на примере Средней Азии и Казахстана).—В кн.: Всесоюзная конференция «Этнокультурные процессы в современном мире», Тезисы докладов, Элиста, 1981, с. 7—10.

Традиционное и новое в национальных и интернациональных процессах.—В кн.: Национальное и интернациональное в современном мире, Кишинёв, 1981, с. 276—280.

National State Demarcation and the Ethnic Evolution of the peoples of Central Asia.—Ethnocultural processes and national problems in the Modern World. М., 1981, с. 139—159 (на англ. яз).

Zum Problem der Ethnischen Entwicklung von nomadischen Stämmen in der spat-feodal Epoche (anhand von Material aus Mittelasien und Kazachstan).—Die nomaden in Geschichte und Gegenwart, Berlin, 1981.

1983

Региональное совещание по изучению быта сельской семьи народов Средней Азии и Казахстана.—СЭ, 1983, № 6, с. 124—128.

Ольга Александровна Сухарева (некролог).—СЭ, 1983, № 6, с. 167—169 (в соавторстве с Б. Х. Кармышевой).

Studium zmien v tradicnej strukture rodiny u narodov Strednej Asie v podmienkach Socializmu.—Slovensky narodopis, 1983, N 3—4, Bratislava, с. 414—425.

(Изучение изменений традиционной структуры семьи у народов Средней Азии в условиях социализма).

1984

Новые исследования семьи у народов СССР.—В кн.: Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1982—1983 гг. Тезисы докладов. Черновцы, 1984, с. 214—216.

О характере этнических процессов у тюркоязычных народов Средней Азии в XVIII—начале XIX в.—В кн.: Фольклор, лите-

ратура и история Востока (Материалы III Всесоюзной тюркологич. конференции), Ташкент, 1984, с. 49—57.
Республики Средней Азии. Введение.—В кн.: Страны и народы. Советский Союз, т. 19, М., 1984, с. 142—146.

1985

Проблемы картографирования хозяйства в Историко-этнографическом атласе Средней Азии и Казахстана.—В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Проблемы атласной картографии. Уфа, 1985, с. 142—146 (В соавторстве).

Общесоветское и национально-региональное в сфере быта сельской семьи народов Средней Азии и Казахстана (Этнографические исследования 1980—х годов).—Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции «Семья у народов СССР в условиях развитого соц. общества», Махачкала, 1985, с. 3—5.

Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана как источник изучения этнокультурных связей. — В кн.: Вопросы советской тюркологии. IV Всесоюзная тюркологич. конференция. Тезисы докладов. Ашхабад, 1985, с. 277—279.

1987

Специфика этнических общностей в Средней Азии и Казахстане (XIX—нач. XX в.)—серия «Советские этнографические исследования», 1987, № 2 (на арабск. яз.).

Сергей Павлович Толстов и этнография: Доклад на ученом Совете Института этнографии АН СССР в феврале 1987 г.—СЭ, 1988, № 2, с. 147—153.

1988

Состояние и задачи изучения этнических и историко-культурных связей тюркских народов СССР.—В кн.: Тюркология—88. Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюрколог. конференции, Фрунзе, 1988, с. 5—8 (в соавторстве с С. Г. Агаджановым и Ш. Ф. Мухамедьяровым).

Находится в печати:

Гл. X. Семья у народов Средней Азии и Казахстана.—В кн.: Семейный быт народов СССР, 6 а. л. (с участием Н. П. Любачевой). Заключение—там же (в соавторстве с О. А. Ганцкой).

Введение.—В кн.: Традиционное и новое в быту сельской семьи узбеков, 0,5 а. л.

Состояние и задачи изучения этнических и историко-культурных связей тюркских народов СССР.—ж. «Советская тюркология», 0,75 а. л.

Этническая история и историко-культурные связи народов Средней Азии и Казахстана в трудах этнографов.—В кн.: Сб. докладов и сообщений Всесоюзной конференции по этногенезу народов Средней Азии и Казахстана, 0,75 а. л.

Редактирование:

1952

Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945—1948. М., 1952 (совместно с С. П. Толстовым). Труды Хорезмской экспедиции, т. 1, 652 с.

1954

Среднеазиатский этнографический сборник. I. —Труды Института этнографии, новая серия, т. XXI, М., 1954, 412 с. (совместно с С. П. Толстовым).

1958

Материалы и исследования по этнографии каракалпаков. Труды Хорезмской экспедиции, т. 3, М., 1958, 431 с.

Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции в 1949—1953 г.—Труды Хорезмской экспедиции, т. 2, М., 1958, 811 с. (совместно с С. П. Толстовым).

1959

Среднеазиатский этнографический сборник. Т. 2.—Труды Института этнографии, нов. серия, т. 47, М., 1959, 409 с. (совместно с Н. А. Кисляковым).

1960

Низовья Амударьи, Сарыкамыш, Узбой. История формирования и заселения.—Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 3, М., 1960, 348 с. (участие в редактировании).

1961

Материалы к историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана.—ТИЭ, нов. серия, т. 48, М., 1961, 198 с. (отв. ред.).

1962—1963

Краткие сообщения Института этнографии, вып. XXXVI, М., 1962, 103 с. Народы Средней Азии и Казахстана (В 2-х т.). М., 1962—1963, т. I—768 с.; т. 2—779 с.—(Серия «Народы мира. Этнографические очерки»). (В составе редколлегии).

1967—1968

VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук Москва, 1964. Труды конгресса, М., 1967—1968, тт. 1—4 История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968, 367 с.

1969

Г. П. Васильева. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969, 388 с. (отв. ред.).

1971

Археология и этнография Башкирии, т. IV.—Материалы научной сессии по этногенезу башкир, Уфа, 1971 (в составе редколлегии).

1972

Хозяйство Каракалпакии в XIX—начале XX в. Материалы к историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана), Ташкент, 1972 (отв. ред.).

1974

К. Шаниязов. К этнической истории узбекского народа (историко-этнографическое исследование на материалах кипчакского компонента), Ташкент, 1974, 342 с. (отв. ред.).

Р. Кузеев. Происхождение башкирского народа (этнический состав, история расселения), М., 1974, 570 с. (отв. ред.).

История Каракалпакской АССР, т. I. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции, Ташкент, 1974.

1975

Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана, М., 1975 (Отв. ред.: совместно с К. Ш. Шаниязовым).

1976

Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме (I—XIV вв н. э.), М., 1976 (отв. ред.).

1977

Кисляков Н. А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX—начало XX в.), Л., 1977, 131 с. (отв. ред. совместно с Л. П. Потаповым).

1980

Этнография каракалпаков XIX—начала XX в. (Материалы и исследования) Ташкент, 1980, 205 с. (совместно с С. К. Камаловым).

1983

Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии.—М., 1983, 212 с.

1984

Страны и народы. Научно-популярное географо-этнографическое издание в 20 т. Т. 19. Советский Союз. Республики Закавказья, республики Средней Азии, Казахстан. М., 1984, 383 с.

Литература о научной деятельности Т. А. Жданко:

Лунин Б. Биобиблиографические очерки о деятелях общественных наук Узбекистана. I, Ташкент, 1976, с. 224—229.

Юбилей ученого-этнографа: К 70-летию со дня рождения Т. А. Жданко.—Общественные науки в Узбекистане, Ташкент, 1979, № 10, с. 63—64.

Камалов С. К., Максетов К. М., Есбергенов Х. 70-летие профессора Т. А. Жданко.—Вестник Каракалпакского филиала АН УзССР, № 2, с. 95—96.

Рукописи:

К проблеме взаимоотношений кочевников и оседлого населения—Вступительный доклад на Симпозиуме VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук.

Перовский уезд Сырдарьинской области (опыт картографирования земледелия у казахов низовий Сырдарьи)—Доклад на I Среднеазиатском совещании по подготовке атласа Средней Азии и Казахстана (декабрь 1967, Ашхабад, с картами).

Средняя Азия. Этапы истории.—Для зарубежного издания кирилликом «Средняя Азия». Вена, 2,5 а. л.

Вопросы агроэтнографии в Среднеазиатском историко-этнографическом атласе.—Доклад на 2 Среднеазиатском совещании по подготовке Атласа. I а. л.

Регион «Каракалпакская АССР» (Ирригация, земледелие, скотоводство)—В рукописи труда «Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана», вып. I, «Хозяйство», 5 а. л.

Очерки этнической истории Приаралья в XVI—нач. XX в., 17 а. л. Этнические процессы и этническая ситуация на территории Узбекистана в XVIII в. (для т. III «Истории Узбекской ССР»), 0,75 а. л.

Составитель О. М. Машкина

Б. Х. ҚАРМЫШЕВА

К ВОПРОСУ ОБ УКРАШЕНИЯХ ИЗ ПТИЧЬИХ ПЕРЬЕВ У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Традиция украшать птичьими перьями костюм (главным образом головные уборы) у народов Средней Азии и Казахстана не раз рассматривалась исследователями. При этом отмечались древность этой традиции

и связанность ее с сакральным значением отдельных видов птиц¹. Этим сообщением я хочу дополнить уже известные сведения материалами, содержащимися в полевых записях Ф. А. Фиельструпа² и лично моих. Правда, эти материалы очень незначительны, но ныне, когда все традиционное (особенно в области материальной культуры) не только уходит, но порой исчезает и память об отдельных предметах, а также о представлениях, с ними связанных, каждый, даже небольшой факт оказывается небесполезным для изучения истории культуры.

Н. Г. Борозна, специально рассматривавшая на среднеазиатском этнографическом материале вопрос об украшениях, служивших амулетами, пришла к заключению о том, что у оседлых народов этого региона (таджики, узбеки) на первый план выдвигаются фазан, павлин и петух, а у кочевых народов (казахи, киргизы и др.) — филин, ястреб, сокол, беркут³. Как известно, фазан, павлин и петух в иранском культурном регионе символизировали оплодотворяющую, очищающую силу солнца⁴. Перья этих птиц прикрепляли к налобным украшениям невесты и молодухи, а завитки хвостового перышка селезня (он также считался магическим средством вызывать плодородие) прикрепляли к височным украшениям или пришивали на тюбетейку по обе стороны, имитируя височный локон⁵. У таджиков правого берега Кафирнигана (видимо, у так называемых таджиков-газымалеки, переселившихся туда преимущественно из Куляба и привахшских районов⁶, Н. Г. Борозной зафиксирован обычай прикреплять к серьгам помимо хвостового пера селезня еще пушок от хвоста дикой утки в качестве оберега от сглаза⁷. Примечательно, что такие же шарики-пушки и перышки хвоста селезня, имитирующего височный локон, были характерны и для южно-русского женского костюма, как и раскрашенные куриные и петушиные перья на головном уборе девушек⁸. Такое совпадение вряд ли случайно. Скорее всего истоки его восходят к верованиям времен индоевропейского единства.

Среди хищных птиц, перья которых использовались в качестве украшения-оберега народами Средней Азии, предпочтение отдавалось филину. Пучки перьев фи-

лина, как и его когти, прикрепляли к колыбели, головным уборам детей, девушек, невест, новобрачной, а у некоторых групп туркмен (човдуров Хорезма, гёкленов, салыров, эрсари) перья филина вместе с серьгой продевали даже в отверстия, проколотые в ушах и крыле носа.⁹ Особое почитание филина, вера в его охранное значение, а также магическое воздействие на плодovitость человека еще недавно были достаточно живы у кочевых в прошлом народов Средней Азии особенно у казахов и киргизов. Так, Чокан Валиханов писал в 1862—1863 гг. о казахах: «Голова филина, ноги, перья сохраняют от злых духов; для этого их привязывают к юрте и к колыбели детей»¹⁰. По сведениям Т. Д. Баялиевой, казахи и киргизы при затыжных родах приносили в юрту живого филина и привязывали его возле роженицы, считая, что албасты (демоническое существо, вредящее роженице и новорожденному) боится филина и, увидев его, покинет юрту.¹¹ У киргизов, казахов и узбеков существовало также представление, что присутствие филина способствует плодovitости, поэтому его на ночь привязывали в юрте вблизи постели бездетной женщины.¹² По полевым материалам Н. Г. Борозны, живого филина держали в доме и полукочевые узбеки-дурмены Ташкентской области в тех семьях, где часто умирали дети.¹³ У киргизов перьям филина приписывали и лечебные свойства.¹⁴ Т. Д. Баялиева, отмечая наличие у киргизов родовых делений с названием *уку* (филин), а также опираясь на свидетельство Г. Н. Потанина относительно членов казахского рода казбек, считавших себя происходящими от филина¹⁵, справедливо предполагает тотемистические истоки отмеченных представлений и обычаев.¹⁶

Однако, у среднеазиатских народов «кипчакского круга» традиция украшать головные уборы перьями филина, совы и некоторых других хищных птиц, а у оседлого населения оазисов—перьями фазана, петуха, павлина, селезня, не была абсолютной и неизменной, как и развитие всей культуры народов рассматриваемого региона, живших в тесном взаимодействии. В оазисах, в том числе и городах, постоянно шел процесс постепенного оседания кочевников и слияния их с оседлым населением. Например, у сартов Ташкента в начале XX в. в семьях, где дети не жили, или хозяйка

долго не беременела, также держали в доме филина, «думая, что от этой птицы нечистая сила в страхе бежит».¹⁷ В Хиве в украшениях невесты и молодухи присутствовали перья как филина, так и селезня: султан из перьев венчал диадему невесты и головной убор молодухи, а пучки перьев из хвоста селезня пришивались по обе стороны тюбетейки.¹⁸

Проникновение традиций оседлого населения в среду кочевников, особенно при их проживании в окружении оседлого населения и переходе к оседлости, также не было редкостью. Например, Г. П. Васильева приводит интересные данные, относящиеся ко второй половине XVIII и началу XIX в. об украшении шапок девушек-невест у так называемых астрабадских туркмен-гёкленов, поселившихся в верховьях реки Горген после монгольского завоевания. По сведениям С. Г. Гмелина у этой группы туркмен вокруг шапки невесты втыкали прямые перья, а по К. Бодэ—головной убор девушек был из перьев фазаньих, тураджевых и даже простых петушиных.¹⁹ Южные группы туркмен, генетически восходящие к древнему оседлому населению Хорасана, подобно астрабадским туркменам, а также жителям Мавераннахра, тоже почитали фазана, павлина и петуха и перья их применяли в качестве защиты от сглаза²⁰. Однако те группы туркмен, которые продолжали жить в зоне пустыни, в частности иомуты побережья Каспия, придерживались прежних традиций: у них невесты и в середине XIX в. носили остроконечную шапку с нашитыми на ней (видимо, на макушке), перьями совы и филина, что, по мнению Г. П. Васильевой, свидетельствует о связях этой группы туркмен с «кипчакским кругом» народов²¹, ибо такая шапочка была характерна для девушек и молодух у казахов²² и киргизов²³.

Утрата кочевыми узбеками даштикипчакского происхождения прежних традиций—замена перьев филина на петушиные зафиксирована мною у локайцев, живущих в Южном Таджикистане, в тесном соседстве с таджиками: в 1954 г. в кишлаках Кызылмазарского района Кулябской области (правобережье среднего течения Кызылсу) на детские тюбетейки (как мальчиков, так и девочек) сзади были пришиты по одному пучку петушиных перьев в качестве оберега²⁴.

У этой же группы локайцев мне встретился еще один вид украшения перьями тюбетейки, но не у маленьких детей, а девочек-подростков, не встречавшийся мне больше ни в литературе, ни во время полевых исследований: спереди к краю околыша тюбетейки с внутренней стороны был пришит ряд черных перьев розового скворца (*Pastor roseus*), называемого узбеками Таджикским по происхождению словом *соҷ*²⁵. Перья, выступая из-под тюбетейки, имитировали густую черную челку, доходившую до бровей. Над челкой к околышу тюбетейки, частично захватив и ее тулью, были пришиты один над другим три горизонтальных ряда серебряных бляшек *ситора* (тадж. звезда) со штампованным орнаментом²⁶. Подобие такой челки представлено на фотоснимке в работе швейцарского этнографа Пьера Сентливра: молодуха, узбечка рода бурка племени катаган в одноименной провинции Северного Афганистана, в высокой шапке, украшенной серебряными подвесками²⁷. Однако по снимку трудно сказать, челка эта из перьев или волос, или же это просто налобная часть головного убора.

Известный исследователь костюма народов Средней Азии О. А. Сухарева отмечает две основные функции народных ювелирных украшений: эстетическую и магическую. Украшения, выполняющие магическую функцию, ею условно разделены на «обереги, которые считались отгоняющими злые силы, и талисманы—привлекающие счастье, удачу, симпатии, любовь»²⁸. Несомненно культовое происхождение, по мнению О. А. Сухаревой, изображений птиц и их дериватов, а также натуральных перьев (порой раскрашенных²⁹), входивших в упомянутые свадебные украшения оседлого населения оазисов Средней Азии³⁰.

Однако в литературе уже отмечалось, что украшение из перьев в костюме взрослого человека в средние века было показателем и высокого социального ранга³¹. Это подтверждается и этнографическими данными. Так, у Ф. А. Фиельструпа, проводившего полевые исследования среди киргизов в 1920-ые годы³², имеется следующая интересная запись: «Топу (тюбетейка—Б. К.) с перьями филина, которую одевают теперь только детям, носили прежде и взрослые почетные люди. При-

езжает чужой человек и его принимают как всякого незнакомца, когда же он через несколько времени снимает шапку и показывает свой ранг, имея такую топу, прием делается соответственный этому рангу³³. Запись о том, что прежде на тибетейке носили перья филина и взрослые мужчины, сделана Ф. А. Фгельструпом и у казахов³⁴. Это подтверждается также рисунком художника П. Кошарова (1857 г.): султан Старшего жуза казахов Тезек в круглой отороченной мехом шапке с пучком перьев на макушке³⁵. В данном случае пучок перьев свидетельствует именно о высоком ранге.

В этой связи представляет неменьший интерес сообщение казахстанского историка-краеведа Курбангали Халиди, подтвержденное полевыми материалами Ф. А. Фгельструпа, об обычае казахов при перекочевке украшать выюк переднего верблюда кочевого каравана (*көч*) пучками хвостовых перьев фазана и горловых перьев журавля-красавки³⁶ (удлиненные перья зоба журавля-красавки бывают черные, блестящие). Такой караван называли *қарқаралы көч* — «караван имеющий каркара» (см. ниже) и считали его «превосходящим над другими кочами»³⁷. Престижным считалось и саукеле — высокий остроконечный шлемовидный головной убор молодухи с таким же султаном на макушке. Она ехала на переднем верблюде в окружении султанов, укрепленных на выюке³⁸. Слово каркара у казахов и киргизов обозначало не только журавля-красавку и цаплю, но и султан из их высоких перьев, и саукеле с подобным султаном³⁹, а в более раннее время — и мужской головной убор с султаном из перьев⁴⁰. В современном узбекском языке слово каркара представлено только в одном значении — «цапля»⁴¹, однако в говорах полукочевых узбеков, в частности в их фольклоре, оно обозначает также султан из перьев⁴². Престижность султана из перьев журавля-красавки подчеркивает и переносное значение слова каркаралуу в киргизском языке: «державший себя с достоинством», «пользующийся авторитетом»⁴³.

О том, что на средневековом Востоке перья именно цапли украшали головные уборы знати, включая высшую, свидетельствует Бабур в своих записках. Описывая внешность тимурида Султан-Хусейна Байкара, правителя Хорасана, он пишет, что Султан-Хусейн обычно

«носил черную мерлушковую шапку или колпак. Иногда, в праздники, он ходил на молитву в маленьком плоском тюрбане, дурно намотанном на три оборота с-воткну-тым в него пером»⁴⁴ — «қарқаро утағаси санчиб»⁴⁵. В известном описании ловли птиц на берегах реки Баран в окрестностях Кабула Бабур пишет: «Султаны на шапки делают из перьев цапли (*қарқаро*—Б. К.). К числу кабульских товаров, идущих в Ирак и Хорасан, принадлежат такие султаны»⁴⁶. Это описание Бабура относится к началу XVI в., а несколько ранее в конце XV в., по данным миниатюр, исследованных Г. А. Пугаченковой, в том же Герате, который, как известно, в период правления Султан-Хусейна, (т. е. при Алишере Навои) был законодателем мод не только для Хорасана, но и для сопредельных стран, среди знати было принято сбоку тюрбана втыкать «страусовое перо или эгрет цапли, иногда и то другое»⁴⁷. При этом Г. А. Пугаченкова приводит слова Бабура о костюме Султан-Хусейна, цитированные мною выше. Характеризуя мужской костюм Самарканда и Бухары XVI в., Г. А. Пугаченкова отмечает украшенные плюмажем короны царевичей, иногда и чалмы знатных горожан, а также диадемы знатных девушек⁴⁸. По мнению М. В. Горелика, также исследовавшего костюм по данным среднеазиатских миниатюр, XV—XVII вв. эгретом украшала чалму высшая знать, а просто пером — менее знатные лица⁴⁹.

Таким образом, средневековая миниатюра свидетельствует, что украшение головного убора пером или эгретом было показателем высокого социального ранга. При этом перо или эгрет втыкали в чалму спереди или сбоку, а женщины помещали султан в центре налобной перевязи или диадемы. Эгрет назывался *джига*. Л. Будагов этому слову (персидскому по своему происхождению, но перешедшему и в тюркские языки) наряду со значением «пук перьев, султан, носимый на чалме и шапке», приводит еще следующее определение: «гребешок птичий; бриллиантовое украшение в виде гребешка, надеваемое шахами Персии на корону и вообще подобное украшение на головном уборе женщин»⁵⁰. Для нас это определение (как и предыдущее) примечательно потому, что *джига* дожила до наших дней в качестве ритуального свадебного украшения

головного убора жениха; сохранилась и диадема как украшение свадебного головного убора невесты. Сохранились они потому, что в свадебном ритуале оседлого населения Средней Азии, как и у многих других народов, жених и невеста уподоблялись князю и княгине⁵¹ и украшения их головного убора имитировали венец. Так, во многих городах и селениях чалму жениха венчал эгрет, представляющий собой большую иглу с навершием ювелирной работы из позолоченного серебра⁵². На макушке имелась трубочка, куда вставлялся султан, из перьев филина или окрашенных петушиных⁵³. В одних районах это украшение сохраняет наименование джиги⁵⁴, а в других называется *тадж*—венец, корона⁵⁴. Диадема невесты, как выше отмечалось, также украшается султаном или же перьями, прикрепленными к диадеме вдоль ее верхнего края. Таким образом, мне представляется, что султан из перьев на головном уборе жениха и невесты у таджиков и узбеков не столько оберег и талисман, как трактуется большинством исследователей, сколько отражение обычая уподоблять вступающих в брак князю и княгине. Однако истоки обычая украшения короны шаха бриллиантовым птичьим гребешком, несомненно, восходит к индоиранским мифологическим представлениям о солнце как верховном божестве, о шахе как воплощении этого божества во время различных ритуалов, и птице (петухе) как солярном символе⁵⁵. К. А. и А. К. Акишевы, подчеркивая сходство исыкского головного убора с саукеле, справедливо отмечают, что «у многих народов коронация бывает терминологически близка к бракосочетанию»⁵⁶ и это закономерно, ибо коронация уподоблялась бракосочетанию бога неба, т. е. солнца с богиней плодородия, т. е. землей.⁵⁷

Примечательно, что в языке кочевых народов Средней Азии (казахов, киргизов, туркмен) слово джиги сохранилось в основном в качестве исторического термина: султан из перьев или украшение из золота на головном уборе знатных лиц—царя, царевичей в даштанах, легендах, сказках⁵⁸. В казахском им обозначали и старинный воинский шлем⁵⁹, а в киргизском—высокую шапку хана, а также шапку невесты⁶⁰. Думается, что в языки этих народов слово джиги проникло из средневековой письменной литературы. Правда, по

Л. Будагову и В. В. Радлову, в казахском языке это слово употреблялось еще в значении «перо (фазана или павлина, которое носят девицы на шапочке), жыға шаншу—воткнуть перо (где нельзя найти фазаньевых, втыкают филиновые)»⁶¹. Обычно такое перо втыкали не на макушку головного убора, как это делали с пучками перьев филина с целью охраны от сглаза, а сбоку. Городская и кочевая знать не были изолированы друг от друга и городские придворные обычаи и моды, несомненно, проникали в среду кочевой знати.

Еще одно значение слова джига по Л. Будагову — перья на макушке шлема, носимого храбрыми воинами⁶². Г. А. Пугаченкова обратила внимание, что воины на среднеазиатских и иранских миниатюрах XIV—XV вв. изображены в шлемах остроконечной формы, с плюмажем из темных перьев или флажком, воткнутым в шишак⁶³. Такие же шлемы у воинов и в миниатюрах последней четверти XVI в., иллюстрирующих рукописи «Бабур-наме» и выполненных мастерами индийской миниатюрной живописи в придворной библиотеке Акбара⁶⁴, только здесь нередко вместо темных перьев одно пышное перо. Поскольку далеко не у всех воинов шлемы увенчаны перьями или пером, то мы вправе предполагать, что перо или перья, как и флажок, знак отличия, свидетельствующий о знатности воина, или о его боевых заслугах. Этот обычай также восходит, несомненно, к чрезвычайно древним традициям, о чем свидетельствует, например, обычай коренного населения горных ущелий Гиндукуша, в частности калашей, согласно которому убивший врага пользовался привилегией надевать во время церемониальных танцев убор из перьев головы гималайского фазана, который причислялся к священным животным, а его хохолок считался самым почетным символом.⁶⁵

Таким образом, мы снова возвращаемся к древним индоиранским (а для Гиндукуша к еще более древним⁶⁶) представлениям и верованиям. При этом, если истоки традиций коренного оседлого населения оазисов Средней Азии, а также Восточного Туркестана,⁶⁷ тянутся к древним переднеазиатским обычаям и обрядам, то истоки традиций кочевого населения — к сакским. Вместе с тем общезвестно, что культурные традиции

народов этого обширного региона развивались в тесном взаимодействии.

¹ Акишев К. А., Акишев А. К. Происхождение и семантика исыкского головного убора//Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. — Алма-Ата, 1980. — С. 14—31. См. также этнографические исследования, на которые ссылаюсь ниже.

² О. Ф. А. Фиельструпе см.: Кармышева Б. Х. Этнографическое изучение народов Средней Азии и Казахстана в 1920-е годы (Полевые исследования Ф. А. Фиельструпа)//Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. — М., 1988. — Вып. X. — С. 38—62.

³ Борозна Н. Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии//Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. — М., 1975. — С. 282—284.

⁴ Григорьев Г. В. Тус-туппи: к истории народного узора Востока//Искусство. — 1937. — № 1. — С. 123;

Борозна Н. Г. Некоторые материалы... — с. 283;

Чвырь Л. А. Таджикские ювелирные украшения (Материалы к историко-культурному районированию). М., 1977. — С. 99; Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на Хорезмских сосудах.//Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура). — М., 1977. — С. 59—61;

Иванов В. В., Толоров В. Н. Птицы//Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1982 — Т. 2. — С. 346—349; Толоров В. Н. Петух//Там же. — С. 309—310; Мейлах М. Б. Павлин. Там же. — С. 273—274.

⁵ Сазонова М. В. Украшения узбеков Хорезма//Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Сб. МАЭ. — Л., 1970 — Т. XXVI. — С. 123; Борозна Н. Г. Некоторые материалы... — С. 283; Чвырь Л. А. Таджикские ювелирные украшения... — С. 99; Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). — М., 1982. — С. 119—121.

⁶ Кармышева Б. Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (По этнографическим данным). — М., 1976. — С. 61, 62, 156—158.

⁷ Борозна Н. Г. Некоторые материалы... — С. 283.

⁸ Чижигова Л. Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX—XX века). — М., 1988. — С. 185, 190, 206.

⁹ Васильева Г. П. Магические функции детских украшений у туркмен//Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. — М., 1986. — С. 188.

¹⁰ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов//Собрание сочинений в пяти томах. — Алма-Ата, 1961. — Т. I. — С. 469; Абрамзон С. М. Предметы культа казахов, киргизов, каракалпаков//Материальная культура и хо-

зйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. — Сб. МАЭ. — Т. XXXIV. — М., 1978. — С. 58, 59 рис. 6.

¹¹. Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. — Фрунзе., 1972. — С. 27.

¹². Баялиева Т. Д. Доисламские верования... С. 27.

¹³. Борозна Н. Г. Некоторые материалы... С. 283, 284.

¹⁴. Баялиева Т. Д. Доисламские верования... С. 28.

¹⁵. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. — Вып. II. Материалы этнографические. — СПб., 1881. — С. 4.

¹⁶. Баялиева Т. Д. Доисламские верования... С. 27.

¹⁷. Худояр-хан Н. Некоторые обычаи и суевия у сартов, связанные с рождением ребенка//Этнографическое обозрение, 1909. — №1. — С. 36.

¹⁸. Сазонова М. В. Украшения узбеков Хорезма. — С. 123.

¹⁹. Васильева Г. П. Головные и накосные украшения туркменок XIX — первой половины XX в.//Костюм народов Средней Азии. — М., 1979. — С. 178. Л. Будагов в своем замечательном словаре (о Л. Будагове и его словаре см.: Благова Г. Ф. Лазарь Будагов — лексикограф-энциклопедист. — СТ. — 1985. №6. — С. 42—56) название турадж переводит как «красный рябчик». Далее он приводит описание Бабуром двух видов этой птицы — индийской и астрабадской (Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. — СПб., 1869. — Т. I. — С. 346—347). Однако Л. Будагов ошибся: турадж не рябчик, а турач (*Falconus francolinus*), принадлежащий к семейству фазановых, а рябчик же относится к семейству тетеревиных. М. Салье, которому принадлежит последний перевод труда Бабура на русский язык, перевел правильно (Бабура-наме. Записки Бабура. — Ташкент, 1958. — С. 323).

²⁰. Васильева Г. П. Магические функции... С. 184, 192.

²¹. Васильева Г. П. Головные и накосные украшения... С. 179—180.

²². Казахский народный костюм. — Алма-Ата, 1958. — Таблица 6, 28; Захарова И. Г., Ходжаева Р. Д. Казахская национальная одежда. XIX-начало XX века. — Алма-Ата, 1964. — С. 107.

²³. Антипина К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. — Фрунзе, 1962. — С. 251.

²⁴. Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. — Вып. I. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. — Сталинабад, 1954. — С. 147, рис. 16.

²⁵. За перьями розовых скворцов отправлялись в каньон Вахша, где эти птицы гнездились.

²⁶. Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы... С. 146, рис. 15. Подобными бляшками в Кулябе, Дарвазе, Каратегине и на Западном Памире украшали в прошлом ворот и перед женских рубах, а также женские косы (Писарчик А. К. Примечания и дополнения//Андреев М. С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарья), — Вып. II. — Душанбе, 1958. —

С. 408, рис 87; Широкова З. А. Традиционная и современная одежда горного Таджикистана. — Душанбе, 1976. — С. 50, 108; Чвырь Л. А. Таджикские ювелирные украшения ... — С. 22, 61). Орнамент этих бляшек в Хуфе называли нохунак (ноготок). Л. А. Чвырь определяет его как полумесяц с вытянутым верху центром. Мне же представляется, что орнамент этот скорее напоминает распростерты крылья птицы.

²⁷. Centlivres P. Les Uzbeks du Qattaghan.—Afghanistan Journal.—1975, Jr. 2, Heft 1.—Р. 30, Fig. 5.

²⁸. Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма... — С. 117—120.

²⁹. Борозна Н. Г. Некоторые материалы... — С. 283; Чвырь Л. А. Таджикские ювелирные украшения... — С. 99; Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма... — С. 80, 119, рис. 33.

³⁰. Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма... — С. 80, 121.

³¹. Пугаченкова Г. А. К истории костюма Средней Азии и Ирана XV — первой половине XVI вв. по данным миниатюр//Труды САГУ. Археология Средней Азии. — Ташкент, 1956. — Нов. сер. — Вып. 4. XXXI. — Исторические науки. — Кн. 12. — С. 105; Горелик М. В. Среднеазиатский мужской костюм на миниатюрах XV—XIX вв.//Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. — М., 1979. С. 67.

³². Об исследованиях Ф. А. Фиельструпа в Киргизии см.: Фиельструп Ф. А. Исследования среди кара-киргизов//Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. — Л., 1926. — С. 47—53 (Издание Гос. Русского музея).

³³. Полевая запись Ф. А. Фиельструпа 1924—1925 гг. в стойбище у реки Керегеташ Каракульского уезда (южное побережье Иссыккуля).

³⁴. Полевая запись Ф. А. Фиельструпа 1927 г. у казахов-найманов рода матай.

³⁵. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. — Т. I. — С. 286.

³⁶. Халиди Курбангали. Таварих-и хамса-и шарки. — Казань, 1910. — С. 488 (на турецком языке). О Халиди см.: Кармышева Д. Х. Казахстанский историк-краевед и этнограф Курбангали Халиди//СЭ. — 1971. — № 1. — С. 100—110. Описание украшения व्योका султанами см.: Кармышева Б. Х. Этнографическое изучение... — С. 52—55.

³⁷. Халиди Курбангали. Таварих-и хамса-и шарки. — С. 488.

³⁸. Каразин Н. Н. От Оренбурга до Ташкента: Путевые очерки с семью отдельными листами рисунков и 22 рисунками в тексте. — СПб., 1886. — С. 7, 8; Кармышева Б. Х. Этнографическое изучение... — С. 52—54.

³⁹. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. — СПб., 1899. — Т. III, ч. 1. — С. 190; Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. — Алматы, 1982. — Т. 6, — С. 97 (Толковый

словарь казахского языка); Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. — М., 1965. — С. 352.

⁴⁰. Қасиманов С. Қазақ халқының қолөнері. — Алматы, 1969. — С. 189, 227.

⁴¹. Узбекско-русский словарь. — М., 1959. — С. 603; Узбек тилининг изоҳ луготи. — М., 1981. — Т. II. — С. 558 (Толковый словарь узбекского языка).

⁴². Кармышева В. Х. Об узбекских трудовых крестьянских песнях//Памяти Михаила Степановича Андреева. Сб. статей по истории и филологии народов Средней Азии. — Сталинабад, 1960. — С. 72.

⁴³. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. С. 352.

⁴⁴. Бабур-наме... С. 190 (164-а).

⁴⁵. Бобир Заҳириддин Муҳаммад. Бобирнома. — Тошкент, 1960. — С. 222.

⁴⁶. Бабур-наме. — С. 187 (142-а); Бобирнома. — С. 202. Бабур при перечне птиц, которых ловят на берегах реки Барана, цаплю называет қарқара (узбекский текст, с. 202), а в приведенном отрывке — уқор (там же). Султан он называет ўтаға или соч ўтағаси.

⁴⁷. Пугаченкова Г. А. К истории костюма... С. 105.

⁴⁸. Пугаченкова Г. А. К истории костюма... С. 113, 115; илл. 22, 23, 24, 28.

⁴⁹. Горелик М. В. Среднеазиатский мужской костюм... С. 67.

⁵⁰. Будагов Л. Сравнительный словарь... Т. I — С. 437.

⁵¹. Нурджанов Н. Таджикский народный театр. По материалам Кулябской области. — М., 1956; — С. 51—55; Тошматов Н. Традиционные мужские объединения и их роль в семейной обрядности у населения Ура-Тюбе//Изв. АН Тадж.ССР. Серия: востоковедение, история, филология. 1987, № 4. — С. 35, 36. Примечательны и следующие строки из уйгурской свадебной величальной песни:

Куйоғул кэлди — хон кэлди,

Келин кэлди — нур кэлди.

Жених пришел — хан явился,

Невеста пришла — свет явился.

(Устное сообщение Дж. Х. Кармышевой)

⁵². Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма... С. 80

⁵³. Сазонова М. В. Украшения узбеков Хорезма. — С. 131.

⁵⁴. Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма... — С. 80

⁵⁵. Литвинский В. А. Древние кочевники «Крыши мира». — М., 1972. — С. 142—155; Акишев К. А., Акишев А. К. Происхождение и семантика исыкского головного убора. — С. 26—29.

⁵⁶. Акишев К. А., Акишев А. К. Происхождение и семантика исыкского головного убора. С. 23.

⁵⁷. Об этом свидетельствует, например, отмеченное

Ю. А. Рапопортом в Шахмане уподобление брака Сиявуша и Ференгис браку солнца с Нахид (Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). — М., 1971. — С. 83). В этой связи, мне кажется, следует вновь (вслед за О. А. Сухаревой) задуматься над тем, почему наиболее распространенная форма диадемы невесты имеет вид сросшихся бровей. По мнению О. А. Сухаревой, это древний местный идеал женской красоты, который жив и поныне и проявляется в широко бытующем обычае подкрашивать брови соком растения усма (Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма..., с. 117, 118; усма — вайда — *Salis emargiata* Kar. et Kir.). В 1930-х — 1940-х годах в Ташкенте и Андижане мне приходилось слышать от местных женщин и о магическом значении этого обычая: сросшиеся брови способствуют тому, что с мужем будешь жить в любви и согласии. В этой связи обращает на себя внимание подчеркнuto сросшиеся широкие брови Инанны — шумерской богини плодородия на скульптурном изображении ее головки (Мифы народов мира. Т. I. С. 511).

⁵⁸. Туркменско-русский словарь. — М., 1968. — С. 329. По устному сообщению этнографа А. Оразова, это слово встречается лишь в фольклоре, в частности дастанах, как украшение на головном уборе падишаха: Қазақ тіліндегі түсіндірме сөздігі. — Алматы, 1979. — Т. 4. — С. 273 (Толковый словарь казахского языка). В каракалпакско-русском словаре дается лишь одно значение — «уст. султан из птичьих перьев» (Каракалпакско-русский словарь. — М., 1958. — С. 271). Однако следующее слово — «жыгалы: жыгалы меңир или жыгалы мөр фольк. царская (ханская) печать» говорит само за себя.

⁵⁹ Қазақ тіліндегі түсіндірме сөздігі — Т. 4. — С. 273.

⁶⁰. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. — С. 276.

⁶¹. Будагов Л. Сравнительный словарь... — Т. I. — С. 437; Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. — СПб., 1911. — Т. IV. — Ч. I. — С. 116.

⁶². Будагов Л. Сравнительный словарь... Т. I. — 437.

⁶³. Пугаченкова Г. А. К истории костюма... С. 110; Восточная миниатюра в собрании Института востоковедения имени Абу Райхона Бируни Академии наук Уз.ССР. — Ташкент, 1980. — Илл. 23 (Автор вступительной статьи и составитель Э. М. Исмаилова).

⁶⁴. Миниатюры рукописи «Бабур-наме». — М., 1960. — Илл. 4, 5, 9, 10, 12, 13, 30, 31 (Автор вступительной статьи и составитель С. Тюляев; Миниатюры к Бабур-наме. — Ташкент, 1970. — Илл. 10, 14, 31, 38, 53, 91 (Автор предисловия и составитель Х. Сулейманов).

⁶⁵. Петтмар К. Религии Гиндукуша. Перевод с немецкого. — М., 1986. — С. 174, 227, 355, 400.

⁶⁶. Петтмар К. Религии Гиндукуша. — С. 311.

⁶⁷. Чвырь Л. А. Сравнительный очерк традиционных украшений уйгуров и соседних народов Центральной и Средней Азии (XIX — начало XX в.) // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М., 1986. — С. 219, 246.

**ЗНАЧЕНИЕ ОБЩИНЫ В ЖИЗНИ СЕМЬИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ
ХОРЕЗМСКИХ УЗБЕКОВ)**

Традиционная свадебная обрядность, являясь неотъемлемой частью семейного быта и духовной культуры, представляла собой сложный комплекс обычаев и обрядов, выполняемых кругом причастных к событию лиц. В этих обычаях и обрядах отражались социально-экономические, мировоззренческие, правовые, этические и эстетические установки народа. В то же время в реликтовой форме либо в преобразованном виде обрядовый комплекс сохранял следы верований, обычаев и обрядов минувших исторических эпох, начиная с первобытно-общинного строя, в недрах которого он и стал зарождаться. Эта особенность свадебной, как и любой другой обрядности, предопределила ее синкретизм. Например, древний пласт в семейной, и в частности свадебной, обрядности составляли пережитки ранних форм религии, главным образом, магии, культа природы и плодородия, почитания огня и очага, культа предков, демонологические представления и т. д., но все они к началу XX в. сохранялись в формах стертых или переосмысленных, приспособившихся к новым социальным условиям. Наиболее поздним напластованием явились мусульманские установления.

Кроме религиозных традиций, свадебная обрядность включала ряд обычаев, отражавших специфику социальной организации. В ней также сохранялось много пережиточных явлений, получивших со временем новое звучание. Несмотря на то, что группа таких обычаев (в среднеазиатском регионе, например, экзогамные запреты, согласно которым в брак друг с другом могли вступать лишь определенные группы людей; обычай избегания, запрещавший после сговора общение жениха и невесты не только между собой, но и с родственниками противоположной стороны; родственная взаимопомощь, калым, приданое и др.) не была связана с религиозной идеологией, она являлась неотъемлемой частью обрядового комплекса, воспринимавшегося как единое целое. В таком виде он освя-

щался официальной религией — исламом и утверждался общественным мнением патриархально-феодального государства. Характеризуя в целом традиционную свадебную обрядность народов Средней Азии начала XX в., можно сказать, что это сложный, многоступенчатый, с многовековой историей комплекс обычаев и обрядов различного происхождения и в стадийно-хронологическом отношении, и по своей сущности. К началу XX в. в свадебном обряде, как и других циклах семейной обрядности, в качестве санкционирующего акта прочное место занял официальный мусульманский обряд.

Обилие и разнообразие обрядовых действий (экономического, правового, религиозно-символического характера), которыми сопровождалось вступление в брак, свидетельствует о важности, значимости этого события в представлении народа. Все эти действия были направлены на то, чтобы брак и дальнейшая семейная жизнь данной пары были бы благополучными и счастливыми. Основное их содержание сводилось к тому, чтобы семья была многодетной, поскольку смысл брака заключается в продолжении рода. Религиозно-магическая практика должна была стимулировать плодovitость супругов и оградить их от прочи, глаза, действия дурных сил. Существовало стремление и реально обеспечить новую семью материальными средствами: приданое, на которое шли и средства, полученные от уплаты калыма, создавало в определенной мере базу для ее благополучной жизни в будущем. Такое отношение к созданию новой семьи сформировалось у народов Средней Азии, как и у других народов, видимо, в очень давние времена, поскольку подавляющая масса обычаев и обрядов свадебного комплекса своими генетическими корнями связана с эпохой разложения первобытно-общинного строя; в последующие эпохи они получили иное осмысление.

Знакомство со свадебными обрядами узбеков, как и других народов среднеазиатско-казахстанского региона, убеждает в том, что вступление в брак было актом общественно значимым. Многочисленные данные недвусмысленно свидетельствуют о том, что этот акт касался не просто отдельных лиц или даже семей, но

всего общества, составным элементом которого являлась данная семья.

Как известно, в земледельческих оазисах, где жили преимущественно узбеки без родовых делений, одной из важных форм социальной организации населения до XX в. оставалась сельская община, приспособленная к условиям патриархально-феодального строя. Община выступала как отдельная единица земельно-водного хозяйства в общественной жизни. В пределах оросительной магистральной системы она являлась самой мелкой ступенью административного деления¹

В начале XX в. в сфере интересов и влияния общины оставалась и семья. Видимо, именно в семейной сфере наиболее устойчиво и полно проявлялись архаические черты общины, хотя и здесь они сохранялись в реликтовой форме.

Взаимосвязи семьи и общины эпизодически отмечались исследователями в разных местностях Узбекистана. Остановимся на описании этих связей в Хорезмском оазисе, по которому располагаем более подробными сведениями.²

Еще в 50-е годы XX в., когда собирался материал, здесь можно было зафиксировать некоторые явления, связанные с общиной. В частности, жители этих мест причисляли себя к определенным *элатам* (*элодам*, *илодам*) — общинам. Названия некоторых из них были записаны. Так, в Гурлене был записан свадебный обряд в общине Мушрук полван. В Шаватском районе приходилось беседовать с представителями элодов Беглар, Шайхнапас, Шайхлар. Как сообщили наши информаторы, раньше четыре общины входили в один *мачиткум* (*каум*). В каждом таком объединении были: один *аксакал* (*оксакол*), один *каткуда*, один *мираб* (*мироб*), одна *ходим*³ и др. — персонажи, о которых будем говорить ниже. Некоторые общины были настолько большими, что один элод составлял один каум, например, Султонбек мачиткум. Эта община имела четыре подразделения: Бег жами, Кул жами, Хужалар жами, Шайхлар жами.

В г. Хиве и ее округе были записаны названия следующих общин: Козилар, Джумалар, Чионлар, Туплар, выделившиеся из элода Чарпос и имевшие в прошлом одну общую мечеть. Крупная община Паришо со сво-

ими подразделениями входила в другой мачиткум. Третья большая община Халам с ответвлениями также прежде имела свою большую мечеть. В северных районах Хорезма в названиях общин сохранялись некоторые родоплеменные наименования.

Каждая община занимала территорию поселка (*авва*), название которого совпадало с ее названием. По свидетельству большинства информаторов, в дореволюционное время в элодах практиковались различные формы трудовой взаимопомощи, в частности и при полевых работах. В 50-е годы она сохранилась лишь в ограниченных видах работ — при постройке дома, при пошивке одежды, одеял, при подготовке тоев по поводу свадьбы, обрезания и т.п.

В дореволюционное время хозяйственной, правовой, религиозной жизнью общины вместе с аксакалом — представителем администрации и муллой руководила и группа старейших по возрасту лиц общины — *ёшулы*. Особо важные дела общины решались на собраниях *ёшулы*, в группу которых входили и представители феодально-байской прослойки кишлака,⁴ имевшие наибольший вес.

Население общин могло иметь разное происхождение. Так, в г. Хиве оно было неоднородным по происхождению, а сельские общины из округа Хивы состояли из семейно-родственных патронимических групп. Браки заключались обычно внутри общины, хотя случаи выдачи замуж в другой элод, кишлак, к чужим были частым явлением. Распространенным обычаем была выдача замуж за дальнего родственника, за двоюродного брата как по отцовской, так и по материнской линии. Существовала предпочтительность браков между отдельными общинами. Такая связь наблюдалась в Шаватском районе между общинами Шайхлар и Беглар. С представителями общины Куллар там стали родниться лишь в послевоенное время. Известное постоянство брачных связей отмечалось и при вступлении в родство с чужими. Так, одна из наших информаторов в Шаватском районе была привезена сюда из-под Ходжейли, из Найман-кишлака. Оказалось, что и ее свекровь была оттуда же.

Преобладающей формой поселения брачной пары было патрилокальное (вирилокальное). Первоначально

новая семья селилась в семье отца мужа. Еще в 50-х годах встречались осколки больших семей, в которых каждый женатый сын имел отдельную комнату, однако вся семья жила одним котлом (*бир козан*). Встречались и отцовские семьи, и семьи, состоящие из нескольких семей братьев. Но бывало и так, что зять селился в доме жены, становясь *ич гиёв*. Так происходило обычно тогда, когда выдавали замуж единственную дочь, и ее родители настаивали на постоянном жительстве зятя в их доме. В таких случаях и свадьба (главный той — *уло туй*), вопреки распространенному обычаю, проводилась в доме невесты. Для соблюдения обрядовой формы в таких случаях невесту все-таки вывозили под обрядовой занавеской (*кушьяна*) из ее дома; выезжая, направлялись в правую сторону и, объехав некоторое пространство вкруговую, возвращались обратно.⁵

Согласно народной этимологии термин *ич гиёв* должен звучать *гуч гиёв* в смысле «сила зять»: так как у родителей есть только дочь и нет больше детей, они не имеют силы в хозяйстве, для сельскохозяйственных работ, и берут в дом *гуч* — силу (*гучи учун*).⁶

Связи общины с семьей выражались не только в том, что ее члены были обязательными участниками свадебного торжества. От ее внимания и даже контроля не ускользала ни одна из существенных церемоний, сопровождающих вступление в брак. Так, обязательным участником хлопот по сватовству среди женщин — родственниц парня (мать, его тетки) была женщина, занимавшаяся вопросами обрядовой жизни общины. Наиболее распространенное название ее — *ходим*, однако в некоторых местностях Хорезма (в Ханке) она известна как *елти*. На эту роль намечалась энергичная, знающая традиции и в то же время услужливая женщина, несшая эти обязанности до старости. Ей принадлежала активная роль во всех свадебных церемониях. Особенно это заметно в хивинских элодах. Здесь ходим участвовала в доставке в дом девушки так называемого малого *патира* (*кичик патир* (*патир* — лепешка из слоеного теста), принятие которого означало разрешение на ведение переговоров о браке. Она вместе с матерью и теткой парня выпекала специальный *патир* сватовства (*сауч патир*). В некоторых об-

щинах его, сложенным в 9 стопок, было принято приносить на церемонии, связанные с помолвкой. В обязанности ходим входило оповещение женской части общины о всех предстоящих сборах в связи со свадебными торжествами (мужчин оповещал *пейкал* — мужчина, имеющий сходные с ходим обязанности перед общиной). Так, она созывала членов общины на подготовку припасов, выпечку хлеба (*нон ёпар*) и приготовление слоеных и жареных в кипящем масле лепешек — катлама (*катлама пишар*), для предстоящей церемонии разламывания большого патира (*уло патир синдириш*). Так в хивинских элодах называлась помолвка, с которой связана окончательная договоренность о браке, свадьбе и обязательствах роднящихся сторон. Ходим не только объявляла о приготовлении катлама, она сама жарила их. Ходим была в числе женщин, относящих дастархан для дома невесты (*дастурхон дуйиш гелин уйига*), и участницей церемонии помолвки в доме невесты (*уло патир синдириш*). На женской половине дома (у невесты) именно ходим разламывала хлеб на 4 части и раздавала их, а также сладости женщинам (на мужской половине эту процедуру проводил ёшулы). Завершалось все благословением (*фотиха*), читаемым ходим. Ходим участвовала и в завершающей помолвку церемонии шитья рубах для жениха (*гийёвга куйнак бичидилар*). Ее роль заключалась в том, что она кроила две свадебные рубахи для жениха. В период между помолвкой и свадьбой она участвовала в доставке в дом жениха и ответно в дом невесты особых подарков в честь женитьбы — *гийёв души* и в честь замужества — *гелин души*.

Перед самой свадьбой деятельность ходим вновь активизировалась. Она приглашала членов общины на свадьбу, причем свою общину созывала полностью, а из других приглашала выборочно. На свадьбе в доме невесты в момент сбора гостей ходим была самым активным лицом: она занимала гостей, шутила, наливала чай и т. д. Она начинала церемонию кройки свадебной занавески для невесты (*кушаяна бичиш*), вынося гостям сверток с материалом для нее. Затем она помогала шить занавеску, изготовлением которой занимались старые опытные многодетные счастливые в

браке женщины и подружки невесты. В это же время ходим, кроме того, выкрикивала добрые пожелания, делила на кусочки присланные женихом хлеб (*нон*), катламу, урюк, сахар и раздавала их присутствующим. Не обходилось без ходим и тогда, когда невесту перевозили в дом жениха. Ходим с дастарханом в руках сидела рядом с возницей (*арбакеш*) в передней части арбы, на которой везли невесту. У дома жениха она спешивалась одной из первых. В Ханке две ходим (со стороны невесты и со стороны жениха) сидели на пороге комнаты, где находилась невеста, и не пускали к ней жениха. Таким образом, ходим — участница многочисленных церемоний свадьбы, что-то вроде посредницы в отношениях между семьей и общиной.

В церемониях на мужской половине дома такую роль выполнял пейкал. Ходим и пейкал, говорит Г. П. Снесарев, своего рода блюстители старых традиций, распорядители на тоях. Однако, все сказанное о роли ходим в свадебных церемониях 50-х годов XX в., не отрицая заключения Г. П. Снесарева, свидетельствует, как нам кажется, о более широком значении ее в жизни семьи и общины. В последнее время эти общинные персонажи назначались старейшим общины из числа малосостоятельных семей (бывший Ханкинский район) или избирались (ходим — на собрании женщин, пейкал — на собрании мужчин элода').

Из записей свадебного обряда в других районах Хорезмского оазиса как на севере, так и на юге, выявляются такие же или близкие функции ходим, несмотря на то, что в Хорезме наблюдаются два несколько отличающихся друг от друга свадебных комплекса: северный и южный;⁸ к последнему относится и хивинский свадебный обряд. Различия в свадебных обрядах здесь связаны с тем, что в северных районах Хорезма, в этногенезе узбекского населения значительнее кипчакский пласт, внесший новую струю родоплеменных традиций в культуру Хорезмского оазиса. Здесь ярче проявляются родовые традиции. Тем не менее в длительном процессе этногенеза, сложения оседлой земледельческой культуры населения оазиса и в северных районах Хорезма общинные порядки и общинные персонажи проявляются достаточно ярко.

Связи семьи и общины видны и в других особен-

ностях свадебных церемоний. Если начало сватовства в Хиве велось женщинами, то завершали переговоры о заключении брака мужчины, представляющие общину. Этот этап включал переговоры с отцом невесты о калыме и расходах на свадьбу. В Хиве, чтобы узнать срок вручения семье невесты большого патира (*уло патиры*), сопровождавшего помолвку, в дом девушки отправлялся старший из дядей парня или старейшина (каткуда). По народному толкованию каткуда — это доверенное лицо народа, общины (*эллинг ишонган одами*).⁹ К такой характеристике добавляется, что это не только уважаемый, заслуживший авторитет своим умом, но и зажиточный человек¹⁰ — явное свидетельство имущественного расслоения внутри общины. Старейшина общины в Гурлене шел в составе сватов. Через него отец девушки сообщал сватам о размерах калыма. В Гурлене он был участником предсвадебного совета (*кенгаш*). При соглашении сторон старейшина со стороны жениха сообщал о дне помолвки — *пация тое* (*пация* — хорезмское произношение слова фотиха), говорил, когда придут с казаном (*козан юбарамиз деб айтади...*). При отсутствии отца и дяди, именно он сажал невесту на арбу свадебного поезда. В Шаватском районе каткуда привозил от жениха в дом девушки часть калыма и обрядовые головки сахара, нават, несколько метров белой материи. Во время помолвки именно каткуда со стороны невесты объявлял о предстоящем браке между дочерью хозяина дома и таким-то юношей. На свадебном тое от имени отца девушки всем распоряжался опять-таки каткуда и т. д. В Шаватском районе на женской половине дома с такими же полномочиями выступала *кайвони*. О кайвони приходилось слышать в Ханке, Гурлене. Здесь ее характеризовали как хорошую женщину, приветливую, пользующуюся уважением соседей. На кайвони возлагались даже такие сложные обязанности, как уговорить девушку выйти замуж за предлагаемого родителями и обществом парня. Дело в том, что, хотя и формально, но девушку здесь все-таки спрашивали, согласна ли она идти замуж.

Каткуда и кайвони, говорит Г. П. Снесарев,¹¹ — особые представители общины. Иранский термин каткуда означает властелин, господин дома, а кайвони —

искаженное от кятбану — госпожа, хозяйка дома. У узбеков Хорезма каткуда по своему статусу в общине был наравне с представителем феодальной администрации — аксакалом и муллою. Им становился наиболее уважаемый за личные заслуги и опыт член общины. Ему поручался надзор за поведением членов элода, разбирательство конфликтов. Значительна его роль в проведении общинных тоев. Прежде он председательствовал на советах, являлся главным руководителем на пиршествах и на состязаниях, сопровождавших их. Постепенно его роль свелась лишь к хранению общинных традиций в области обычаев и обрядов.

Среди женской половины общины такая роль, со сходными функциями руководительницы, распорядительницы принадлежала кайвони. Прежде ей поручалось воспитание молодых девушек, подготовка их к самостоятельной жизни. Согласно отдельным сообщениям, кайвони (в северных районах встречается наименование кайвони хотин) наделялась также организующими и руководящими функциями на возрастных собраниях женщин. Как и роль каткуда, функции кайвони к середине XX в. значительно сузились и стерлись в памяти народа. Об этом говорит хотя бы тот факт, что не во всех районах Хорезма местное население отмечает деятельность кайвони в связи со свадебными церемониями. Кроме того, функции кайвони в XX в., видимо, в какой-то мере стала выполнять ходим, которая прежде, как и пейкал, выступала лишь в роли «слуги гостей». Перечисленные выше обязанности и полномочия ходим свидетельствуют, как на это уже обращалось внимание, о большем ее значении, чем просто «слуга гостей». Тем не менее, в Гурлене выпечкой хлеба перед помолвкой (*нон ёлар*) руководила каткуда бошлиги — кайвони, которая делила деньги между женщинами, участвовавшими в выпечке хлеба, катлама, получаемые при соблюдении обычая снятия пробы (*рапида куйди*).

Мы уже говорили о том, что группа старейших общины — ёшулы и в 50-х годах еще сохраняла свое значение в ее внутренней жизни. На примере свадебной обрядности сказать об этом можно следующее: старики элода — ёшулы — были участниками всех совещаний по поводу предстоящего брака, хотя решающий

голос принадлежал уже аксакалу, а в наше время председателю колхоза. Так, в Хиве, в доме девушки старики ее элода собирались в день получения малого патира (*кичик патиры*). Их созывала мать девушки и угощала присланным от семьи парня патиром, раздавая часть его соседям. Старики давали благословение на дальнейшие переговоры о браке.

Стариков своего элода приглашала к себе и семья жениха, когда там готовили дастархан для дома невесты (*дастурхон дуйиш гелин уйига*) — подарки в связи с предстоящей церемонией помолвки (*уло патир синдириш*). И тут они давали благословение. Большой патир в дом девушки сопровождали также пожилые члены общины — мужчины и женщины.

Ёшулы играли значительную роль на совете (*кен-гаиш*) относительно главной, большой свадьбы в доме жениха (*уло туй*). Сопровождения ёшулы имели место с обеих сторон. Спорные вопросы между ними решал аксакал на патия-тое, где присутствовали старики обеих сторон. Прежде они решали вопрос о том, может ли молодой человек по своему имущественному положению начать самостоятельную семейную жизнь. В 50-е годы ими обсуждались вопросы свадебного торжества: кого пригласить, где разместить, определялись необходимые расходы, выясняли, нужна ли будет помощь т. д.

В Хиве один из ёшулы перед самой свадьбой опять посещал отца невесты для окончательного разговора о калыме, отвозимого в дом невесты за 2—3 дня до тоя. Разговор о калыме велся всегда через ёшулы обеих сторон, так как ни отец, ни тем более мать, сами об этом не говорили. Отец лишь присутствовал при этом разговоре. Посредником при этом мог быть также каткуда. Если отец девушки запрашивал большой калым, ёшулы обращались к родственникам отца жениха, прося помощи в сборе средств и т. д.

В других районах Хорезма роль ёшулы проявляется со времени сватовства (например, в районе Ханки).

Теперь остановимся на тех моментах свадебных церемоний, в которых община участвовала целиком, причем не только в торжествах, но и во многих подготовительных трудовых действиях.

В хивинских элодах приготовления к помолвке

(уло патиры) в доме парня сопровождалась большими хлопотами. Утром пекли хлеб (*нон пишарда*), что обычно делала ближайшая соседка, вечером приготавливали катлама. Как говорила ходим: *Кундузи нон стар, кечаси катлама пишар* (утром выпечка хлеба, вечером приготовление катламы). В этот день приглашали всех из элода (*бутун эл*). Девушки и молодые женщины помогали раскатывать тесто, пожилые при этом присутствовали. По окончании выпечки катламы мужчины уходили. Женщины же оставались для соблюдения некоторых обычаев.

На следующий день, когда готовили дастархан с подарками для дома невесты, вновь созывали весь народ (*бутун эл*) — мужчин и женщин, ёшулы, муллу. Пришедших угощали пловом, чаем, подавали катламу и сладости. Затем 40—50 человек из элода (пожилые мужчины и женщины, близкая родня, соседи, гости) направлялись в дом невесты на церемонию помолвки — разламывания большого патира. Сторона невесты ждала их прихода и собирала гостей со своего элода (если невеста была из другого элода, чем жених) — *узунинг элодидан*.

Порядки, подобные хивинским, зафиксированы и в общинах других местностей Хорезма. Так, в Гурлене на выпечку хлеба перед помолвкой семья жениха также приглашала свой элод. Пекли хлеб и вообще помогали семье парня соседки, одна из них каткуда бошлик — главная женщина. Как и в Хиве, здесь во время выпечки хлеба соблюдался обычай *рагида куйди*, когда на возвышение (*суна*) у тандыра все приходящие бросали деньги, за что получали для пробы лепешку. Все собранные деньги кайвони делила между женщинами, принимавшими участие в выпечке хлеба. Эта же церемония повторялась при приготовлении катламы.

В Шаватском районе и в доме невесты, и в доме жениха, проводили стежку одеял — *курпа имма*. Каждая сторона обязательно извещала об этой церемонии свои элод. Кроме того, сторона невесты сообщала об этом и родственникам жениха. Сторона жениха по своему усмотрению приглашала представителей своего элода для посещения дома невесты на *курпа имма*. Аналогичная церемония соблюдалась и в доме жениха.

Перед свадьбой ходим вновь приглашала элод на

выпечку хлеба. И в этом случае соблюдался обычай *рапида куйди*. Приглашение на выпечку хлеба рассматривалось как приглашение на саму свадьбу. Свою общину приглашали обязательно, звали также близкие элоды. На окончательный той приглашали, как правило, все элоды, хотя иногда и выборочно. Все церемонии с присутствием общины обязательно сопровождались традиционным угощением, что было очень характерно в отдаленном прошлом для жизни рода.

Приведем еще пример из области свадебных обычаев, который показывает, насколько акт вступления в брак являлся заботой общественной, зависел и осуществлялся общиной и ее представителями.

По рассказу одного из информаторов из Куня-Ургенча, узбека-уйгура, отец, задумавший женить сына, собирает совещание (*маслахат*), на которое приглашает аксакала и стариков, чтобы известить о намерении женить сына и для совета по этому поводу. Аксакал и каткуда спрашивают у отца парня, что заготовлено для предстоящей женитьбы, на какое время назначить свадьбу. После определения размеров калыма отец парня созывает родственников и, если требуется, просит помощи. Родственники обещают помощь по силам. На совет-той (*кенгаи-той*) перед свадьбой отец жениха опять приглашает аксакала, каткуда, ёшулы и из каждого дома (хозяйства) по одному человеку. После трапезы они решают: какие элоды следует приглашать, определяют количество гостей в зависимости от заготовленного риса и других продуктов для угощения. Аксакал распределяет обязанности между членами элода: кому принимать гостей издалека, у кого размещать их, кому встречать их на улице, кому разносить чай, еду, кому следить за тем, чтобы не было ссор. Здесь же назначаются люди для приглашения гостей в других элодах. Жители своего элода идут на свадьбу обязательно, в случае отсутствия представителей других общин, на них не обижаются.

Изложенные сведения свидетельствуют, что прежде община была обязана следить за жизнью семьи, начиная с момента ее создания. Той, посвященные различным событиям семейной жизни, являлись празднествами всей общины, которая выступала их организатором и фактическим, как принято говорить у узбеков,

«хозяином». Эти функции отражали первоначальную суть общины в тот период развития общества, когда отдельная семья не занимала самостоятельного положения, а растворялась в кровнородственной группе.

1. Буриев А. Б., Рассудова Р. Я. Мужские объединения и община узбеков и таджиков на рубеже XIX—XX в. // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Апрель 1983 г. — Л., 1983. — С. 12.

2. Основными материалами к данной работе послужили полевые записи Г. С. Куртмуллаевой 1955—1958 гг., работавшей в составе Узбекского отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции под руководством Г. П. Снесарева, произведенные в различных районах Хорезмской области УзССР, и полевые записи автора, работавшего в составе этого же отряда в 1956 и 1968 гг. — Архив ИЭ, ХЭ, Узбекской этнографической экспедиции, руководитель Г. П. Снесарев, полевые карточки Г. С. Куртмуллаевой за 1955—1958 гг., полевые карточки Н. П. Лобачевой за 1956 г. Научная командировка Н. П. Лобачевой в УзССР, полевые карточки Н. П. Лобачевой за 1968 г.

3. Хорезмские термины даны в русской транскрипции.

4. См.: Снесарев Г. П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // СЭ, 1957, № 2. — С. 67—68.

5. Полевая запись № 5 Г. С. Куртмуллаевой, Шаватский район, 1958 г.

6. Полевая запись № 17 Г. С. Куртмуллаевой, Шаватский район, 1958 г.

7. См.: Снесарев Г. П. О некоторых причинах... С. 69.

8. См.: Лобачева Н. П. Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ, 1961. Вып. 36; Её же. Свадебный обряд как историко-этнографический источник. На примере хорезмских узбеков // СЭ. 1981, № 2.

9. Полевая запись № 10 Г. С. Куртмуллаевой, Шаватский район, 1958 г.

10. Полевая запись № 22 Г. С. Куртмуллаевой, Ханка, 1957 г.

11. Снесарев Г. П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. — М., 1960. — С. 138.

Х. ЕСБЕРГЕНОВ

ВОПРОСЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КАРАКАЛПАКОВ

В изучении историко-этнографических проблем, в том числе этногенеза и этнической истории, первоестественное значение имеют данные традиционно-бытовой

культуры. Как писал С. А. Токарев, «только этнография как наука, изучающая этнические особенности отдельных народов, способна дать наиболее полное и исчерпывающее решение проблемы этногенеза каждого данного народа ... Чтобы понять происхождение народа, необходимо... выяснить генезис и развитие того культурного облика, которым по преимуществу характеризуется каждый данный народ».¹ Этот метод можно считать общепринятым. Выявление комплексов этнически значимых элементов культуры у современных народов и перенесение результатов анализа на их этническую историю приближает нас к истине и может обеспечить надежными выводами.²

В изучении этногенеза и этнической истории народов Средней Азии достигнуты определенные успехи: выделены компоненты этногенеза, установлены основные этапы их консолидации. Сделан вывод о том, что «несмотря на своеобразную этническую структуру с пережитками родо-племенного членения, тюркоязычные народы Средней Азии и Казахстана в XIX и начале XX в. представляли собой этнические общности того характерного для феодальной эпохи типа, который принято именовать народностями. Это были вполне сложившиеся этно-социальные организмы, с определенными этническими территориями, со свойственными только им языками, этнонимами, особенностями бытового уклада, материальной и духовной культуры и этническим самосознанием, обособляющим их в представлении остальных народностей и в собственном представлении от других тюркоязычных народов».³

Исследование этнической истории, традиционно бытовой и современной культуры каракалпаков явилось одним из основных направлений научных интересов Т. А. Жданко. Глубокое проникновение в материальную и духовную культуру, семейно-бытовую обрядность каракалпаков, блестящее знание народной этнологии позволили Т. А. Жданко установить компоненты, из которых сложился каракалпакский народ. Их следы сохранились в этнонимах племен и родов, в семейно-бытовой обрядности, тамгах, уранах, других традиционных элементах, свойственных родовым или племенным образованиям XIX — начала XX в.⁴ Знание

особенностей родоплеменного деления каракалпаков, изучение пережитков архаического периода (дуальная организация, экзогамность или эндогамность брака и т. д.) расширяют возможности этногенетических исследований, позволяют осветить древние формы семьи и брака у предков каракалпаков. Установленная исследователями неустойчивость, подвижность родовых объединений, перенесение экзогамии с одних групп на другие показывает несоответствие между формой и социальным содержанием каракалпакского рода в XIX—начале XX в. Родовые организации этого периода давно не имели ничего общего с древними кровнородственными образованиями и сохраняли лишь внешние формы древних организаций и их традиционные названия — уру.⁵

Деление каракалпаков на многочисленные родовые объединения не было препятствием для их формирования в единый этнос с характерным только ему языком, типом хозяйства, традиционно-бытовой культурой, этнической территорией, т. е. со всеми признаками или свойствами, обладающими «всеобщей значимостью в пределах этноса, традиционностью и характерными для данного этноса специфическими отличительными чертами».⁶ Вместе с тем, каракалпакам, как и казахам и киргизам, части узбеков (полукочевых) было в разной степени свойственно сознание принадлежности к родовым группам.⁷ В свою очередь, родовым подразделениям было свойственно единое сознание принадлежности к одному этносу — каракалпакскому народу.

Для определения этнических параметров каракалпакского этноса, как и других, надо изучать «тот слой культуры в широком смысле слова, который обычно выполняет основные этнические функции, т. е. помимо языка, прежде всего традиционно-бытовую культуру».⁸ Одним из основных компонентов бытовой культуры каракалпаков является традиционное жилище — юрта, ее убранство, утварь, входившие в состав приданного невесты. О юртах скифов (саков — Х. Е.) писал еще Геродот.⁹ О юртах племен Средней Азии в начале н. э. сообщали китайские источники.¹⁰ Один из древних поэтов Китая посвятил юрте стихотворение:

Шерсть собрали с тысячи овец,
Сотни две сковали мне колец,

Круглый остов из прибрежных ив
Прочен, свеж, удобен и красив...
Юрту вихрь не может покачнуть,
От дождя ее твердеет грудь
Нет в ней ни застенок, ни углов,
Но внутри уютно и тепло...
Князь свои дворцы покрыл резьбой,
Что они пред юртой голубой!
Я вельможным княжеским родам
Юрту за дворцы их не отдам.¹¹

Согласно Ибн-Фадлану (X в.), население Куня-Ургенча наряду с глинобитными домами использовало юрту.¹² Рубрук (XIII в.), упоминая о юртах тюркоязычных народов, писал, что они служат «как бы комнатами, в которых живут девушки».¹³ Юрта, как традиционное жилище, бытует сегодня у каракалпаков, казахов, туркмен, киргизов. Обычай ставить новую юрту для сына и девушек сохранялся до сравнительно недавнего времени.¹⁴

Эти примеры свидетельствуют о древнем и широком распространении юрты, связанных с ней обрядов и религиозных верований среди народов тюркского и монгольского происхождения. У разных народов: каракалпаков, казахов, туркмен, монголов, ногайцев и др. прослеживается этническая специфика в конструкции, убранстве юрт. Юрта каракалпаков отличается от других убранством и ковровыми поясами (ак баскур, кызыл баскур, ийн бау, белжиц, ак кур и др.), унаследованными от древних и средневековых предков. Эти и другие компоненты традиционных комплексов бытовой культуры населения Средней Азии, в том числе каракалпаков, на наш взгляд, не позволяют согласиться с теми учеными, которые отрицают завершенность этнической консолидации среднеазиатских народов.¹⁵

На основе данных многих дисциплин С. П. Толстов, Т. А. Жданко доказывали: «бесспорно, каракалпаки, так же, как часть узбеков (так называемые аралы), туркмен и некоторых групп казахов, в основном формировались на территории Приаралья». В XII—XIII вв., по их мнению, процесс формирования каракалпаков происходил в составе возникшего в Приаралье объединения Канглы, образовавшегося на почве смешения огузов и пришедших с востока кыпчако-кимакских племен.¹⁶ Огузы Приаралья VII—XI вв. являются

потомками тюркизированных в VI—VII вв. эфталитов — кидаритов. Кроме них, в состав огузов VIII—X вв. вошла значительная группа индоевропейских племен тохаров, ясов — алан, а также монгольские элементы. Большую роль в составе огузов играли печенежские племена. До огузского периода доминирующую роль в этногенезе каракалпаков играли древние сако-массагетские племена, в первую очередь племя апаснаков — «водных саков», живших у южных берегов Аральского моря, от Узоя до Жаныдарьи. Это племя массагетской конфедерации упоминается. Страбоном под названием «массагетов болот и островов». Около начала нашей эры апаснаки выступают уже под именем алан, арсиев (аорсов) или асов (ясов, ятиев), воспринявших язык североиранского, сарматского типа.¹⁷ Эти наблюдения согласуются с данными этнонимии, гидронимии, реликтами архаических верований и обрядов среди каракалпаков. В них прослеживаются не только ираноязычные или тюркоязычные компоненты, но и обнаруживаются следы древних индо-хорезмо-восточноевропейских связей. Эти связи устанавливаются С. П. Толстовым со времен неолита.¹⁸

В составе каракалпакских этнонимов имеется племенное название аран (араншы кенегес); встречается оно и среди культовых терминов, названий растений плато Устюрта. Араном называли также загон для скота, конюшню. В большинстве случаев слово аран бытует в качестве гидронимов — бассейнов или названия реки, моря особенно в значении «хозяин вод», прежде всего небесной влаги (снега, дождя). Народы Средней, Азии, в частности каракалпаки и таджики, хозяина небесной влаги представляли в виде мифического существа женского пола.¹⁹ Древние племена ирано-скифского мира также представляли хозяина вод, в первую очередь хозяина влаги небесной, в виде женского божества, символом которого является змея.²⁰ Как видно, устанавливается преемственность представлений о воде у ираноязычных и тюркоязычных народов Средней Азии с древнейших времен до наших дней. Имеются и другие, относящиеся к иранским пластам культуры, компоненты традиционной бытовой культуры каракалпаков, узбеков, казахов, туркмен. Так, некоторые семейно-бытовые обряды, символика мантики (гадания)

и др. у каракалпаков восходят видимо к скифо-сакскому миру, но позже более четко они проявляются у народов тюрко-монгольского происхождения.

В обрядовых действиях каракалпаков, узбеков часто фигурирует число 9. Оно проявляется в подношениях и подарках сватам. В день сватовства, перед уходом сватов, девушки-родственницы преподносили тогызлык, включавший следующие 9 предметов: пару браслетов (билезик), пять тюбетеек, отрез ткани и др.²¹ В Кунградском районе Каракалпакии есть гидроним — тогыз огиздинг коли — озеро девяти огузов. Среди народов правобережной дельты Амударьи в XVI в. существовал обычай делить вещи на группы по 9 штук.²² Аналогичный обычай отмечался в XIX в. у казахов. Х. А. Аргынбаев пишет, что калым и приданое невесты у казахов в XIX в. определялись «по девяткам».²³ У многих туркменских групп приданое невесты, независимо от числа входящих в него частей одежды, также носило название «докуз» (девять).²⁴ В середине XIX в. А. Вамбери писал, что у хивинских узбеков исчисление калыма ведется «девятками». В состав калыма входили скот, серебряные украшения (кольца, серьги, браслеты и др.).²⁵ Число девять встречается как магическое в узбекских народных сказках, мифологии и в семейно-бытовой обрядности. Н. А. Кисляков приводит данные 70-х годов XIX в., когда среди оседлых узбеков равнин и городов калым определялся стариками в виде девятки материи, принадлежностей одежды, украшений, тех или иных продуктов, иногда денег.²⁶ По сведениям С. М. Абрамзона, раньше и у киргизов калым часто исчислялся по девяткам.²⁷ Часть калыма и приданого у таджиков также называлась «тогуз».²⁸

У таджиков Исфары был обычай на девятый день после похорон устраивать поминки, а приглашенные на поминки женщины приносили 7 или 9 лепешек.²⁹ Как видим, число девять встречается в связи с определением размера и состава калыма, приданого у тюркоязычных и ираноязычных народов Средней Азии и Казахстана. По этим признакам культуры устанавливаются также связи со многими народами Сибири и Центральной Азии. По письменным источникам, счет по девяткам велся у монголов XIII в. и XVII в.³⁰ Число девять встречается в эпических произведениях буря-

тов, в исторических преданиях, в шаманской мифологии и религиозной, семейно-бытовой обрядности монголов XVIII—XIX вв.³¹ Обычай дарить девять видов подарков верховному правителю известен не только собственным монголам, но и другим монголо-и тюркоязычным народам: калмыкам, якутам, казахам, киргизам, хакасам. Так, у якутов и хакасов размеры калыма и приданого определялись по девяткам.³² Число девять было широко распространено в различной области жизни алтайцев, чаще всего в мифологии. По верованиям алтайцев, дворец Эрлика—подземного бога, стоит при слиянии девяти рек. У Эрлика, согласно легенде—семь сыновей, по другим вариантам—девять. Один из сыновей Эрлика имеет девять дочерей; в шаманских молитвах их называют дочерьми черных змей. Одному из сыновей Эрлика Карашу делали изображение матери с девятью ленточками. Изображение подвешивали на жерди внутри аила с левой стороны у дверей. Эрлику приносили жертвоприношение девятью костями (голова, ноги животного). Другое божество Ульген живет на небе, путь к нему лежит через семь, по другим версиям через девять препятствий. Он творец солнца, луны и всего небесного свода, а также всего животного и растительного мира и людей. У него девять дочерей. Их изображения в виде кукол подвешивали к спине шаманского плаща.³³ Таким образом, согласно мифологии алтайцев, и у народов алтайской языковой семьи число девять—символизирует модель мира—вселенной. Девять небес, по представлениям южных тувинцев, связываются с женским божеством Хантыма, у которой имеются девять дочерей. Помимо Хантымы с девятью дочерьми, на небесах живут и девять богов. У западных тувинцев сохранились и представления о девяти слоях неба. Первый из них называется анаа дэ-эр тураф, т. е. имеющий хозяином улуу куду эрээнни в образе огромного змея, длиной с реку Хемчик.³⁴

Перед нами снова возникают реликты мировоззрения скифо-сакских племен. Хозяина вод, в первую очередь—влаги небесной, они представляли как женское божество, символом которого является змея. Культ змей проявляется и в предметах приданого невесты каракалпаков. В состав приданого невесты обязательно входили браслеты, украшенные изобра-

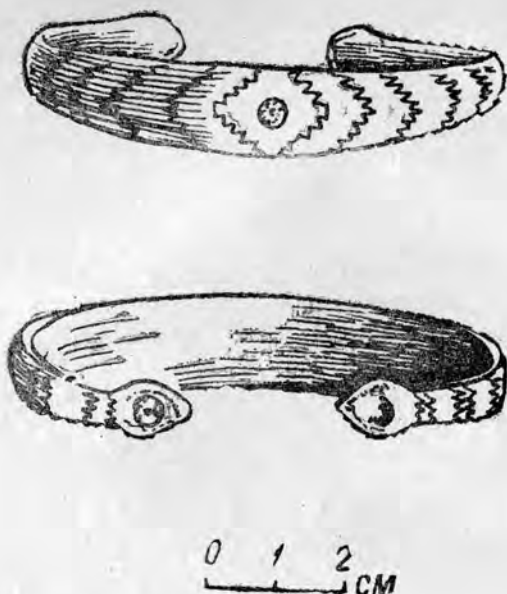


Рис. 1. Браслеты (жез билезик).

жениями головы змеи, рыбы, лапы или губы хищных животных. Так, браслет из латуни (жез билезик) на рис.1 напоминает змею. Девушки или молодые женщины такие украшения не носили. Их приносили в составе приданого и раздавали пожилым женщинам, которые в свою очередь также их не носили, а хранили в сундуках. Функции этого обычая, на мой взгляд, заключались в приобщении тотема рода невесты к тотемам рода жениха. Обычай носить изображение тотема, духа-покровителя или божества бытовал с давних времен у всех народов Средней Азии, Казахстана и Сибири.³⁵ В одном из каракалпакских шежире говорится, что народ, сбросив с трона жестокого падишаха, обратился с просьбой к Агажугинис пери — матери Куниса (Чингиса) сделать падишахом одного из ее сыновей. Она советует избрать падишахом Куниса, рожденного от луча солнца. Взяв два браслета матери, 40 всадников отправились на поиски Куниса.

Истоки легенды о браслете, как символе царской власти и другие аналогичные сюжеты связаны, на мой взгляд, с участием в этногенезе каракалпаков сармато-сако-массагетских и аланских племен. Археологами Каракалпакии найдены медные браслеты из погребения древнего (VII—VIII вв.) некрополя Миздахкана и Курганча,³⁶ которые напоминают каракалпакские браслеты жез билезик XVIII — начала XX вв. Аналогичные браслеты на Северном Кавказе датируются VI—IX веками; найдены они среди аланских украшений.³⁷

В народной традиции сущность ритуального действия, персонажа, предназначение предмета или того или иного их сочетания выражается посредством знаков — символов.³⁸ Такими знаками, символизирующими культ тотема — предка, культ плодородия и являлись серебряные браслеты, нагрудные украшения туйме, хайкел и т. п. Обычно последние входили в состав приданого у каракалпаков, казахов, якутов и других народов.³⁹ Так, у армян, при обручении невесте дарили браслет — ншан — знак, метка. Тем самым девушка закреплялась за родом мужа.⁴⁰ Бесплодной турецкой женщине давали для ношения браслет, выплавленный из 7 иголок и гвоздей, взятых из 7 домов; в сплав была примешана кровь петуха.⁴¹ Тем самым, она перенимала способность размножения, так как кровь эта принадлежала петуху, носителю плодородия. Реликты аналогичного культа петуха, курицы, яйца прослеживаются в семейно-бытовых обрядностях народов Средней Азии с древнейших времен до недавних времен. В средневековом погребальном хуме при раскопах Джоморткассаба археологами Каракалпакии найдены 3 яйца. Любопытно, что с бугра Джоморткассаба до недавнего времени скатывались бездетные женщины, веря, что излечатся от бесплодия. При эпидемиях вокруг него гоняли крупный рогатый скот. Эти реликты древних обрядов и верований показывают, что культ бугра Джоморткассаба связан с культом плодородия. Видимо, об этом же свидетельствует обычай каракалпаков, согласно которому, в первую брачную ночь над одеялом молодоженов прокатывали куриное яйцо. На предметах приданого (ювелирных изделиях, вышивках, ковровых изделиях) изображались различные зооморфные и антропоморфные, растительные и др. фигуры: голо-

ва быка, лягушки, змеи. Невеста после прихода в дом мужа часть ювелирных изделий — приданое (туйме, хайкел, браслет) — раздавала женщинам, девушкам из рода своего мужа. Делалось это для того, чтобы объединились духи предков двух семейств и родов. Об этом же свидетельствуют материалы по тюркоязычным народам Сибири. У алтайцев муж и жена при бракосочетании, каждый в отдельности, приносили из дома родителей изображения своих родовых кормосов (дух, душа).⁴² К древним культурным явлениям народов Средней Азии и Сибири относится и каракалпакская онгирше (нагрудник) — вышитая полоска для прикрепления 9 нагрудных ювелирных украшений (туйме). Он считался частью праздничного костюма девушек и одним из предметов их приданого. К нему пришивали по краям, в вертикальном расположении, 4 украшения (жумалак туйме) грушевидной, иногда яйцевидной формы и 5 украшений (жалпак туйме, бака туйме) в вертикальном расположении — серебряные плоские туйме (бака туйме — лягушка — туйме). По названию этих ювелирных украшений видно, что они являются символами водно-земных животных — лягушки, птицы. Нагрудники с девятью, иногда восемью туйме носили только девушки. Кто нарушал эти принципы социального и возрастного деления в ношении украшений, подвергался насмешкам. Обычай девушек-каракалпачек, носить нагрудники с девятью туйме и хайкел с девятью цветными камнями и с девятью колокольцами (рис. 2) напоминают традиционные религиозные верования и связанные с ними обычаи алтайцев и других народов Сибири и Центральной Азии.

У алтайцев шаманы носили изображение девяти дочерей Улган — творца вселенной. По верованиям алтайцев, дочерей у Улгана девять. Во время камлания некоторые шаманы получали от них внушение. Их изображения в виде кукол подвешивали к спине шаманского плаща.⁴³ Шаманы у хантов и манси носили специальный нагрудник, на него пришивали 9 железных и медных фигур разного рода, в том числе антропоморфные, истоки которых, вероятно, также являются символом 9 дочерей Ульгены. Как видно, сакраментальное значение числа 9 было характерно и для финноугорских народов. В прошлом якуты в местах, где совер-

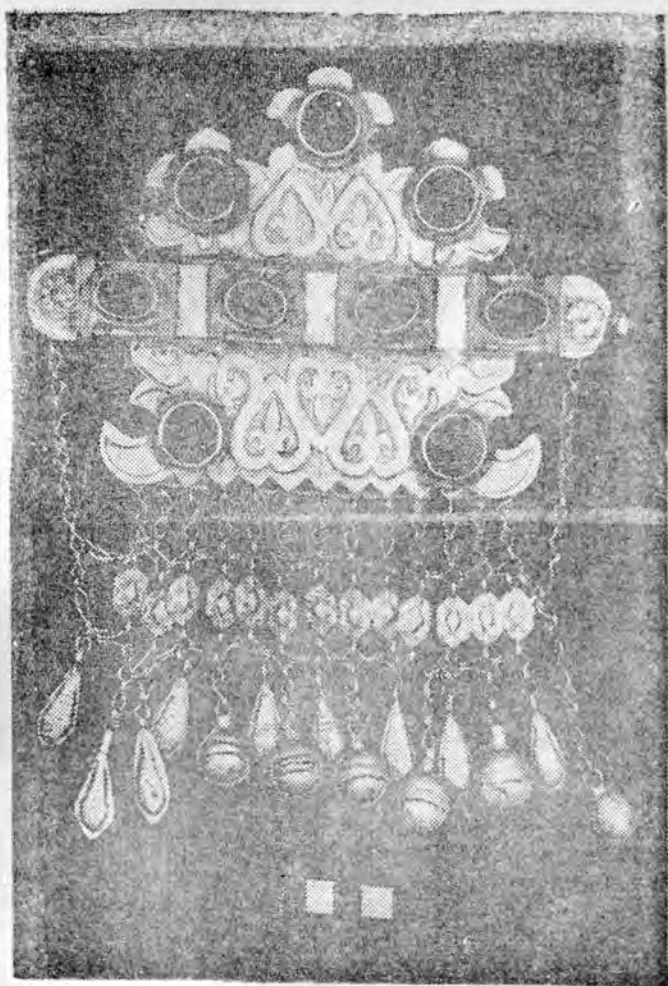


Рис. 2. Хайкель с 9 камнями.

шали жертвоприношения, ставили подставки с девятью деревянными бокальчиками на верхней поперечине, носившими явные следы недавно наполнявшей их крови.⁴⁴ Число девять вплетается в магические обряды, в предметы культа монголов. Девять углублений имеет ритуальная деревянная ложка (цацал), которой разбрыз-

гивают молоко «хозяину» юрты и духам-предков рода. Бытовал также обычай изображать духов-предков шаманов — онгонов, украшенных снизу девятью цветными лентами.⁴⁵ Обобщая, подчеркну, что число девять и зооморфные изображения на нагрудниках каракалпакских девушек — древнее и широко распространенное культовое явление.

В Балалык-тепе Сурхандарьинской области Узбекской ССР в 1953 г. найден стеклянный медальон грушевидной формы. Он изображает женщину, сидящую со скрещенными ногами и кормящую грудью ребёнка. Датируется предмет V—VI вв.⁴⁶ Медальон интересен тем, что напоминает «алтайское божество» грушевидную форму туйме каракалпаков, которые символизировали культ 9 дочерей Ульгения. Мы теперь знаем, что «антропоморфизированное понимание космоса... старшее звериного стиля»,⁴⁷ что подтверждается данными археологии, этнографии, фольклора многих народов мира. В Индии найдены терракотовые статуэтки богини-матери с ребенком на руках, а также статуэтки, изображающие беременных женщин.⁴⁸ Статуэтки, возможно, имели магическое значение и служили символом деторождения. Найдены они в Белуджистане, на огромной территории от Персии до Эгейского моря, особенно в Элладе, Месопотамии, в районах Каспия, Малой Азии, Сирии, Палестине, на Кипре, Крите, на Балканах и в Египте. У народов всех этих стран существовала общность религиозных идей; они поклонялись Великой Матери, или богине природы, или Матери-Земле. Происхождение этого культа, по мнению исследователей, следует искать в Анатолии, откуда он распространился на запад. Культ богини-матери был особенно популярен в Индии; гробницы ее имеются по всей стране, почти в каждом городе и каждой деревне. В фольклоре Индии часто встречается имя Ади-Кунвари или Вечной Девственницы; иногда в песнях ее зовут Владычицей Миров. «При дворе Вечной Девственницы,—рассказывает легенда,—резвятся девы».⁴⁹ В Хорезмской области УзССР недалеко от Ханки, очень популярен среди женщин округа мазар Гюллибни—«Цветочной госпожи». В нем женщины устраивали джахры—молитвенные радения, во время которых практиковалось и «лечение» больных. Женщины, обосновавшие

ся при мазаре святой девы, давали обет безбрачия.⁵⁶ Думается, описанные явления в Индии, Хорезме, других регионах имеют общие корни. Другой мазар (затем ставший мавзолеем), связанный с культом святой девы, Мазлумхон-Сулу, расположен на территории Ходжейлинского района Каракалпакской АССР. Мавзолеем Мазлумхон-Сулу изучен в 1928—1929 гг. А. Ю. Якубовским. Он писал, что посетитель, проходя через глубокую подковообразную арку и через маленькую квадратную комнатку (2м20см x 2м20см), затем через коридор (3м10см), входит в главную часть полуподземного мавзолея. Это крестообразное в плане помещение (14,5м x 14,5м), правильно ориентированное по странам света (рис. 3). По четырем сторонам его рас-

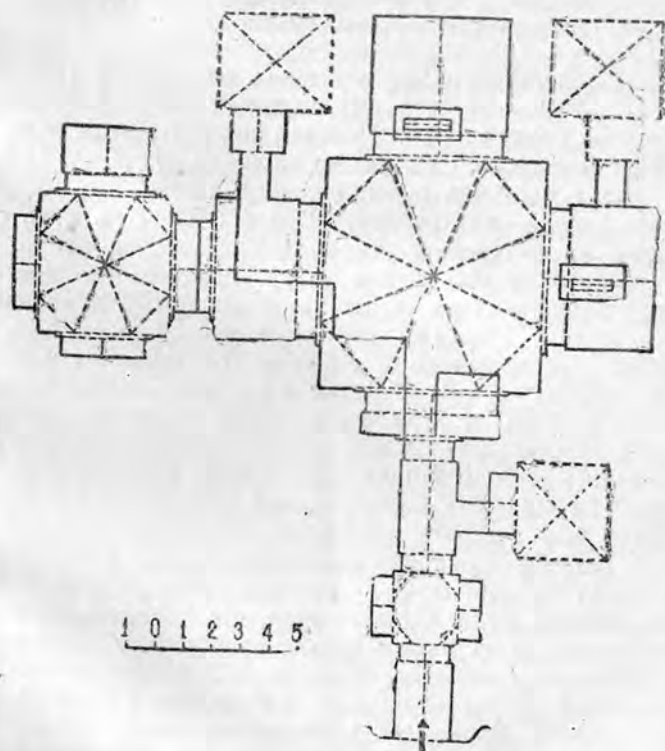


Рис. 3. План мавзолея Мазлумхон-Сулу.

положены широкие и глубокие стрельчатые ниши: две из них глухие, две сквозные. Над стеной установлен восьмиугольной формы купол, по числу граней в куполе восемь прямоугольных окон. Время постройки мавзолея—конец XIII или начало XIV вв. Построен он местными мастерами на высоком холме.⁵¹ Внутри мавзолея расположены два надмогильных сооружения с надписями на персидском языке. Из них северное, лежащее против входа, считается местом захоронения Мазлумхон-Сулу. На стенах северного надмогильного сооружения сохранился обрывок стиха:

О близкий...

Мной гордись!

Не думай, что я несчастна в келье праха.

Знай, что я—приближенная святилища

И считай, что Я одна из затворниц рая.

Райская прислужница...⁵²

Мавзолей Мазлумхон-Сулу вновь изучался в 1940—1980 гг. Выяснено, что он является полуподземным культовым сооружением. Пол его на 8 м ниже окружающей местности; высота от пола до потолка 15 м, т. е. стены мавзолея почти целиком расположены под землей, купола—над землей. Еще в 1940-гг., в ночь с четверга на пятницу в подземелье мавзолея собирались порханы и устраивали зикир. Большинство посетителей зикиров были женщины, а главными порханами—мужчины. Порханы считались специалистами по гаданию, предсказанию и лечению, особенно от женского бесплодия.⁵³ Я работал в районе мавзолея в 1964—1965, 1987 гг. Удалось записать легенды о том, что Мазлумхон-Сулу была дочерью хана, которому подчинялись народы Индии, Передней и Средней Азии. Территория Хорезма была уделом Мазлумхон-Сулу. Для нее был построен дворец на холме, расположенном на острове. Один раб из Индии служил у нее. Он предложил Мазлумхон-Сулу выйти за него замуж. Она также любила раба. Однако, зная, что отец не согласится отдать её за раба и чтобы проверить истинность его чувств, она сказала: если меня любишь, построй сарай-дворец, который не был бы похож на все другие в Средней Азии. Раб с помощью друзей построил мавзолей. Увидев дворец, Мазлумхон-Сулу еще больше полюбила его. Зная, что при земной жизни они никог-

да не соединятся, Мазлумхон-Сулу сказала рабу: «Если меня любишь, бросайся с крыши моего сарая-дворца». Раб повиновался и погиб. Вслед за ним бросается и погибает сама Мазлумхон. Оба были похоронены во дворце, ставшим мавзолеем.⁵⁴

Востоковед А. Некрасов обратил внимание на слово мешшате, переписанное им с надмогильного сооружения Мазлумхон-Сулу. Он утверждает, что в Индии так называют сваху, а в Персии—женщин, в обязанности которых входит расчесывать волосы невесты перед свадьбой, украшать её.⁵⁵ Видимо, Мазлумхон-Сулу перед захоронением была убрана как невеста. Обычай захоронения в свадебном убранстве был в древности широко распространен у многих народов мира. Истоки его связаны с культом Вечной Девственницы.

Культовые сооружения с крестообразными планировками, символизирующими вселенную, в Каракалпакии бытовали с древнейших времен. Эта планировка лежит в основе многих сакских мавзолеев, таких как Тагискенские мавзолеи № 1,2. Крестообразным в плане является круглый мавзолей на городище Чирик-рабат. Помещения центрального здания Кой-крылган-калы, вытянутые по осям, идущим с юга на север и с запада на восток, образуют вписанную в круг крестообразную фигуру.⁵⁶

Изображение ромба, креста широко распространено на бытовых, ритуальных предметах каракалпаков. Девушки носили серебряные шартуйме—ювелирное украшение. В центре и в каждом из четырех углов вставлены цветные камни. Подобные же орнаменты (ший курак, атанак и др.) являлись основными компонентами свадебных костюмов и предметов приданого. Истоки и культовые функции этих орнаментов восходят к древнейшим временам. Со времен энеолита ромб—универсальный символ плодородия и чадородия, неразрывно связанный с представлениями о Матери-Прародительнице, которая мыслилась и как Мать-Природа, и как Великая Женщина—Мать, и следовательно, как первопредок.⁵⁷ Египтяне считали, что структура пропорций человеческого тела строится по тем же гармоническим соотношениям, которые лежат в основе Вселенной. В фольклоре каракалпаков

структура вселенной также символизируется в облике людей, больше всего в образе женщин, девушек. В каракалпакских загадках говорится:

Мен кыргыздың кызыман,
Кырык кыз тууып, еле кызбан.
Я дочь Кыргыза,
Родив 40 дочерей, я все равно девушка.⁵⁸

Легенды, религиозные обряды, связанные с мавзолеем Мазлумхон-Сулу, свидетельствуют о древних связях народов низовьев Амударьи с народами Передней Азии. В мифологии кафиров сохранилось представление о божественной крепости, предназначенной, однако, не для богов, а для душ—вероятнее всего, для душ умерших. Крепость эта упоминается в связи с женским божеством Дизани. Она построила золотой замок с четырьмя углами и семью, в другой версии девятью, воротами. Гимн прославляет Дизани как стража «девяти ворот милосердия». У кафиров культовые сооружения также почти всегда находятся наполовину под землей. Во внутренние помещения попадают по длинному наклонному спуску. Значительная часть обрядов совершалась в интимной обстановке полуподземных клановых домов.⁵⁹ Таким образом, культовые сооружения кафиров планировкой (подземелье, длинные спуски и др.) и религиозными обрядами напоминают планировку и культовые функции мавзолея Мазлумхон-Сулу. По заключению археологов, жилища полуподземного типа, пирамидально-ступенчатые своды возникли в евразийских степях в II тыс. до н.э. и относятся к андроновским домостроительным традициям, которые сохранились в Средней, Передней Азии, в Индии. Непосредственное продолжение срубно-андроновские домостроительные традиции нашли в архитектуре ираноязычных племен раннежелезного века—саков, савроматов и скифов.⁶⁰

Аналогичные культовые сооружения бытовали у узбеков, а также у древних славян. Они возводились, как правило, на холмах, на горах, из них многие также носили название «Девичьих».⁶¹ В них видны реликты культа Вечной Девственницы. У местного населения записаны предания, рассказывающие о том, что дворец Мазлумхон-Сулу построен тогда, когда Индия и

Хорезм находились во владении одного царя. Видимо, имеется в виду период царствования Махмуда Газневи (998—1030 гг.), власть которого простиралась от границ северной Индии почти до южных берегов Каспийского моря, включая области нынешнего Афганистана, северо-восточного Ирана. Газневидское государство стало играть в судьбах Ирана и Средней Азии, в частности, Мавераннахра, большую роль. За время царствования Махмуд Газневи совершил семнадцать грабительских походов на Пенджаб, Кашмир и другие области северной Индии. В один из походов Махмуд вывез из города Канауджа 20 миллионов дирхемов, 57 тыс. рабов и 350 слонов.⁶² Можно предполагать, что часть этих рабов участвовала на различных строительных работах в Хорезме, в том числе мавзолея Мазлумхон-Сулу.

Приведенные материалы позволяют сделать следующее заключение. Крестообразная планировка, напоминающая мавзолей само-массагетов, содержание текстов на надмогильных сооружениях, которые противоречат ортодоксальному исламу, показывают, что постройка мавзолея Мазлумхон-Сулу относится к IX—XI вв., но не к концу XIII—началу XIV вв.

Полуподземные культовые сооружения с куполом в Каракалпакии встречаются и среди памятников XII—XVIII вв. К ним относится мазар Токпак Ата XII—XV вв. в Муйнакском районе, мазар Баба ахун XVI—XVIII вв. в Чимбайском районе, мазар Мурат шейх XVIII в. в Караузякском районе.

Итак, сооружения с крестообразной планировкой в Каракалпакии являются древними. Они относятся к доисламскому времени и образуют часть традиционной культуры каракалпаков. Эта культура, как выясняется, имеет местное происхождение. Поэтому композицию, состоящую из креста, звезд, а также фигуры, соединяющие в себе элементы звезды и креста, обнаруженные в погребальной постройке VII—VIII вв. на территории города Миздахкана, где и расположен мавзолей Мазлумхон-Сулу, было бы неправомерно считать христианскими памятниками.⁶³

Реликты доисламских верований прослеживаются в предметах приданого каракалпаков. Одним из них являлся хайкел—массивное серебряное нагрудное укра-

щение с 8 или 9 овальными цветными камнями, которые в народе именуются хайкел кас—'брови хайкеля'. Они вделаны в оправы с мелкими серебряными цепочками и подвесками в виде 9 ромбиков и 9 колокольчиков (рис. 2). Их в народе называют хайкел аяк—'ноги хайкеля'. На верхнем крае хайкеля расположены 2—3 изображения, напоминающие рога быка. Их в народе называют хайкел, бас—'голова хайкеля', хайкел шак—'рога хайкеля'. Совокупность этих элементов напоминают изображение головы быка—тотема.⁶⁴ Названия некоторых частей хайкеля—брови хайкеля, ноги хайкеля—обозначают одновременно названия частей тела человека. Следовательно, перед нами облик «быка—человека». Истоки традиции изображать «быка—человека», «рогатого человека» и религиозные верования, связанные с этими изображениями, восходят у народов Приаралья к эпохе древности. Петроглифы центральных Кызылкумов свидетельствуют о том, что еще в III тысячелетии до н.э. в архаических культах наблюдалась символика небесных светил (соллярная, лунная и др.), связанная с животным миром (верблюды, бык, птица), а человек изображался в связи с ними. Все это свидетельствует об едином мировоззренческом комплексе, который можно определить как культ плодородия.⁶⁵ Этому посвящена следующая статья. А. Аламуратова.

В 1980 г. при раскопках городища Топрак-кала в Хорезмской области была найдена изготовленная из глины статуэтка животного (быка?) с человеческой головой, датируемая V—III вв. до н.э. По нижним краям головного убора статуэтки располагалась группа точек, что по мнению исследователей памятника можно интерпретировать как солярный символ.⁶⁶ При раскопках другого городища Топрак-кала (II—III вв.), расположенного в Каракалпакии, наряду с изображением голов рогатых животных и божеств, найдены голова человека с ушами животного.⁶⁷ На городище Курганча, расположенном на территории Тахтакупурского района Каракалпакии также найдена статуэтка из глины, изображающая человека с тремя рогами, напоминающими полумесяц. Статуэтка датируется концом VII—началом VIII века. Статуэтка символизирует культ божества небесной влаги. Божество пред-

ставлялось древним людям в антропоморфном и зооморфном облике с девятью функциональными частями. Обычай ношения девушками нагрудника с девятью туйме и хайкеля с девятью цветными камнями также, видимо, связан с тем, что туйме и хайкель у каракалпаков, так и у других народов мира символизировали облик Вечной Девственницы—культ богини-матери, который особенно был популярен в Индии. Мысль о том, что число 9 символизирует вселенную, подтверждается еще тем, что оно обозначает не только количество предметов, членов родовых объединений, но и вертикальное и горизонтальное пространство—является антропоморфным модулем вселенной в облике женского божества.⁶⁸ У якутов сваты приезжали издалека, добирались через «девять холмов», «девять лесов», «через тридевять остановок».⁶⁹ Число 9 входит и в раздел общеславянских сакральных чисел («за тридевять земель», «в тридевятом царстве, тридесятом государстве»). Истоки мотивов поиска девушек через «девять холмов», как и девичьи горы у славян, связаны с «женским божеством», с богиней-девой.⁷⁰

Одной из причин долгого бытования в обрядности числа 9 связано, видимо, с древними представлениями о приданом. В состав приданого невесты входили у состоятельных людей юрта (отау) с убранством и утварью, свадебный костюм (саукеле—головной убор, кызыл киймешек—женская накидка и др.). На изготовление костюма шли шерстяные нитки, которые пряли на ручном веретене с керамическим, каменным, костяным, алебастровым пряслицем. Основным предметом приданного считали также украшение невесты: браслет и хайкель, онгир моншак—нагрудные украшения, каршины—лицевая ковровая часть сумки для хранения одежды, керги—мешки для посуды, ворсовые изделия и т.п. Из-за отсутствия одного из названных предметов иногда откладывали свадьбу. При сборах образцов предметов прикладного искусства в 1960 году пожилые женщины отказывались продавать нам свои браслеты, кызыл киймешек, каршин и т.д. Без этих вещей, объясняли они, при похоронах, когда они умрут, им не полагается жаназа—коллективная молитва. Браслет же признание верности жены своему мужу, поэтому расставаться с ним нельзя. Женщины при-

даное держали отдельно от домашнего имущества и старались сохранять его в хорошем состоянии до конца жизни. При разводе женщина забирала приданое себе. В день смерти женщины эти вещи вывешивали на бакан (сырыкка салыу—положить на жердь) или ими покрывали тело покойницы (суйекке салыу—покрыть тело покойницы), раздавали их омывальщикам ее тела. Возможно, эти обряды связаны с имитацией свадебного обряда при смерти девушки или женщины. Обычай хоронить в свадебном наряде девушку, молодую женщину или неженатого взрослого юношу, а также танцы типа радений, исполнившиеся таджиками и узбеками в день похорон с древних времен до недавнего времени, имеют непосредственное отношение к описываемым обрядам. По данным источников, древние племена Средней Азии в начале н.э. гроб проводжали песнями и плясками.⁷¹ У узбеков-кипчаков Бозского района Андижанской области часть комнаты, где лежало подготовленное к выносу тело умершей девушки, отгораживали свадебной занавеской, а на остальной части развешивали ее приданое и даже исполняли свадебную песню—ёр-ёр. Делалось все это для того, чтобы девушка «не ушла из этого мира, не увидев свадебной занавески». Аналогичные обычаи были у узбеков Ташкента, таджиков Каратегина и верховьев Зеравшана,⁷² у славянских и финноугорских народов. У марийцев умершую девушку также одевали в свадебный наряд, а ее приданое вывешивали в доме, как при свадьбе. Считалось, что на том свете она должна ходить нарядной, чтобы выйти замуж. В свадебной одежде хоронили и неженатого молодого человека.⁷³ У русских умершую девушку одевали как невесту, её проводжали подруги, называли как невесту—белой лебедушкой. «Предполагалось,—пишет В. К. Соколова,—что неуспевшие вступить в брак на земле и не выполнившие, следовательно, своей основной жизненной функции, молодые люди вступают в брак после смерти».⁷⁴

У марийцев и у русских ряда областей в свадебном наряде хоронили не только девушек, но и замужних женщин, поэтому они хранили его всю свою жизнь. По мнению ученых, «основой для сопоставления смерти со свадьбой послужило то, что они воспринимались как

переход в новое состояние, как начало нового жизненного этапа. Закрепляя древние ассоциации, обряд способствовал их сохранению».⁷⁵ Это заключение подтверждается семейно-бытовой обрядностью, связанной с основными этапами жизни человека. После свадебных празднеств, после рождения ребенка или после смерти человека в семье по истечении скольких-то дней (чаще всего сорока) устраивали обряды, совершали магические действия, соблюдали традиционные обычаи и запреты. Этот период называется «чилла». Этнографами обнаружены черты сходства между поминальным, детским и свадебным «чилла». Даже структура детского «чилла» имеет с поминальным сорокодневием довольно близкие соответствия. Изоляция молодой женщины на определенный период с другими после-свадебными обрядами напоминает период изоляции и правила послеродовых «чилла», а также поминальное сорокодневие с особым отношением окружающих к дому, где умер человек. Смысловая близость всех трех «чилла» по всей видимости коренится в едином представлении о необходимости особого переходного периода, во время которого персонажи изолируются, как бы исключаются из хода повседневной жизни и совершают многочисленные обряды и магические действия, в результате которых и происходит необходимая перестройка человека.⁷⁶

Данные традиционно-бытовой культуры каракалпаков, как и узбеков, туркмен, казахов Приаралья несомненно относятся к местной и древней традиции народов Средней Азии. Материалы этнонимии, топонимии, семейно-бытовой обрядности, древние представления и др. подтверждают давность занятий каракалпаков земледелием, скотоводством, рыболовством, их глубокие хозяйственно-культурные связи с Приаралем. Этногенез и этнический состав каракалпаков также связаны с Приаралем. Компоненты традиционной культуры, число девять, жилище-юрта, утварь, убранство, костюм, семейно-бытовые обряды, единый язык и этническая территория—Приаралье—все это показывает формирование каракалпаков как единого этноса еще в средневековом периоде. В то же время множество явлений культуры показывает развитие этнокультур-

ных связей между ираноязычными и тюркоязычными народами Средней Азии с древнейших времен.

¹ Токарев С. А. К постановке проблем этногенеза //СЭ.—1949, № 3.—С. 24—25, 36.

² Алексеев В. П. Об иерархии и критериях выделения этнических общностей //Расы и народы. Ежегодник. Вып. 28.—М., 1988.—С. 25.

³ Жданко Т. А. Специфика этнической общности в Средней Азии и Казахстане (XIX—нач. XX в.) //Расы и народы. Ежегодник. Вып. 4.—М., 1974.—С. 25—26.

⁴ Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков //М.; Л., 1950.—С. 37—125.

⁵ Там же. С. 73.

⁶ Бромлей Ю. В. К характеристике понятия «этнос» //Расы и народы. Т. I.—М., 1971.—С. 21.

⁷ Жданко Т. А. Национально-государственное размежевание и процессы этнического развития у народов Средней Азии //СЭ.—1972, № 5.—С. 15.

⁸ Свод этнографических понятий и терминов. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины, школы и направления. Методы //М., 1988.—С. 26.

⁹ Геродот. История в девяти книгах //Л., 1972.—Книга IV.—С. 73, 75.

¹⁰ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена //Т. I. М.,—Л., 1950.—С. 69.

¹¹ Гумилев Л. Н. Древние тюрки //М., 1967.—С. 73.

¹² Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. //Харьков, 1956.—С. 124.

¹³ Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрика //М., 1957.—С. 92.

¹⁴ Есбергенов Х., Хошаниязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре //Ташкент, 1988.—С. 84—85.

¹⁵ См.: Негматов Н. Н. О концепциях и хронологии этногенеза народов Средней Азии и Казахстана в средние века и новое время //Проблемы этногенеза в этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Тезисы докладов Всесоюзной конференции (20—23 ноября 1988 г.).—М., 1988.—С. 92.

¹⁶ Жданко Т. А. Проблема этногенеза каракалпаков //КСИЭ—Вып. XXXVI—1962.—С. 7—8.

¹⁷ Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков. С. 100, 104.

¹⁸ Толстов С. П. Древний Хорезм //М., 1948.—С. 200—201.

¹⁹ Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков //Нукус, 1975.—С. 126—127; Андреев М. С. Об этнологии Афганистана //Ташкент, 1927.—С. 3.

²⁰ Толстов С. П. Древний Хорезм. С. 292—294, 299—306.

²¹ Лобачева Н. П. Свадебный обряд как историко-этнографический источник //СЭ—1981. № 2—С. 38; Есбергенов Х., Атамуратов Т. Указ. соч. С. 62, 67.

²² Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. //Л., 1937.—С. 180.

²³ Аргынбаев Х. А. Бран и семья у казахов. //Алма-Ата, 1973.—С. 139—140, 265—269, 180, 184 (на казах.яз.).

²⁴ Джигиев А. Свадебные обряды у курмен-салыров в конце XIX—начале XX вв.//Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркм. ССР, Т. VII. Серия этнографии.—Ашхабад, 1963.—С. 163; Теджов А. Свадебные обряды туркмен-емрели //Материалы по исторической этнографии туркмен.—Ашхабад, 1987.—С. 64.

²⁵ Вамбера А. Очерки Средней Азии //М., 1868.—С. 96.

²⁶ Нисляков Н. А. Семья и брак у таджиков//М.,—Л., 1959.—С. 156.

²⁷ Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи//Л., 1971.—С. 220.

²⁸ Нисляков Н. А. Указ. соч. С. 94, 142.

²⁹ Ершов Н. Н. Похороны и поминки у таджиков Исфары//Этнография Таджикистана.—Душанбе, 1985.—С. 53.

³⁰ Султанов Т. И. «Семь установлений»—памятник права казахов XVII в.//Страны и народы Востока. Вып. 22, кн. 2.—М., 1980.—С. 253, 257.

³¹ Чагдуров С. Ш. Стихосложение Гэсэриады. //Улан-Удэ, 1984.—С. 61—63; Жуковская Н. Л. Число в монгольской культуре //Археология, этнография и антропология Монголии.—Новосибирск, 1987.—С. 251.

³² Серошевский В. Л. Якуты //РГО. Т. 1. СПб., 1896.—С. 543, 546, 548; Бутанаев В. Я Свадебные обряды хакасов в конце XIX—начале XX в.//Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири.—Новосибирск, 1987.—С. 182—183, 191.

³³ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев //Сборник МАЭ. Т. IV. 2.—Л., 1924.—С. 3—19.

³⁴ Дьяконова Б. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе, и человеке.//Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.—Л., 1976.—С. 275.

³⁵ Этнография каракалпаков.//Ташкент, 1980.—С. 97—100, 111, рис. 49, 11, рис. 50, 6—7.

³⁶ Ягодин В. Н., Ходжайов Т. Некрополь древнего Миздахана//Ташкент, 1976.—С. 100, 111, рис. 49, 11, рис. 50, 6—7.

³⁷ Деоник В. Б. Классификация и хронология аланских украшений VI—IX вв.//МИА, №114.—М., 1963.—С. 130, рис. 2, 12.

³⁸ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов //М., 1978.—С. 115.

³⁹ Аргынбаев Х. А. Указ. соч. С. 265—266; Серошевский В. Л. Указ. соч. С. 546, прим. 2.

⁴⁰ Карапетян Э. Т. Выкуп в свадебных обрядах ар-

мян и его социально-экономические корни //Труды ГИМ Армении. Т. III. Ереван, 1950.—С. 132.

⁴¹ Серебрякова М. Н. О некоторых обрядах, связанных с рождением ребенка, в турецкой крестьянской семье //Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР. —Л., 1974.—С. 151—152.

⁴² Анохин А. В. Указ. соч. С. 21—23.

⁴³ Там же. С. 12.

⁴⁴ Серошевский В. Л. Указ. соч. С. 647, рис. 151.

⁴⁵ Жуковская Н. Л. Число в монгольской культуре... С. 251.

⁴⁶ Альбаум Л. И. Некоторые культовые предметы из раскопок Балалык-тепе //КСИЭ. М., 1958—Вып. XXX.—С. 77. рис. 5.

⁴⁷ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры //М., 1985.—С. 143.

⁴⁸ Альбаум Л. И. Указ. соч. С. 7.

⁴⁹ Там же. С. 78.

⁵⁰ Снесарев Г. П. Под небом Хорезма. М., 1973.—С. 64.

⁵¹ Якубовский А. Ю. Городище Миздахкан //Записки коллегии Востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. V.—Л., 1930.—С. 569—571, 576.

⁵² Некрасов А. Надписи на надгробиях мавзолея Мазлум-Сулу в Миздахкане. Там же. С. 584—585.

⁵³ Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби //СЭ. 1949, № 2. —С. 88—97.

⁵⁴ Есбергенов Х. Надмогильные камни из Кетен-калы и Мазлумхон-Сулу с надписями мутазилиитского толка //Вестник Каракалпакского филиала АН УзССР. Нукус, 1976, №2. —С. 77—78.

⁵⁵ Некрасов А. Указ. соч. С. 584—585.

⁵⁶ Кой-Крылган-кала—памятник культуры древнего Хорезма//Труды Хорезмской экспедиции. Т. V.—М., 1967.—С. 227.

⁵⁷ Русакова Л. М. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьянок Алтая //Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири.—Новосибирск, 1987.—С. 106.

⁵⁸ Каракалпакский фольклор. Т. III.—Нукус, 1978.—С. 35 (на каракалпакском яз.).

⁵⁹ Йеттмар К. Религия Гиндукуша //М., 1986.—С. 118, 120, 193.

⁶⁰ Кузьмина Е. Е. О некоторых археологических аспектах проблемы происхождения индоиранцев //Переднеазиатский сборник. IV.—М., 1986.—С. 210—211.

⁶¹ Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси //М., 1988.—С. 140.

⁶² История Узбекской ССР. Том первый. Ташкент, 1967.—С. 359.

⁶³ Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К. Некрополь древнего Миздахкана. Ташкент 1970.—С. 140—149.

⁶⁴ Есбергенов Х., Хошаниязов Ж. Указ. соч. С. 85—88. сл.

- ⁶⁵ Оськин А. В. Символика небесных светил в петроглифах Внутренних Кызылкумов // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981.—С. 111—119.
- ⁶⁶ Мамбетуллаев М., Работа Шаватского отряда // АО. 1980 г. М., 1981.
- ⁶⁷ Топрак-кала. Дворец // М., 1984.—С. 80.
- ⁶⁸ Раевский Д. С. Указ. соч. С. 140—145; Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 140—141.
- ⁶⁹ Серошевский В. Д. Указ. соч. С. 558—559.
- ⁷⁰ Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 138—140.
- ⁷¹ Бичурин Н. Я. Указ. соч. Т. I. С. 143.
- ⁷² Кармышева Б. Х. Арханчская символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды и культы народов Средней Азии.—М., 1986.—С. 167; Хайиджанова М. А. Мужские джахры в похоронных обрядах таджиков верховьев Зарафшана // Этнография Таджикистана.—Душанбе, 1985.—С. 55.
- ⁷³ Попов Н. С. Погребальный обряд марийцев в XIX—начале XX в. // Материальная и духовная культура марийцев.—Йошкар-Ола, 1981.—С. 160—161.
- ⁷⁴ Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической обрядности (Образ свадьбы—смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография: связи фольклора с древними представлениями и обрядами.—Л., 1977.—С. 194—195.
- ⁷⁵ Там же. С. 195.
- ⁷⁶ Чвырь Л. А. Три «чилла» у таджиков // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1987.—С. 76.

А. АЛЛАМУРАТОВ

КАРАКАЛПАКСКОЕ НАГРУДНОЕ УКРАШЕНИЕ ХАЙКЕЛЬ

Каракалпакское народное декоративно-прикладное искусство, его отдельные виды, орнаментальные мотивы давно привлекают внимание специалистов, изучающих этническую историю, художественную культуру народа.¹ Исследования Т. А. Жданко, А. С. Морозовой, И. В. Савицкого и ряда других авторов посвящены изучению каракалпакского народного искусства, его преемственных связей с искусством древних, средневековых и современных народов Средней Азии, Казахстана, Сибири, Поволжья, Приуралья, Северного Кавказа, Передней Азии и др., формированию каракалпакского прикладного искусства с некоторыми этнотерриториальными отличиями.

История и художественная специфика каракалпакского народного искусства нуждается в дальнейшем

изучении. В этом плане интерес представляет каракалпакское женское нагрудное украшение (хайкель). Оно в XIX—начале XX в. бытовало также у башкир, туркмен, узбеков, таджиков, у некоторых народов Кавказа.² Само слово хайкель арабо-иранского происхождения и, кроме нагрудного украшения—амулета, имеет еще одно значение—'скульптура', 'памятник'.³ Каракалпакский хайкель входил в комплект свадебного украшения невесты. Его носили также девушки, молодухи—до рождения первого ребёнка, иногда до 40 лет.

Хайкель представляет собой плоское нагрудное украшение, состоящее из верхней массивной части сложной конфигурации и бахромы из цепочек, бляшек, листовидных подвесок и колокольчиков. Верхняя массивная часть состоит в свою очередь из трёх частей: длинного футляра для выписок из корана или заклинаний в виде прямоугольной в сечении призмы и двух фигурных крышек с цилиндрическими втулками по бокам. На лицевой стороне футляра расположены от 3 до 5 высоких оправ с сердоликами или красным стеклом. Оправы овальные или круглые, между ними напаяны лентовидные пояски, идущие вокруг футляра. Поясок образуется напаянной *сканью* из серебряной проволоки. Посередине она образует непрерывный петлевидный узор, окаймлённый с обеих сторон двойной или тройной витой проволокой. Бывают и другие варианты компоновки этих поясков. Из крышек футляра одна припаяна наглухо, другая снимается. Лицевая часть крышки украшена гравированным узором и штампованными или литыми накладками. Верхняя часть хайкеля фигурная, в виде загнутых кверху или книзу парных рогов. Имеются и другие варианты. Она украшена высокой оправой с сердоликом или стеклом, с гравированным или чеканным узором. Бывают варианты, где вместо рогов—ступенчато суженный трилистник, силуэтом напоминающий буддийскую ступу, или отдельно расположенные три вертикальные фигуры с завершением в виде трилистника. Нижняя часть бывает сплошной или прорезной по верху, со сложными очертаниями в виде рогов, завитков, полукружий или углов. По ней также расположен ряд высоких оправ с сердоликами или стеклом, или орнаментальная композиция. Бывают хайкели без оправ в нижней части.

Орнамент на всем хайкеле местами выделяется позолотой.

Бахрома обычно состоит из сложного набора деталей. К проволоочным петлям прикреплена горизонтальная полоса из фигурных бляшек, заключённых сверху и снизу в горизонтальные цепочки. К нижней горизонтальной цепочке прикреплены другие цепочки, свисающие вниз и образующие подвижную бахрому. К концу каждой цепочки прикреплены листовидные подвески, которые через определённые интервалы чередуются с бубенчиками. Иногда крайние и средний бубенчики бывают большего размера и украшены дополнительно листовидными подвесками на цепочках. В верхней части хайкеля для подвески имеются специальные петли, к которым иногда цепочками прикреплены узорные объёмные фигурные украшения с высокими оправами или матерчатые ленты с нашитыми бляхами. К нижним краям хайкеля прикрепляли крестообразные украшения шартуйме, ещё ниже—два ряда плоских с оправой в центре и круглых с гравированным или чеканным узором украшений туйме, нашитых на матерчатый с вышивкой нагрудник онирше. К клинообразному концу этого нагрудника пришивали украшение гилтшалгыш, к которому в свою очередь подвешивали куполовидный онгирмоншак с длинными подвесками из цепочек вокруг нижнего края. Подвески имеют на концах круглые и листовидные колокольчики. В комплексе этих нагрудных ювелирных украшений хайкелю принадлежало главенствующее значение. Если иметь весь комплекс украшений было не по средствам, отец невесты в первую очередь заказывал ювелиру хайкель.

Нагрудное украшение под названием хайкель, зафиксированное у узбеков, таджиков, туркмен, башкир, отдельных народов Кавказа, различно по материалу, оформлению, хотя везде имело значение амулета. Башкирский хакал имеет лопатообразную форму, состоит из бус и бляшек, нашитых на мягкую матерчатую основу. Подобные нагрудники имели также народы Поволжья—мари, удмурты, чуваша, а также болгары.⁴ Туркменский хейкель—массивный прямоугольник с оправами с сердоликовой вставкой и бахромой. Орнаментация также близка каракалпакскому. Он не имеет роговидного верха. С. Овезбердыев пишет: «Можно

предположить, что эти украшения (тумар, дагдан, хейкель) когда-то были связаны со статуэтками, возможно с изображением племенных божеств, которым поклонялись жившие на территории современного Туркменистана племена. Некоторые статуэтки женщины носили при себе в сумочке. После распространения ислама, естественно, место статуэток, заняли священные книжки ислама. Возможно, в дальнейшем название хейкель так и утвердилось за этой сумкой». ⁶

Схожее мнение высказала исследователь ювелирного искусства народов Средней Азии Н. Г. Борозна: «Сумочка хайкель (а позднее, очевидно, серебряные прямоугольные футляры) некогда служили для хранения глиняного или деревянного божка. Можно предположить, что термин, обозначавший идола, божка, с приходом ислама и исчезновением старого идолопоклонства остался в качестве единственного реликта этого древнего культа, будучи перенесен на амулеты-обереги и их оформление». Далее автор продолжает: «Таким образом, не исключено, что футляры всех форм и материалов, служившие для хранения амулетов и талисманов в виде мусульманских молитв, ведут начало от аналогичных футляров для хранения божков домусульманской Средней Азии. Налобное украшение гёзмунджук узбеков Хивы, височные украшения туркменов адамлык своей формой напоминают фигуру человека. Все это сильно трансформированные пережитки былого идолопоклонства». ⁶

Вероятно, каракалпакский хайкель происхождением названия и назначением также связан с подобным обычаем носить статуэтку божества в виде амулета. Во время экспедиции в 1959 г. на территории Ленинабадского района найдены детали украшения различной величины, назначение которых не совсем ясно. Напаянные на медную пластинку, объемные, серебряные с позолотой, эти украшения своими очертаниями напоминают человеческую фигуру (5, 8). Однако, в верхней части большинства каракалпакских хайкелей преобладают изображения рогов животного. В народном сознании они также закрепились как рога (муйиз, шак). Таким образом, объект поклонения в каракалпакском хайкеле — не божество в облике человека, ⁷ а рогатое животное. В этом заключена разница между каракал-

пакским хайкелем и аналогичными нагрудными украшениями других народов с тем же названием.

В поисках истоков каракалпакского хайкеля с рогатым верхом обратимся к традиции изображения рогатых животных или ношения головного убора с изображением рогов в древнем мире. Ареал его очень велик—Вавилон, Древний Египет, Греция, Кавказ, Сибирь, Север России. Везде эти традиции связаны с аграрным культом плодородия: корова (или бык) в представлении древних—символ плодородия.⁸ «Почитание скотного бога Велеса» у новгородцев и на Ростовской земле в X в. также связано с аграрным культом.⁹ Интересно сравнить такой факт—на Руси рогатую кичку носили молодые замужние женщины, меняя её в старости на безрогую.¹⁰ Точно так же каракалпачки после прекращения деторождения рогатый хайкель меняли на безрогую тумарша (рис. 3) с такими же оправами и бахромой, как в хайкеле. В этом контексте заслуживает внимания предположение о том, что рога были связаны с производительным периодом в жизни женщины. По народным представлениям, они содействовали плодородию и благополучию семьи.¹¹

Вполне вероятно, что в последующие периоды именно это ритуальное значение украшения преобладало в народных представлениях; первоначально, возможно, оно было связано с аграрным культом быка, почитаемого древними земледельцами.

Изображение быка обнаружено в древнем искусстве Средней Азии.¹² В росписи Пянджикента изображена сцена схватки группы всадников с демонами, которые имеют черты бычьи и чело́вечьи. У демонов общий облик лиц, туловище и руки чело́вечьи, ноги с бычьими копытами, на голове бычьи рога.¹³

В связи с изображением человека-быка в искусстве Востока К. В. Тревер высказала мнение, что образ полубыка-получеловека-полубога восходит к тотемистическим представлениям. В процессе развития он преобразовался в такие полуфольклорно-полуисторические персонажи, как Буха-хан монголов и Бо-хан калмыков.¹⁴ Генезису и эволюции образа быка большое внимание уделил С. П. Толстов. Он показал, что в генеалогических циклах Авесты, Шах-наме и Сказании об Огуз-Кагане общим является мотив о двух братьях,

представителях тотемов быка и змей.¹⁵ Миф о двух братьях, а также комплекс легенд о царе-быке и божьей прослеживается далеко за пределами Центральной Азии (предполагаемой первородины мифа) до Египта на юго-западе и до Западной Европы. Ареал комплекса—германцы на западе (раннесредневековые легенды), финны на северо-западе (Калевала), монгольские племена на востоке, татары Восточной Европы, восточные славяне, племена Сибири. Бык—первое творение Агура-Мазды, выступает в качестве одного из важнейших действующих лиц космогонической мифологии зороастризма. Из частей тела убитого Ангромайнью, первозданного быка, возникают растения. Из семени быка зарождаются животные. На спине священного быка Сарсаока древние люди переправляются через море Вурукаша, чтобы заселить вновь созданные земли—киршвары.¹⁶ Во многих случаях, как отметил С. В. Киселев, бык являлся и символом солнца. На карасукских каменных стелах изображения атрибутов быка сочетаются со змейками (символами лучей солнца, тотемного змея, одного из двух братьев?) и звездчатыми кругами с точкой в центре.¹⁷

Аналогию хайкелю можно обнаружить в археологических материалах—это нагрудник на каменном изваянии карасукской эпохи из Минусинской котловины (Хакасия). Подобное украшение носят до сих пор хакасские свахи, называя его пото—бык.¹⁸ Туркменский хайкель ближе ему по общей конструкции; массивная верхняя прямоугольная часть с сердоликовыми вставками (возможно первоначально имитировавшими глаза), подвески.

Приведенные материалы пока не дают возможности сделать вывод о происхождении роговидного хайкеля. Но, опираясь на них, можно предварительно заключить, что каракалпакское женское нагрудное украшение хайкель, получившее свои основные формы еще в глубокой древности в этнической среде, близкой к карасукам Южной Сибири, связано с культом быка. Хайкель, являясь неотъемлемой частью обряда, сохранял себя и в поздние времена, когда его носители входили в различные исторические периоды в иные этнокультурные общности.¹⁹

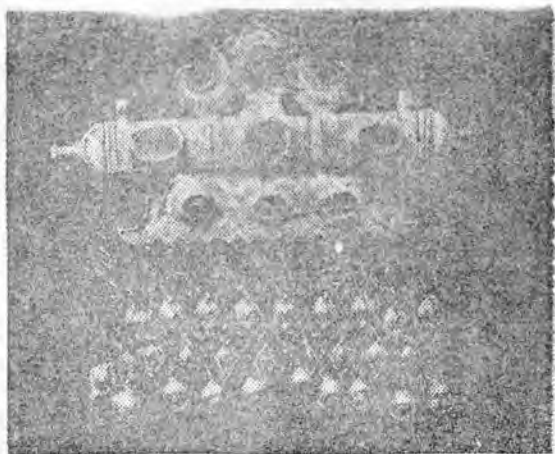
Принятие каракалпаками ислама привело к изменению и к некоторой реконструкции хайкеля—он превратился из идола (обожествляемого быка) в футляр для выписок из священных писаний. Более схожую форму с нагрудным украшением на карасукской стеле сохранил туркменский хейкель. Не случайно туркмены еще в средние века называли себя «огуз»—бык, предком своим считали легендарного Огуз-кагана. Свадебное нагрудное украшение туркменок букау, возможно, этимологически связано с быком, т.к. слово это означает ярмо для рабочего быка. Украшение состоит из трех ярусов ромбовидных штампованных мелких бляшек, разделенных горизонтальной линией из проволоки. На верхней части по краям и в центре, в нижней части по краям имеются фигурные массивные бляхи с вставкой из камня. Верхняя часть этих фигур завершается трилистником, первоначально, вероятно, изображавшим голову рогатого животного.²⁰

Как утверждает Б. М. Бернштейн, накопленный собственными усилиями, приобретенный извне художественный опыт этнической общности откладывается в культурной памяти, причем часть его может быть вообще забыта, временно или навсегда. В традицию же входит только та часть опыта, которая сегодня почему-то актуальна, которая «перетекает» из прошлого в настоящее, сохраняя нормативное или ориентирующее значение для современного художественного сознания.²¹ Каракалпакский хайкель, возможно, и представляет собой тот случай, когда явление устойчиво сохранялось в культурной памяти этнического коллектива. Связанное с древнейшим культом украшение хайкель стало каракалпакским в период сложения каракалпакской народности, а в наши дни остается своеобразной эмблемой каракалпакских национальных традиций.

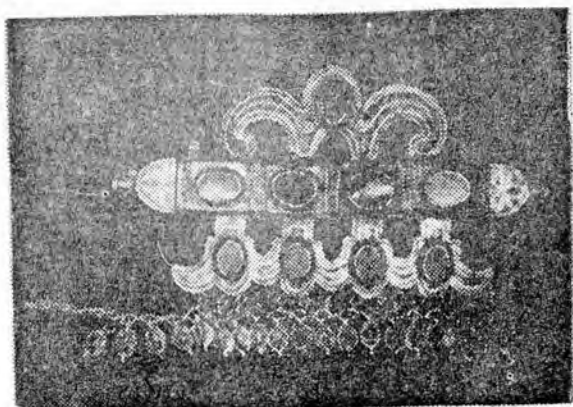
Голостов С. П. Города гузов //СЭ.—1947.—№ 3; Жданко Т. А. Каракалпаки Хорезмского оазиса //ТХАЭЭ.—Т. I.—М., 1952; Её же. Народное орнаментальное искусство каракалпаков //ТХАЭЭ.—Т. III.—М., 1958; Голостова Л. С. Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса//Нукус—Ташкент, 1962; Её же. Каракалпаки Ферганской долины //Нукус, 1959, Этнография каракалпаков. Материалы и исследования//Ташкент, 1980; Морозова А. С. Каракалпак-

ский женский шлемовидный головной убор—саукеле //Научные труды ТашГУ.—Т. VI.—Вып. 200; Савицкий И. В. Резьба по дереву //Ташкент, 1965; Его же. Государственный музей искусств Каракалпакской АССР //М., 1978; Аладмуратов А. Каракалпакская народная вышивка //Нукус, 1977.

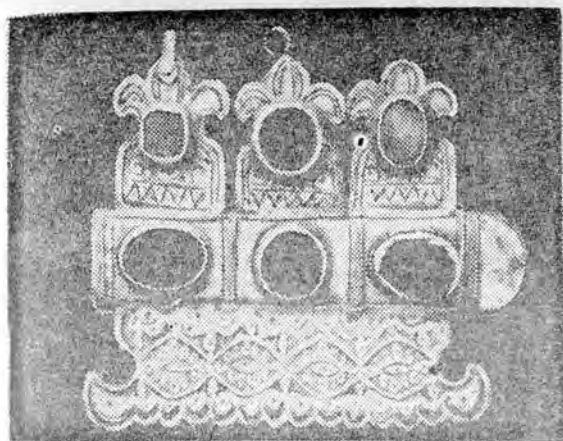
² Руденко С. И. Башкиры // М.,—Л., 1959. Рис. 6. Овезбердыев С. Туркменское серебро //ДИ СССР. 1972; Васильева Г. П. Преобразование быта в северном Туркменистане //М., 1969.—С. 225; Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии//Труды ИЭ АН СССР. Т. XIII. М.,—Л., 1959.—С. 112.



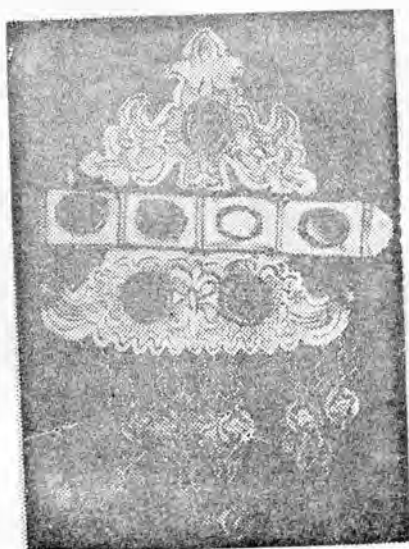
4



5



6



7

Рис. 4—7. Хайкел.

* В припамирских странах и в Каратегине этим словом обозначают написанные на бумаге молитвы, заклинания, носимые зашитыми в тряпочку хайкалдон—вместилище для хайнеля. По устному сообщению О. А. Сухаревой, в Ташкенте подвески на женских нагрудных украшениях в форме прямого креста с равными концами носят название хайкель.

⁴ Гаген—Торн И. И. Женская одежда народов Поволжья //Чебоксары, 1960.

⁵ Овезбердыев С. Указ. соч. С. 52.

⁶ Борозна Н. Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии //Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. —М., 1975.—С. 291—292.

⁷ Есбергенов Х. Женская одежда //Этнография каракалпаков. Материалы и исследования.—Ташкент, 1980.—С. 98—99.

⁸ Искусство древнего Востока//М., 1968.—Рис. 61, 154, 196 (богини Иштарь, Хатар. Исида изображены с головой коровы с рогами или с рогатым головным убором); Амирашвили Ш. Я. История грузинского искусства /Т. I—М., 1950.—С. 246—59. Табл. 17; Малицкий Н. В. Древнерусские культы сельскохозяйственных святых по памятникам искусства //ИГАИМК.—Т. XI. Вып. X.—М., 1931.—С. 14 (на белорусской свадьбе выпекают «рогатый каравай»); Киселев С. В. Семантика орнамента карасукских стрел //Из истории докапиталистических формаций.—М.,—Л., 1933.—С. 280—292.

⁹ Лавров Н. Ф. Религия и церковь //История культуры Древней Руси.—Т. 2.—М., 1958.—С. 68.

¹⁰ Русский историко-этнографический атлас //М., 1967.—С. 225—226.

¹¹ Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки//М., 1978.—С. 160.

¹² Толстов С. П. Археологические работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1951 г. //СА.—1954. —XIX.—С. 257; Пугаченкова Г. А., Ремпель Н. Л. История искусств Узбекистана //М., 1965.—Рис. 17; Беленицкий А. М. Изображение быка на памятниках древнего Панджикента (к истории зооморфизма в древнем изобразительном искусстве. Средней Азии //Этнография и археология Средней Азии.—М., 1979.—Рис. 1—7.

¹³ Беленицкий А. М. Указ. соч. С. 92.

¹⁴ Тревер К. В. Гопат-шах—пастух-царь //ТОВЭ.—1940.—Вып. 2.—С. 71—87.

¹⁵ Толстов С. П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен //ПИДО.—1935.—№9—10.—С. 16—17 и др. Его же. Древний Хорезм//М., 1948.—С. 295, 301 и др.

¹⁶ Биддельф (без инц.) Народы населяющие Гиндукуш. Перев. П. Лессара//Асхабад, 1886.—XVII.—С. 4 и др. Культ быка встречается в обычаях и верованиях многих народов Средней Азии. Обзор этнографической литературы см. Соколова З. П. Культ животных в религиях //М., 1972; Беленицкий А. М. Указ. соч. Примечание 9.

¹⁷ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири//М., 1951.—С. 170—171. Табл. XV. Вадецкая Э. Б. Древние

идолы Енисея //Л., 1967.—Табл. 10, 12; Липский А. Н. Енисейские идолы //ДИ.—1972.—№10.

¹⁸ Липский А. Н. Указ. соч.

¹⁹ В. И. Абаев писал: «Субстратные явления могут обнаружиться много спустя после того, как субстратная этническая среда давно исчезла или растворилась, а ее язык перестал бытовать на данной территории». Абаев В. И. Скифо-европейские изоглассы. На стыке Востока и Запада //М., 1965.—С. 45.

²⁰ Пугаченкова Г. А. Искусство Туркменистана //М., 1967.—Рис. 148.

²¹ Бернштейн Б. М. Несколько соображений в связи с проблемой «искусство и этнос» //«Советское искусствознание-78» М., 1979, Вып. 2.—С. 279.

С. Г. КЛЯШТОРНЫЙ, Л. М. ЛЕВИНА.

ОБ ОДНОЙ РУНИЧЕСКОЙ НАДПИСИ С ГОРОДИЩ АЛТЫН—АСАР (ВОСТОЧНОЕ ПРИАРАЛЬЕ).

Районы Сырдарьинской дельты в Восточном Приаралье играли важную роль в этнической и культурной истории многих современных народов Евразийского континента, в первую очередь, народов Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа, Поволжья. Еще в 1942 г. С. П. Толстов подчеркивал особое значение «Аральского узла этногенеза».¹ С глубокой древности бассейн Нижней Сырдарьи являлся местом традиционных зимовок и, вместе с тем, своеобразным перекрестком исторических путей передвижения скотоводческих племен и народов, местом, где происходили постоянные этнические, культурные и торговые контакты, местом, где развивались активные процессы взаимодействия различных хозяйственно-культурных типов и, прежде всего, сложные этногенетические процессы. Именно в этом районе уже к середине первого тысячелетия до н. э. существовала чрезвычайно своеобразная, архаическая по внешнему облику джетыасарская культура, открытая С. П. Толстовым в 1946 г.,² исследовавшаяся Хорезмской экспедицией Института этнографии АН СССР в 1949—51 гг. (городища Джеты-асар, №№3, 9), в 1973, 1976, 1978—81, 1983—84 гг. (городища Джеты-асар №№2, 12), в 1986—87 гг. некрополи близ Алтын-асара).³

Основная масса памятников этой культуры расположена в бассейне самых северных из древних русел

Сырдарьи—Пракувандарьи и Кувандарьи. На протяжении более полутора тысяч лет здесь функционировали джетыасарские поселения, находящиеся непосредственно на берегах рек и речных протоков. Сами поселения представляют собой многослойные крепости со сложной фортификацией и сплошной внутренней застройкой, то есть, своего рода мощные хорошо укрепленные дома-массивы. Для джетыасарской культуры характерно сочетание крепостей с монументальной архитектурой с курганным обрядом захоронения, полное отсутствие неукрепленных сельских поселений, «гнездовой» способ размещения городищ (по 8—10 городищ в каждой группе—«гнезде»); особая традиционность и консерватизм основных черт культуры на протяжении всей многовековой истории существования ее в регионе. К настоящему времени известно более 40 джетыасарских городищ, площадью до 15 гектар, высотой до 25 м над уровнем современной поверхности.

На протяжении не менее тысячи лет (с середины 1 тыс. до н.э.) для джетыасарских поселений типичны двухъярусные многослойные городища, изначальное ядро которых состояло из круглых или овальных в плане двух-трехэтажных крепостей со сложной фортификацией и сплошной жилой застройкой. Первоначально крепостные стрелковые коридоры окружали ряды узких сводчатых помещений и подквадратные залы и дворы. С последних же веков до н. э. внутренняя застройка представляла собой систему из однотипных жилых секций, состоящих из функционально различных помещений со строго регламентированным интерьером основной жилой комнаты. Местоположение секции и интерьер основной комнаты оставались неизменными на протяжении столетий, хотя внутри каждой секции многократно менялось и взаиморасположение, и даже число комнат. Каждая жилая секция соединялась с определенным отсеком оборонительного коридора. Поэтому при военной опасности обитатели жилой секции защищали свои участки, а «гнездовое» расположение крепостей позволяло с каждой из них подавать световые сигналы не менее, чем шести соседним городищам.

Каждое городище окружено некрополями, насчитывавшими сотни и тысячи курганов. Под курганными насыпями были грунтовые захоронения и кирпичные

подземные гробницы—склепы, перекрытые сводами или ложным куполом. Интерьер камеры последних в уменьшенном виде копировал интерьер основного помещения жилой секции.

❧ Ни по габаритам, ни по планировке, ни по деталям интерьера среди сотен раскопанных жилых секций, как и по характеру погребального инвентаря более шести сотен изученных погребений, нельзя говорить пока о какой-либо социальной дифференциации джетыасарского населения, по крайней мере, до середины первого тысячелетия н. э.

Обусловленные экологической средой некоторые специфические черты комплексного натурального хозяйства джетыасарского общества (где доминирующую роль играло скотоводство), в значительной степени способствовали сохранению типа натурального хозяйства и консервации патриархально-родовых отношений. Все это, а также особенности социальной организации джетыасарского общества, в свою очередь отразились на всем облике материальной культуры, придав ей особую архаическую окраску и необычайную устойчивость и консерватизм, несмотря на ряд весьма ощутимых влияний иных культур и этносов в каждый определенный период истории.

Географическое положение джетыасарских памятников в местах традиционных зимовок, на перекрестке исторических путей передвижения народов, а также определенные социально-экономические факторы, присущие джетыасарскому обществу, способствовали стягиванию носителей джетыасарской культуры в процессы активного этнического и культурного взаимодействия с населением иного происхождения.

Раскопки джетыасарских памятников позволили выявить, что во все периоды развития данной культуры на ее территории фиксируется неоднократное появление чужеродных элементов в материальной культуре, возведение отдельных городищ с нехарактерной для джетыасарской культуры планировкой и иным керамическим комплексом, среди погребальных памятников возникновение «чужих» курганов и целых «чужих» некрополей, с иными типами погребальных сооружений и резко отличным погребальным инвентарем. При этом

наблюдалась также картина тесного взаимодействия пришлого и местного компонентов и постепенное «растворение» первого. Подобные факты фиксируются многократно, но особенно значительный приток носителей иных культур отмечается в последние века до н. э., в III—IV вв. н.э., в конце V—VI вв. Но взаимодействие носителей джетыасарской культуры с иными племенами в урочище не проходило бесследно для «джетыасарцев». Так, в конце III—IV вв. н.э. гибнет в огне военных столкновений целый ряд джетыасарских городищ, другие покидаются их жителями. В материальной культуре появляются «чужие» элементы, в том числе и «гуннские». Вероятно, под влиянием волны кочевников с востока происходит передвижение больших групп джетыасарского населения в районы Северного Кавказа и далее на запад, и одновременное продвижение другой части «джетыасарцев» по правому берегу Сырдарьи на юго-восток и юг, по крайней мере, до районов Ферганы.

Весьма значительные изменения происходят на основной джетыасарской территории и в конце V—VI вв. н.э. В этот период перестает функционировать еще ряд поселений, некоторые городища заключаются в кольцо новых крепостных стен, вместо круглых и овальных в плане многоэтажных крепостей со сплошной жилой застройкой внутри возводятся подпрямоугольные в плане крепости с фортификацией иного типа, без каких-либо следов внутренней застройки, появляются новые типы подкурганных захоронений. Аналогии инвентарю в тюркских памятниках Восточного Казахстана, Тувы и Семиречья позволяют связывать эти изменения с влиянием тюрков. В то же время появление значительного числа характерных форм джетыасарской керамики в районах Средней Сырдарьи, в Семиречье, в Чаче дает возможность говорить об очередной миграционной волне из Джетыасарского урочища на юг и юго-восток в VI—VII вв. н. э.

Еще позднее, в VII—VIII вв. н.э. часть джетыасарского населения передвинулась из урочища в современные дельты Сырдарьи (так называемая «культура болотных городищ», все элементы которой были известны уже на территории джетыасарского урочища в материалах позднего этапа культуры) и Амударьи

(так называемая «кердерская» культура, в формировании которой джетыасарская сыграла, очевидно, основную роль). Данное передвижение было вызвано, вероятно, гидрографическими изменениями, прекращением стока вод в Пракувандарье и Кувандарье. После этого жизнь в Джетыасарском урочище не возобновлялась.

Как упоминалось выше, джетыасарские крепости представляют собой многослойные городища. В 1987 г. наряду с раскопками погребальных сооружений в районе городища Алтын-асар изучалось и Здание 4 того же городища, представляющее собой небольшую крепость (площадью 800 кв.м.) а точнее укрепленный дом, в плане скругленно-прямоугольной формы, с высокими крепостными кирпичными стенами с округлыми башнями на углах и фланкирующими вход прямоугольными башнями. Само это укрепленное здание воздвигнуто на культурных слоях второго яруса более ранней крепости (так называемого «Большого дома») городища Алтын-асар. Здание № 4 также оказалось многослойным. Самый поздний строительный горизонт укрепленного здания № 4 почти целиком разрушен и смыт. В нижележащем строительном горизонте было раскопано несколько помещений в восточной половине здания. Нижний строительный горизонт был зафиксирован в шурфах и траншеях. Керамический комплекс, полученный в результате этих раскопок, характерен для третьего этапа джетыасарской культуры (конец VI—VII—VIII вв.), хотя, вероятно, строительство здания можно отнести к концу предыдущего этапа культуры (IV—VI вв.). В одном из раскопанных помещений—помещении № 1 (расположенном к северу от входного коридора, площадью 8,6х4,6 м), в культурном слое над полом найдены фрагменты типичного (по форме, технологии изготовления и отделки) джетыасарского кувшина.

Фрагмент венчика и горловины красноангобированного лощеного кувшина сохранил часть надписи с руноподобными знаками (высота знаков 8—13 мм), процарапанными по необожженной глине (рис. 8,9). Надпись состоит из двух строк, перпендикулярных друг другу и смыкающихся под углом, близком к прямому. Строка, условно принимаемая за первую, расположена

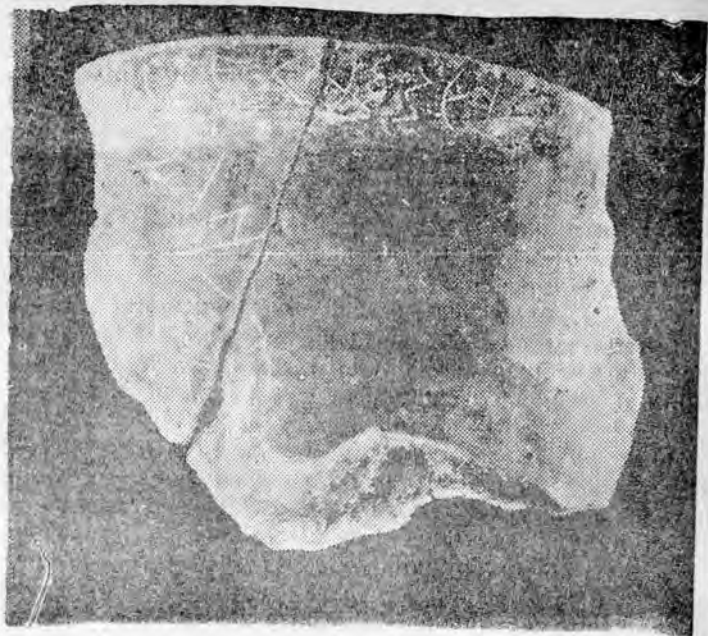


Рис. 8. Знаки на керамике (горловине кувшина).

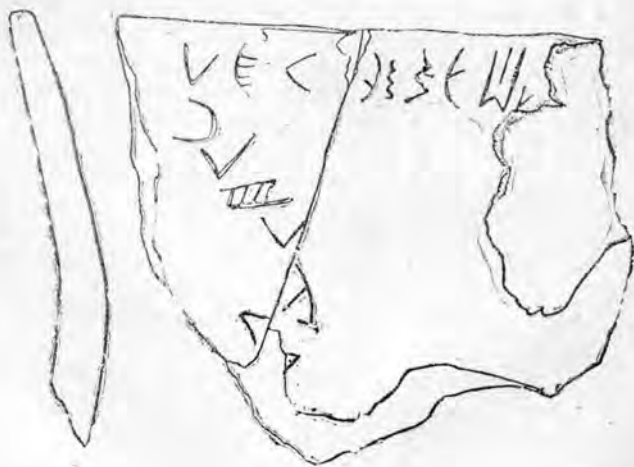


Рис. 9. Прорисовка надписи на горловине кувшина.

по горловине сосуда, заканчивается у закраины венчика. Она содержит восемь знаков, один из которых почти полностью разрушен, а три повреждены линией излома и щербинной. Начало строки не сохранилось. Начало другой строки вплотную примыкает к окончанию первой, но знаки развернуты основаниями к закраине венчика. Строка содержит восемь знаков, последний из которых частично уничтожен; возможно, строка имела несохранившееся продолжение.

Палеографическая атрибуция знаков не вызывает сомнений. Надпись является памятником восточноевропейской разновидности древнетюркского рунического письма (ВЕР), основной ареал распространения которой включает территорию степной зоны Юго-Восточной Европы, от Поволжья до Дуная.⁴ Новая находка впервые с полной определенностью свидетельствует об использовании этой разновидности рунического письма раннесредневековыми тюркоязычными племенами Приаралья.

Первыми памятниками ВЕР, привлечшими внимание исследователей, стали надписи на золотых сосудах из клада, обнаруженного в 1799 г. близ селения Надь-Сент-Миклош в долине р. Марош (ныне на территории Румынии).⁵ Путь к дешифровке сент-миклошских надписей был проложен датским филологом В. Томсеном, ранее успешно дешифровавшим древнетюркскую рунику Центральной Азии (ЦАР). В. Томсен прочел потюркски одну из сентмиклошских надписей, выполненную в отличие от остальных греческими буквами, и установил, что неизвестные рунические граффити должны быть отнесены к особой разновидности древнетюркского письма, которое, несмотря на значительное сходство с ЦАР, совершенно расходится с последней по фонетической атрибуции знаков. Первый опыт дешифровки сент-миклошских рунических надписей был предложен венгерским тюркологом Ю. Неметом. Позднее академик Ю. Немет опубликовал дополнения и уточнения к своим прежним выводам.⁶ Вместе с тем, в Подонье, и впоследствии и в Поволжье, было обнаружено значительное число небольших надписей того же типа. Попытки их дешифровки имели, однако, лишь ограниченный успех.⁷

Между тем, ареал находок ВЕР за последние десяти-

титетия значительно расширился. Наряду с находками на Северном Кавказе, в Крыму и Венгрии, были выявлены памятники ВЕР в Семиречье и Сибири, где обнаружены несколько наскальных граффити того же типа. Однако, эти надписи по репертуару знаков не полностью совпадают с сент-миклошской эпиграфикой, что весьма затрудняет их дешифровку и более того, делает любые попытки дешифровки текстов ВЕР, слишком отличных по графическому фонду от сент-миклошских, крайне гипотетичными. Возможно, лишь находки билингв для иных, чем в Сент-Миклоше вариантов ВЕР, сделает перспективными новые опыты сопоставления и прочтения надписей.

Сказанное делает малополезным обсуждение вариантов дешифровки пока единичной надписи из Джетыясара. Отметим лишь, что репертуар джетыясарских графем почти идеально совпадает с репертуаром ВЕР из Подонья-Поволжья, определяемой нами как хазароболгарская эпиграфика VIII—X вв.⁸ Из четырех случаев соответствий джетыясарских и сент-миклошских графем (с учетом вероятных аллографов), только в двух речь может идти о специфическом сходстве (табл. I, II, № 5, 9). По атрибуции Ю. Немета, фонетическое значение этих четырех графем следующее: № 1 —а, № 5 —t, № 6 —pq, № 9 —c.

Ни по репертуару знаков, ни по их атрибуции восточноевропейский рунический алфавит не совпадает с центральноазиатским. Более того, он явно архаичнее центральноазиатской руники. Остается загадкой, существуют ли генетические связи между обеими главными системами древнетюркского рунического письма. И все же смущающим обстоятельством является не само существование двух систем тюркской руники, а выявление в Средней Азии и Сибири хотя бы и немногих рунических надписей, выполненных теми же знаками, что и хазаро-болгарские надписи Восточной Европы.

Поэтому, представляется перспективной гипотеза о весьма раннем, не позднее IV—V вв., формировании тюркской руники, под определяющим воздействием согдийского письма, скорее всего в оазисах Восточного Туркестана.⁹ Первоначальным вариантом было письмо, зафиксированное в Центральной Азии и Восточной Европе. Этот тип тюркской руники, весьма неразвитый

Таблица I

Строка 1:

> > > > > > > >

Строка 2:

1 M > < < < < <

Таблица II

Графемы джетыясарской надписи

	Джетыясар	Сентмиклош	Рундичевское письмо Подонья и Поволжья
1	>	>	>
2	E		E?
3	>		>
4	<		<
5	A	A	
6	8	8	8
7			
8	~		~
9	⇒	⇒	
10	M		M M

и примитивный, лишенный строгой нормативности и не получивший государственной протекции в первом Тюркском каганате (551—630 гг.), тем не менее был некоторое время в употреблении среди тюркоязычного населения Центральной и Средней Азии. Именно оттуда, вместе с племенами теле (т.е. праболгарскими племенами), мигрировавшими в Восточную Европу после крушения гуннской империи Аттилы, это письмо проникло в Поволжье и Подонье, а затем и в долину Дуная и, распавшись на региональные варианты, просуществовало там на вторых ролях некоторое время.

Между тем, в Центральной Азии, не позднее VII в., старое руническое письмо было коренным образом реформировано и стало нормативным государственным письмом не только второго Тюркского каганата, но также его соседей и преемников в Монголии, на Енисее, в Семиречье и Восточном Туркестане.

Явная связь одной из разновидностей рунического письма с праболгарами открывает новые возможности оценки историко-культурной роли племенного союза теле, большая часть которого волилась к началу VII в. в суперсоюз огузских племен. Джетыясарская находка выводит исследователей на поиск места праболгар в формировании объединения огузских племен Приаралья.

¹ Толстов С. П. Аральский узел этногенического процесса (тезисы доклада на сессии по этногенезу Средней Азии. Ташкент, 1942 г.)//СЭ. Т. VI—VII. 1947.—С. 308—310.

² Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. //М., 1948.—С. 125—140.

³ Библиографию вопроса см.: Толстов С. П. По древним дельтам Окса и Яксарта//М., 1962.—С. 186—198; Левина Л. М., Керамика Нижней и Средней Сырдарьи в первом тысячелетии н.э.//ТХАЭЭ. Т. VII.—М., 1971.—С. 10; Она же. Новые исследования памятников джетыясарской культуры в Восточном Приаралье //Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана.—Л., 1975.—С. 42—46; Андрианов Б. В., Левина Л. М. Некоторые вопросы исторической этнографии Восточного Приаралья в I тысячелетии н.э.//Этнография и археология Средней Азии.—М., 1979.—С. 94—100; Левина Л. М. Статьи в АО за 1973, 1976, 1979, 1980, 1981, 1983, 1984 гг. и АО за 1987 г.

⁴ Об ареале распространения ВЕР и опытах дешифровки этого письма см.: *Runen, Tamgas und Graffiti aus Asien und Osteuropa*. Herausgegeben von K. Rohrborn und W. Veenker Wiesbaden, 1985.

6. История открытия и изучения сент-миклошского клада и надписей см: G. L a s z l o, I. R a c z. Der Goldschatz von Nagyszentmiklos. Budapest, 1977.

7. J. N e m e t h. The runiform inscriptions from Nagy-Szent-Miklos and runiform scripts of Eastern Europe // Acta Linguistica, t. 21.—Budapest, 1971. Pt. 1—2. С. 1—52.

8. К л я ш т о р н ы й С. Г. Хазарская надпись на амфоре с городища Маяки // 1979, № 1.—С. 270—275; S. G. Klyastornyj, I. Vasary. A runic inscription on a bull-skull from the Volga region.—Between the Danube and the Caucasus. A collection of papers concerning oriental sources on the history of the peoples of Central and South-Eastern Europe. Budapest, 1987.—С. 171—180.

9. К л я ш т о р н ы й С. Г. Хазарская надпись.. С. 274—275.

10. К л я ш т о р н ы й С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии//М., 1964.—С. 44—50.

А. Н. ЖИЛИНА.

ТРАДИЦИОННЫЕ ПОСЕЛЕНИЯ ХОРЕЗМСКОГО ДАЗИСА (XIX — начало XX в.)

Последнее десятилетие в отечественной науке отмечено возросшим интересом к теоретическим проблемам типологии материальной культуры. Необходимость углубленного тщательного сравнительного изучения поселений, жилищ, одежды, пищи среднеазиатских народов, родственных по происхождению, близких по языку и культуре, особенно выявилась в связи с подготовкой такого крупного обобщающего труда, как «Историко-этнографический атлас народов Средней Азии и Казахстана».

Следует однако отметить, что не все элементы материальной культуры к настоящему времени исследованы равномерно: прежде всего далеко не везде изучены традиционные поселения. Одним из первых опытов обобщения этнографических материалов по рассматриваемой проблеме является статья О. А. Сухаревой и Н. Турсунова «Из истории городских и сельских поселений Средней Азии», где делается попытка разработки типологии сельских и городских поселений Средней Азии с учетом имеющихся археологических и географических классификаций.¹

В статье устанавливаются критерии для выделения следующих типов поселений: города, городки, торговые селения, ремесленные селения, селения зоны орошаемого земледелия, богарных, горных, степных районов, селения полукочевое население и т. д. Приведенная классификация представляет большой интерес и может послужить основой для разработки типологии поселений конкретно в каждом из районов Средней Азии.

В данной статье мы остановимся на характеристике поселений Хорезмского оазиса XIX—начала XX вв. — время, когда у большинства народов Средней Азии и Казахстана поселения и жилища не утратили еще традиционных особенностей, сложившихся в позднефеодальную эпоху.

Важное значение в рассматриваемом аспекте имеет то обстоятельство, что на территории Хорезма в течение длительного времени велись археологические работы, результатом которых явилось накопление сведений, позволивших выявить генезис конкретных форм традиционных поселений. Наиболее ценными для нас являются исследования Е. Е. Неразник, в которых автор, привлекая большой исторический, археологический и этнографический материал, рассматривает процесс формирования поселений с учетом совокупности факторов — социально-экономических, географических, этнических на протяжении длительного периода — начиная с античности до XII—XVI вв. нашего столетия (с экскурсами в XVIII—XIX вв.).¹

Хорезмский оазис, расположенный на северо-западной окраине Средней Азии, включает в себя преимущественно земли низовьев Амударьи, которая выступает важным фактором формирования традиционной материальной культуры. Население оазиса в этот период было крайне неоднородным: оно состояло из узбекоязычных сартов, узбеков с родоплеменным делением, туркмен, казахов, каракалпаков. В незначительном числе здесь проживали персы, татары, арабы и другие народности.

Переписи населения в Хивинском ханстве практически не проводились, имелись только подворные списки хозяйств в центральных районах, поэтому численность разных групп населения можно узнать только из работ дореволюционных исследователей, которые опре-

деляли ее по-разному: Г. И. Данилевский считает, что число жителей ханства в конце XIX в. достигало 300 тыс. человек;⁸ Гиршфельд и Галкин в своих работах приводят цифру 713937 человек, включая жителей Хивинского ханства и Амударьинского отдела⁴. Примерно такой же цифры придерживается и советский историк М. Ю. Юлдашев, по материалам которого число жителей Хорезма доходило в конце XIX в. до 800 тыс. человек.⁵

Сарты—потомки древнего ираноязычного населения Хорезма, давно тюркизированного и говорившего на узбекском языке, в XIX веке были сосредоточены только в южных районах оазиса. Г. И. Данилевский определяет их численность к 1851 г. примерно в 80—100 тыс. человек (около 20 тыс. семейств).⁶ Непосредственными соседями сартов являлись дештикипчацкие узбеки, переселившиеся на территорию оазиса в XVI в. Общая численность узбеков к 1873 г. достигала примерно 200 тыс. человек. В XIX веке они были расселены в южных районах Хорезма, занимая иногда участки между сартовскими селениями, и компактно в северных районах — в дельте Амударьи.⁷

Второй по величине этнической группой после родоплеменных узбеков были туркмены, основная масса которых к концу XIX в. сосредоточилась в западной части Хивинского ханства в районах, прилегающих к пустыне. По данным Гиршфельда и Галкина общее число туркменских хозяйств в ханстве приближалось к 28 тыс., что составляло 139640 человек.⁸

Обширную территорию северной части Хорезмского оазиса, а также степные и пустынные области южного Приаралья занимали каракалпаки и казахи. В начале XX в. каракалпаков насчитывалось 116125 человек; в некоторых районах дельты они были расселены компактной массой, в других жили смешанно с казахами и узбеками; в южных районах проживали в незначительном числе.⁹ По обе стороны дельты Амударьи было расселено казахское население, которое располагалось в основном вдоль северо-восточных и северо-западных границ оазиса, занимая земли Даукаринской и Айбугирской низменностей по восточному и юго-западному побережью Аральского моря, в Кызылкумах и на Ус-

тюрте. Общая численность казахов в конце XIX в (1873 г.) доходила до 77 тыс. человек.¹⁰

Расселение перечисленных групп населения на территории Хорезма в этот период было крайне неравномерным: наряду с густо заселенными южными районами древнего земледелия существовали обширные пространства степей с редким разбросанным населением. В разных природных и социально-экономических условиях складывались и разные типы поселений.

Важнейшими признаками, положенными О. А. Сухаревой и Н. Турсуновым в основу типологии городов и селений Средней Азии, являются занятия населения и значение населенного пункта в жизни всего региона или его части. При этом нельзя не учитывать конкретную обстановку, в которой сложились и функционировали те или иные типы поселений.

По числу городов, городского населения, занятого ремеслами, по степени развития торговли, производительных сил и производственных отношений можно судить об экономическом развитии края. В истории городов Хорезма бывали периоды развития и упадка, запустения временного или длительного, нового подъема. Благоприятным периодом в истории городской жизни исследователи считают эпоху правления Великих Хорезмшахов (X—XII вв.), время экономического и культурного процветания, когда города получают окончательное оформление и законченные черты среднеазиатского города, дожившие до XIX—XX вв.¹¹ Наиболее подробный перечень городов и селений Хорезма для X в. с указанием расстояния между ними для правого и левого берега Амударьи приводит Макдис. Их число автор определяет в 32. Сюда входили такие города, как Хазарасп, Хива, Гургандж (Ургенч), Кят, Шурахан и др.¹²

Тяжелая эпоха смут и беспорядков, бесконечных столкновений узбеков и туркмен, внешних вторжений, прежде всего нашествия Шейбани-хана, привела к утрате достижений прошлого, запустению и гибели многих центров края.

Постепенное возрождение городов и торгово-ремесленных поселений начинается с XVI в., когда происходит перемещение экономических центров и возрастает значение орошаемых земель и городов Южного Хорезма — Хазараспа, Ханка, Кята, Шахабада и перенесенного

на новое место Ургенча. В XVII в., Хива превращается в столицу Хорезма и остается ею до начала XX в.

В XVIII в. обычным названием Хорезма становится «Беш-кала»—(пять городов или пять крепостей), которое получило распространение и в русской литературе, и у персидских авторов, описывающих завоевание Хорезма Надир-шахом. В число «пяти городов», подвластных столице ханства Хиве, включают Хазарасп, Ханка, Ургенч, Кят и Шахабад. Страной «пяти городов»—Беш-кала называет Хорезм Мунис, хивинский придворный историк XIX в., автор сочинения «Фирдаус—уль—Икбаль».¹³ О пяти городах в Хивинском ханстве начала XIX в. пишет Н. Муравьев, однако он включает в этот список Хиву, Ургенч, Шават, Кят и Гурлен. По его наблюдениям все они «обнесены стенами и потому почитаются хивинцами крепостями. Крепости сии во всем подобны замкам частных людей с той разницей, что все размеры оных гораздо более. Крепости сии также не обводятся рвами».¹⁴ Авторы сборника «Наши соседи в Средней Азии», ссылаясь на Вамбери, определяют число городов в Хивинском ханстве к концу XIX в. в 32, подчеркивая при этом, что «почти все они очень малы».¹⁵ Гиршфельд и Галкин выделяют на территории Хорезмского оазиса (с Амударьинским отделом) в начале XX в. 25 городов и городских поселений.¹⁶ Такие расхождения между авторами связаны, очевидно, с разным подходом к пониманию сущности города и торговых селений, между которыми (за исключением Хивы и Нового Ургенча) в XIX в. различия были очень незначительны.

Придерживаясь классификации О. А. Сухаревой и Н. Турсунова, к рангу городов можно отнести поселения с населением не менее 10 тыс. человек, которые являлись административными, экономическими и культурными центрами, имели постоянно действующие рынки, специализированные ремесла, разные виды торговли и т. д. В Хорезме такими городами в конце XIX—начале XX вв. являлись Хива, Кунград, Новый Ургенч, Хазарасп. Однако по числу жителей они значительно уступали городам центральных районов Средней Азии: Хива—столица ханства к 1873 г. имела всего около 4 тыс. человек, а Новый Ургенч—2 тыс. жителей.¹⁷ К началу XX в. (1910 г.) население Хивы резко возросло и достигло 20

тыс., что является одним из важнейших показателей развития городской жизни края¹⁸.

Менее крупными городами или, по классификации вышеуказанных авторов,—городками в этот период были Гурлен, Ханка, Мангыт; остальные — Янги-Арык, Астана, Багат, Ишан-базар и др. представляли собой торгово-ремесленные селения «базары» (по определению русских исследователей), являвшиеся административными центрами сельскохозяйственных районов. Их характеристику можно найти в работах почти всех путешественников и историков Хивинского ханства. Об одном из таких селений пишет А. Калмыков: «Это небольшое укрепление с зубчатой стеной, внутри крытая улица с лавками по обеим сторонам. Кроме лавочников и ремесленников, других жителей нет. Да и самые лавки открыты только один или два дня в неделю, когда съезжаются поселяне из окрестностей». Центр селения занимал обычно дом хакима (представителя местной администрации), выделяющийся среди окружающих построек своей высотой и величиной. Рядом располагались крытый базар, мечеть, дома торговцев и ремесленников.¹⁹

Роль торгово-ремесленных селений в жизни сельского населения была чрезвычайно велика. В базарные дни сюда съезжались жители окрестных кишлаков для продажи продуктов земледелия и покупки необходимых промышленных товаров. Здесь же узнавались различные новости и распоряжения ханской администрации. Характерно, что основные базары были вытянуты в цепь торговых пунктов по р. Амударье и располагались вдоль караванной дороги, ведущей на Бухару. Они находились довольно близко друг от друга и образовывали так называемые «базарные циклы» с чередующимися для каждого базара днями недели—явление, присущее всем экономически развитым районам Средней Азии.

Города и крупные селения Хивинского ханства издревле были торговыми центрами, в которых осуществлялся обмен продукцией между оседлыми земледельцами и ремесленниками Хорезма и полукочевым населением степей и пустынь. Основным товаром, который приобретали на хивинских рынках казахи, туркмены, отчасти каракалпаки, был хлеб; большое место в торговле с туркменами занимали халаты домашнего производства, которые скупались здесь даже купцами из Мерва

и Ашхабада и затем продавались в других районах Туркмении.²⁰ Главным предметом сбыта степных казахов и кочевников-туркмен был скот (бараны): по приблизительным данным ежегодно только казахи пригоняли в Хиву от 50 до 100 тыс. голов скота.²¹ Кроме мелкого рогатого скота, туркмены поставляли в войско Хивинского хана верховых лошадей, так как только при условии нукерской службы в войске ханов, они, как правило, получали земли на западных окраинах Хорезмского оазиса (в XIX в.).²²

Вместе с тем следует подчеркнуть, что число городских центров и торгово-ремесленных селений в крае было невелико. По сведениям Гиршфельда и Галкина, городское население оазиса в начале XX в. составляло всего 4,7% от общего числа жителей, 713937 чел.; в южных районах ханства его было несколько больше—10—25%, что объясняется наличием здесь таких городов, как Хива и Новый Ургенч.²³

Основная масса населения Хорезма (95,3%) проживала в селениях разбросанной планировки, которую О. А. Сухарева и Н. Турсунов относят к одному из подтипов «старых земледельческих кишлаков зоны орошаемого земледелия». Поселения в виде отдельных групп домов, напоминавших хутора, были расположены вдоль оросительных каналов по всей территории оазиса. Эту особенность расселения сельских жителей подчеркивали все путешественники и исследователи Хивинского ханства XIX—начала XX века. «Окрестности всех городов,—пишет Г. И. Данилевский,—состоят из обработанных полей, посреди которых разбросаны дома один от другого стоящие».²⁴ Такое же описание приводит в своем исследовании А. Кун: «От Хивы до самого Газавата нигде не видно было густо сплоченных селений. Посреди возделанных полей всюду мелькали разбросанные хуторки жителей кентов (селений)».²⁵ Свои заметки о жизни и быте жителей ханства А. Калмыков начинает с характеристики типа расселения: «Хивинцы живут не в деревнях, а отдельными усадьбами. Каждый дом стоит особняком, посреди своего поля».²⁶

Причем, по свидетельству этих же авторов, определить число сельских поселений было довольно трудно, т. к. «... население живет хуторами, не составляющими отдельных селений, часто хутора тянутся на несколько

верст, нося общее название урочища, в котором они расположены, или арыка, который орошает их земли».²⁹

Главными принципами для объединения в селения являлись принадлежность к приходу—мечети (мечит—кауи) и общность условий водопользования.

На вопрос о количестве и размерах селений (мечетей) у оседлого земледельческого населения Хорезма проливают свет некоторые документы архива хивинских ханов XIX в. Среди них есть тетрадь, содержащая итоги подворной переписи, проводившейся в центральных районах ханства в годы правления хана Сейид—Мухаммеда (1856—1866). В документе перечисляются названия по главным местностям всех мечетей и приводятся именные списки домовладельцев, благодаря чему можно установить число дворов в каждом селении—мечети. Впервые содержание ее опубликовал П. П. Иванов,³⁰ а дальнейшее изучение провел М. Ю. Юлдашев, установивший, что в районах, охваченных этой переписью (не включавшей Гурлен, Кипчак, Мангыт, Нукус, Кунград и некоторые другие местности) было 1183 мечети, в состав которых входили 37603 хозяйства. Размеры мечетей были очень различны—от 90 с лишним до 10 дворов; встречались и меньшие мечети—с 5-ю, 6-ю хозяйствами.³¹

Позднейшие точные данные можно привести только для 20-х годов XX в., основываясь на материалах по районированию Узбекистана и Средней Азии, собранных уже в советское время. Так, по переписи 1926 г. в южных районах Хорезма насчитывалось 1355 селений (мечетей) с общим числом хозяйств—54529; в районе Ханка—83 селения, Багата—107 селений, Янги-Арыка—123 селения и т. д.³² В подавляющем большинстве они были небольшими и объединяли от 20 до 40 хозяйств, составлявших обычно одну водоземельную общину—элат.³³ Изредка встречались и крупные кишлаки—своей величиной выделялись селения Гандумиан под Хивой и Сарыпаян в районе Ханка.

Земельные участки жителей одного элата располагались вдоль арыка, который протекал по их территории, что было вызвано условиями водопользования, имевшего в Хорезме свои специфические особенности. Орошение земель совершалось преимущественно при посредстве чигиря, самотеком орошали только хозяйства

верховьев и частично низовьев каналов, которые имели мало чигирей.

Для того, чтобы освободить землю под посевы, жилища сельских жителей ставились с края участка. Внешние усадьбы (хаули) представляли собой маленькие крепости, защищенные высокими глинобитными стенами с полубашенками по углам и большими крепкими воротами, где часто под одной кровлей находились жилые и хозяйственные помещения. Обычно это были дома зажиточных хозяйств, в которых проживали большие неразделенные семьи, преобладавшие среди сельского населения Хорезмского оазиса в XIX в. Укрепленный характер хорезмских усадеб диктовался необходимостью иметь защиту от набегов кочевников из окружающих степей.

Здесь мы не будем касаться характеристики жилищ торгово-ремесленных селений с компактной застройкой и жилищ «хуторского» расселения, между которыми отмечаются существенные различия. На примере селения Дургадык их рассматривает Е. Е. Неразик, которая приходит к выводу, что наряду с широко известными хаули южных узбеков существовал и другой, а может быть, и другие, тип сельских жилищ, имевший много сходного с вариантами среднеазиатского равнинного жилища.³²

Отметим только, что вокруг усадеб (хаули) располагались посевы сельскохозяйственных культур и небольшие сады, в которых обязательно делали водоемы (хауз) для полива деревьев и виноградников. Культура земледелия в южных районах ханства находилась на достаточно высоком уровне, что подчеркивалось почти всеми исследователями. «Земледелие в Хивинском ханстве стоит на гораздо высшей ступени развития, чем в Бухарском и Кокандском или Туркестанском краях», — писал И. Краузе. — «С удовлетворением каждый смотрит на хивинское поле, которое безошибочно можно назвать образцовой фермой, этого достигнуть можно было только веками».³³

Теперь остановимся на краткой характеристике поселений других групп населения Хорезмского оазиса — полукочевых узбеков, туркмен, каракалпаков и казахов, которые, судя по материалам Гиршфельда и Галкина, в подавляющем большинстве входили в 95,3% жителей

ханства, проживавших вне городов и крупных торговых ремесленных селений.

Как уже отмечалось выше, дештикипчакские узбеки в XIX в. не были однородны по своему хозяйственному облику и делились на южных и северных, расселенных в дельте Амударьи. Оседая в культурной среде земледельцев на юге Хорезма, узбеки постепенно приобретали и осваивали не только необходимые навыки ведения сложного ирригационного земледелия, но перенимали и традицию расселения отдельными усадьбами по берегам арыков. Если в конце XVIII—начале XIX в. в быту узбеков южных районов еще сохранялись некоторые особенности их прежней кочевой жизни, что выражалось в наличии юрты (кара-уй) наряду с глинобитными домами, то во второй половине XIX в. юрта здесь почти исчезает, а преобладающим типом жилища становятся усадьбы-хаули и дома менее сложной планировки—джай.³⁴

Русские исследователи и историки Г. И. Данилевский, А. Кун, Гиршфельд и Галкин и другие при описании хозяйства и быта населения южных районов Хорезма не проводили четкого различия между типами поселений сартов и узбеков. По сообщению А. Куна «Ургенджский округ состоит из ... мечетей (селений), населенных узбеками и сартами; последних значительно более первых».³⁵ В небольшом числе узбеки были расселены также во всех городах и торговых-ремесленных селениях Хорезма.

На севере оазиса, в дельте Амударьи узбеки значительно дольше сохраняли полукочевые традиции, однако и здесь в первой половине XIX в. они постепенно становятся земледельцами и расселяются отдельными усадьбами вдоль оросительных каналов. При этом юрта сохраняется только как бытовая особенность, свойственная их прежнему кочевому быту.³⁶

Посетивший в конце XIX в. северные районы Хивинского ханства А. В. Каульбарс писал: «... узбеки-аралы владеют постоянными участками земли, обносят их заборами, развели в них густые сады и вообще приняли совершенно оседлый образ жизни. Единственный, насколько мы могли заметить у них, признак бывшей кочевой жизни,—пишет автор,—заключается в том, что этот народ живет преимущественно в войлочных кибитках,

поставленных в середине дворов, обстроенных прочными саклями». ³⁷ Подробную характеристику поселений северных узбеков мы находим также в «Материалах по обследованию кочевого и оседлого туземного хозяйства...»: «Быт узбеков сходен с образом жизни сартов... Узбеки селятся не кишлаками, а отдельными хуторами, имеющими вид маленьких укреплений, но до сих пор большую часть года проводят в юрте». ³⁸

Встречались у узбеков дельты Амударьи небольшие укрепленные поселения, которые в большинстве носили временный характер и служили для обороны от набегов туркмен и других кочевников. Они окружались земляным валом, на верх набрасывалась колючка-чегиниль, сооружались крепкие ворота, закрываемые в случае необходимости. В центре такой крепости стояли юрты и находился скот. Только некоторые из них впоследствии выросли в значительные торгово-ремесленные центры, превратились даже в города, как, например, Кунград. ³⁹

Поселения туркмен на территории Хорезмского оазиса изучены довольно подробно. Отдельные сведения о них встречаются в работах многих дореволюционных исследователей — Н. Муравьева, Гиршфельда и Галкина, И. Авдакушина и других. ⁴⁰ Из советских историков прежде всего необходимо назвать Г. П. Васильеву и Б. И. Вайнберг, которые на этнографическом и археологическом материалах провели изучение туркменских поселений, выделив в северной и западной частях Хорезма три типа: торгово-ремесленные селения (базары); укрепленные родовые (родоплеменные) поселения «сенгир», «кала»; расредоточенные сельские поселения так называемого «хуторского» типа (оба). ⁴¹

Торгово-ремесленные селения, как и в южных районах Хорезма, являлись административными, общественными и экономическими центрами округа, в них жил правитель, имелись стационарные постройки, мечеть, крытый базар, караван-сарай, мастерские ремесленников.

Родовые поселения-крепости (сенгир, кала) носили преимущественно временный характер, их возникновение относится к периоду обостренных отношений туркмен с казахами и ханским правительством. Это были обнесенные земляным валом или глинобитной стеной крепости

различных размеров и конфигураций, внутри которых находились землянки, жилые и хозяйственные постройки, а на свободном пространстве в центре размещались юрты.

Для подавляющего большинства туркмен разных племенных групп, расселенных на обширных пространствах, прилегающих к Хорезмскому оазису, был характерен рассеянный тип поселений, отражавший сочетание в их хозяйстве скотоводства и земледелия. Туркменам Дарьялыка было свойственно разбросанное расселение отдельными усадьбами (оба). В то же время на территории правобережного Хорезма встречались «...небольшие аулы и кишлаки по несколько кибиток или дворов вместе».⁴² Своей зеленью и оседлым видом выделялись поселения туркменских родов имрели и карадашлы, в хозяйстве которых преобладало земледелие. В пустынных районах туркмен-скотоводов поселения состояли просто из рядов открыто стоящих юрт, между которыми на ночь располагался скот.⁴³

Рассеянный «хуторской» тип поселений был присущ в XIX—начале XX вв. и для основной массы каракалпаков Хорезмского оазиса.⁴⁴ В земледельческих районах каракалпаки расселялись аулами, обитатели которых принадлежали к одному роду или родовому подразделению. Внутри таких аулов усадьбы располагались разбросанно. У каракалпаков, сохранивших родоплеменное деление, пережитки большой семьи своеобразно переплетались с родовой структурой: мельчайшим подразделением рода считались родственные группы «коше» — патронимии; семьи, входившие в коше, всегда селились рядом. Поэтому каракалпакский аул обычно четко подразделялся на разбросанные по местности вдоль мелких арыков поселения коше и представлял собой расположенные поблизости одна от другой группы юрт, жилых домов и хозяйственных построек. По описанию Гиршфельда и Галкина «аулы оседлых каракалпаков окружены густой растительностью, причем или каждая кибитка, или группа из 2—5 кибиток обносится изгородью из камыша, колючки или гребенщика».⁴⁵

В северных районах Хорезмского оазиса, где хозяйство каракалпаков в XIX—начале XX вв. носило скотоводческо-рыболовецкий характер, аулы были более компактными и часто юрты и дома располагались сплошной

полосой вдоль берега протоки дельты. Однако и здесь аул подразделялся на коше и близкородственные семьи селились рядом. В больших аулах были мечети, а в некоторых даже медресе.

В прямой зависимости от направления хозяйства разных групп населения, подобно туркменам и каракалпакам, находились поселения казахов в XIX—начале XX вв. Для казахов, в хозяйстве которых в конце XIX в. преобладало занятие земледелием, был характерен рассеянный «хуторской» тип поселений, когда стационарные постройки, юрты и хозяйственные помещения отдельных семей были разбросаны по мелким арыкам на некотором расстоянии друг от друга. При этом так же, как и у каракалпаков, строго соблюдался родовой принцип расселения. К концу XIX в. отмечается появление почти у всех казахов-земледельцев глинобитных жилищ.⁴⁶

У казахов-скотоводов основным типом расселения в этот период остаются аулы (зимовки) из нескольких десятков юрт, рассеянных без определенного плана, принадлежавших к одному роду.

Существовали у казахов в XIX в. и торговые центры—«кала», обнесенные в целях обороны земляным валом и рвом. К их числу У. Х. Шалекенов относит Клыш-калу (Клыч-кала), и Жаман-калу, которые являлись крупнейшими торговыми пунктами Даукаринской низменности.⁴⁷

Чем же объяснить, что в конце XIX—начале XX вв. на огромной территории Хорезма с прилегающими к нему степными и полустепными районами преобладающей формой расселения как для исконных жителей оазиса, так и перешедших к занятию земледелием полукучевых узбеков, туркмен, каракалпаков и казахов являлся рассредоточенный «хуторской» тип поселений.

Большой и разнообразный материал, полученный Е. Е. Неразик в результате обследования сельских поселений и жилищ Хорезма с I по XII—XIV вв., дает возможность автору прийти к заключению, что рассредоточенные поселения крестьян становятся наиболее распространенными в данном регионе, начиная с древнейших времен. При этом не крестьянское хозяйство малой семьи, а хозяйство патронимических групп или больших семей было основной экономической единицей

в Хорезме. Причины устойчивого сохранения семейно-родственных групп до XIX—начала XX вв. коренятся в особенностях водного режима и основанной на ней системе землепользования при отсталой сельскохозяйственной технике, требовавшей больших трудовых усилий и кооперации.⁴⁸

Переселившиеся на орошаемые земли оазиса полукочевые узбеки, туркмены, каракалпаки и казахи, безусловно, попадали под влияние хорошо налаженного хозяйства древнего аборигенного населения, сформировавшегося в течение веков в местных природных условиях. В то же время, если у этих групп населения были живы родовые связи, полукочевники оседали более или менее компактными группами (как например, каракалпаки, казахи), если же связи были порваны или недостаточно крепкими — появлялись отдельно стоящие хутора.

¹ Сухарева О. А., Турсунов Н. О. Из истории городских и сельских поселений Средней Азии // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. — С. 10—48.

² Неразик Е. Е. Сельские поселения афригидского Хорезма // М., 1966; Её же. Сельское жилище в Хорезме (I—XIV вв.). М., 1976; Её же. Средневековые сельские постройки Хорезма в связи с проблемами формирования некоторых типов жилищ оседлого населения Средней Азии // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. — М., 1982. — С. 164—179.

³ Данилевский Г. И. Описание Хивинского ханства // Записки ИРГО. Кн. V. — СПб., 1851. — С. 100.

⁴ Военно-статистическое описание Хивинского ханства. Составлено Гиршфельдом, переработано Галкиным. Ч. II — Ташкент, 1903. — С. 116.

⁵ Юлдашев М. Ю. Землевладение и государственное устройство феодальной Хивы XIX в. в свете материалов архива Хивинских ханов. Автореферат диссерт. на соиск. уч. степени д. и. н. — Л., 1953. — С. 17.

⁶ Данилевский Г. И. Описание Хивинского ханства., С. 111

⁷ Наши соседи в Средней Азии., Т. I, Хива и Туркмения. — СПб., 1873. — С. 111.

⁸ Военно-статистическое описание... С. 106—107, Табл. 1, 2.

⁹ Жданко Т. А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // ТХАЭЭ Т. I. — М., 1952. — С. 461, 467, 494.

¹⁰ Шалекенов У. Х. Казахи низовьев Амударьи. — Ташкент, 1966. — С. 58, 61.

¹¹ Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме. С. 224—229.

¹² Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч. Т. I. — М., 1963. — С. 202—205.

¹³ Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. II. — М., Л.,

1939.—С. 334. См. также примечание П. П. Иванова по поводу названия «Беш-кала».

¹⁴ Муравьев Н. Путешествие в Туркмению и Хиву (в 1819-1820 гг.). Ч. II—М., 1822.—С. 106.

¹⁵ Наши соседи в Средней Азии... С. 128—129.

¹⁶ Военно-статистическое описание... С. 116—117.

¹⁷ Наши соседи в Средней Азии... С. 128—129.

¹⁸ Сухарева О. А., Турсунов Н. О. Из истории городских и сельских поселений... С. 27.

¹⁹ Калмыков А. Хива // Протоколы заседаний совещания членов Туркестанского кружка любителей археологии.—Ташкент, 1908.—С. 55; см. также Масальский В. И. Туркестанский край. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. 19.—СПб. С. 750.

²⁰ Современный кишлак Средней Азии. Вып. II. Ханкинская во-
лость.—Ташкент, 1926.—С. 113.

²¹ Шалекенов У. Х. Казахи низовьев Амударьи. С. 137.

²² Материалы по истории туркмен и Туркмении. С. 523.

²³ Военно-статистическое описание... С. 116—117.

²⁴ Даниловский Г. И. Описание Хивинского ханства. С. 102.

²⁵ Кун А. От Хивы до Кунграда и культура оазиса низовьев Амударьи // Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. IV.—СПб., 1876.—С. 203.

²⁶ Калмыков А. Хива. С. 50.

²⁷ Военно-статистическое описание... С. 116—117.

²⁸ Иванов П. П. Архив хивинских ханов XIX в.—Л., 1940.—С. 32—50.

²⁹ Юлдашев М. Ю. Расшифровка 34-го дафтара из архива Хивинских ханов // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. III.—М., 1963.—С. 66—71.

³⁰ Материалы по районированию Узбекистана. Вып. I.—Самарканд, 1926.—С. 17—19, 29—31.

³¹ Подробно о водоземельной общине—злат см. в работах: Снесарев Г. П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // СЭ. 1957, № 2; Его же. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 4.—М., 1960.

³² Неразник Е. Е. Средневековые сельские постройки Хорезма. С. 177—178.

³³ Краузе И. О хивинском земледелии // ИРГО. Т. X, №1—2.—СПб., 1874.—С. 40.

³⁴ Задыхина К. Л. Узбеки дельты Амударьи // ТХАЭЭ Т. I.—М., 1952.—С. 354—355.

³⁵ Кун А. От Хивы до Кунграда... С. 250.

³⁶ Данилевский Г. И. Описание Хивинского ханства... С. 92.

³⁷ Каульбарс А. В. Низовья Амударьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г. // Записки РГО по отделению общей географии. Т. IX.—СПб., 1881.—С. 500, 568.

³⁸ Материалы по обследованию кочевого и оседлого туземного хозяйства и землепользования в Амударьинском отделе Сырдарьинской области. Вып. I.—Ташкент, 1915.—С. 134.

- ³⁹ Задыкина К. Л. Узбеки дельты Амударьи. С. 345.
- ⁴⁰ Муравьев Н. Путешествие в Туркмению и Хиву. Ч. I. С. 88—89; Военно-статистическое описание... С. 123—125; Авдакушин И. Санитарный обзор Амударьинского отдела с 1887 по 1891 г. // Материалы по характеристике Сырдарьинской области. Т. 2.—Ташкент, 1892.
- ⁴¹ Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане.—М., 1969.—С. 152—194; Вайнберг Б. И. К истории туркменских поселений XIX в. в Хорезме // СЭ. 1959, № 5; Её же. Жилые хозяйственные постройки туркмен левобережного Хорезма в XIX в. // Жилище народов Средней Азии и Казахстана.—М., 1982.—С. 179—193.
- ⁴² Авдакушин И. Санитарный обзор Амударьинского отдела... С. 12.
- ⁴³ Военно-статистическое описание... С. 125.
- ⁴⁴ Сведения о поселениях каракалпаков Хорезмского оазиса обобщены в целом ряде работ Жданко Т. А.: Каракалпак Хорезмского оазиса // ТХАЭЭ. Т. I.—М., 1952; Очерки исторической этнографии каракалпаков // ТИЭ АН СССР. Т. IX.—М.—Л., 1950; На землях древнего орошения Каракалпакии // ТХАЭЭ. Т. II.—М., 1958 и др.
- ⁴⁵ Военно-статистическое описание... С. 125.
- ⁴⁶ Материалы по обследованию кочевого и оседлого туземного хозяйства... Вып. I. С. 145.
- ⁴⁷ Шалекенов У. Х. Казахи низовьев Амударьи... С. 202, 203—204.
- ⁴⁸ Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме... С. 224—230.

Е. Е. НЕРАЗИК

БАРТОЛЬД И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЭТНОГРАФИИ ХОРЕЗМА.

В. В. Бартольд специально не занимался вопроса-ми культуры и этнографии Хорезма, но в его трудах можно найти много ярких и важных фактов, лаконичных, но емких характеристик, намечающих весьма перспективные направления исследований в данной области. Он отмечал необычайно архаичные черты хорезмийской культуры, «которые тщетно было бы искать в других частях Туркестана»¹. К ним, по его мнению, относятся хуторское расселение, тип арбы, высокий головной убор, упоминаемый авторами X в. и сохранившийся в Хорезме и Туркмении, а также некоторые особенности культуры, общие для обеих областей.²

Каждая из указанных черт заслуживает внимания, но в данной статье мы сможем остановиться только на одной из них—хуторском (иначе дисперсном, рассредоточенном, разбросанном) расселении хорезмийцев.

Характеризуя это расселение, В. В. Бартольд пишет: «Вместо обычных в Туркестане деревень с улицей дом землевладельца находится в центре его земельного участка, как у первоначальных обитателей Туркестана—таджиков», понимая под последними, надо полагать, потомков древнего оседлого ираноязычного населения.³ Яснее он высказывается в другом отрывке: «В этнографическом отношении особый интерес представило бы изучение Хорезма, где сохранились до сих пор такие бытовые особенности как хуторское хозяйство и первоначальный тип арбы, которые прежде были характерны для населения всего Туркестана»⁴.

Следует отметить, что эта любопытная мысль до сих пор не привлекала внимание исследователей. Между тем интересно выяснить, насколько она согласуется с современным представлением о расселении земледельцев Средней Азии. Разумеется, в рамках короткой статьи нет возможности рассмотреть эту тему подробно. Попытаемся разобраться лишь в отдельных ее аспектах, выделив два вопроса: что нового внесли работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в представление о сельском расселении жителей оазиса в низовьях Амударьи; действительно ли исконным для земледельцев Средней Азии было хуторское хозяйство?

В результате сплошного археолого-топографического обследования «земель древнего орошения» Хорезма оказалось возможным проследить историю сельских жилищ и поселений практически с древнейшего периода до того времени, когда археологические материалы смыкаются с этнографическими⁵. Было установлено, что рассредоточенный тип расселения, характерный для данного района, зафиксирован уже в эпоху бронзы, когда древние земледельцы и скотоводы обитали в отдельных полуземлянках крупными большесемейными общинами или же такие жилища группировались в более компактные поселки типа Якке-Парсана—2⁶. Подобный тип расселения в ту пору, как справедливо полагает М. А. Итина, был обусловлен системой хозяйства и его уровнем развития в условиях дельтового режима⁷. Кажется несомненным, что и в дальнейшем традиционность рассредоточенного расселения в Хорезме поддерживалась устойчивостью сложившегося здесь хозяйственно-культурного типа пашенного земледелия. А

поскольку Амударья была чрезвычайно специфическим источником ирригации, а земледелие исключительно поливным (в отличие от других среднеазиатских областей, где было и богарное), то данный тип расселения был выражен в Хорезме особенно ярко. К тому же, по мере усыхания протоков Акчадарьинской дельты древние ирригаторы поначалу воспроизводили даже ее контуры, прокладывая каналы вдоль естественных протоков, что, несомненно, способствовало поддержанию не только стабильности водного режима, но и в значительной мере стабильности расселения.

Следовательно, новые исследования позволили уточнить выдвинутое ранее, на первых этапах работ Хорезмской экспедиции положение о времени возникновения рассредоточенных поселений. Считалось, что они восходят к эпохе раннего средневековья (VI—VIII вв.), когда общинные поселки типа Аяз-кала-3 распались на отдельные изолированные большесемейные усадьбы в связи с дальнейшим развитием общества и окончательным разрывом общинно-родовых связей.⁸ На основании полученных сведений оказалось возможным выделить несколько типов рассредоточенных поселений, впрочем, весьма близких между собой: все они относятся к различным вариантам так называемого «долинного типа» по типологии, разработанной географами⁹.

В сравнительно узкой приамударьинской полосе, которая отличалась особо благоприятными условиями для ирригационного земледелия, жилища маленькими группками в две-три постройки были широко разбросаны по полям среди разветвленной оросительной сети. Именно к таким поселениям, наиболее характерным для Хорезма, и применим термин «рассредоточенное». Чем ближе к центральным районам страны, тем выше становилась плотность населения, и оазисы сливались в одну густонаселенную полосу. Такие поселения трудно отличить от так называемой «роевой формы», промежуточной между компактным кишлаком и расселением отдельными усадьбами¹⁰. Примерами могут служить Каваткалинский оазис, поселение в урочище Сюзанлы¹¹.

На западных окраинах Хорезма, отличавшихся в экологическом отношении (неустойчивостью водного

режима в зоне Северного Даудана и Дарьялыка, большей ролью естественных протоков и др.), расселение было более редким. Здесь зафиксированы два несколько иных варианта поселений. В первом случае жилища мелкими группками тянулись цепочкой вдоль каналов, а пространство между последними оставалось незаселенным¹². Рисунок поселения сближается с «линейно-цепочечным» вариантом долинного типа описанным географами по среднеуресским материалам¹³.

В другом случае жилища сгруппированы в крупные «гнезда», включавшие три-шесть построек и какие-то большие, вероятно, садово-огородные обвалованные участки. Интервалы между «гнездами» достигают 1,5 км например, Акчагелинское поселение¹⁴. Видимо, этот вариант характерен для населения, в хозяйстве которого большую роль играло скотоводство. Население на периферии страны этнически всегда было менее однородным, чем в центральных районах, а в эпоху средневековья здесь появилось много выходцев из присырдарьинских степей—племен огузо-кипчацкого происхождения. Оседая на землю, они создавали поселения типа Акчагелинского, где наряду со стационарными жилищами обнаружены следы юрт.

Однако, новые материалы не только конкретизировали представление о рассредоточенных поселениях, они привели к убеждению, что существовали и поселения другого типа. Так, еще А. Кун писал: «Население ханства (Хивинского—Е. Н.) состоит из оседлых и кочевников, из них первые живут в оазисе селениями, городами и хуторами по течению каналов, проведенных из Аму-Дарья»¹⁵.

Какие селения имел в виду А. Кун? Есть много оснований думать, что они были похожи на Дургадык—старинное селение, расположенное возле Ханки. Побывавший там Г. П. Снесарев отметил, что его центром являлась обнесенная стеной плотная застройка, носившая название Кала—и Дургадык. На окраинах жилища располагались свободнее. Часть населения составляли ремесленники, еще не порвавшие с земледелием. Занимались, главным образом, шелководством.¹⁶ В типологическом отношении Дургадыку близки большие компактные поселения XII—XIV вв., обнаруженные

на западных окраинах Хорезма. В некоторых из них сохранились остатки ремесел, а кое-где — мечетей¹⁷. Видимо, их следует сближать с торгово-ремесленными поселениями, выделенными в типологии поселений Средней Азии конца XIX — начала XX вв., созданной О. А. Сухаревой и Н. О. Турсуновым¹⁸. С другой стороны, планировка Дургадыка напоминает так называемые старые земледельческие кишлаки поливной зоны, описанные теми же авторами¹⁹. В вышеупомянутых средневековых хорезмийских поселениях такого укрепленного центра, как в Дургадыке, не было. Возможно, некоторые из них разрастались за счет оседавшего скотоводческого населения.

Типологически разновидностью данного типа поселений являются небольшие поселки, складывавшиеся возле замков феодалов в XII — начале XIII вв.²⁰.

Пытаясь проследить историю рассматриваемых поселений вглубь, следует напомнить, что различие в степени компактности поселков наблюдается уже в эпоху бронзы. В первые века н. э. и в период раннего средневековья компактные поселения возникали возле какого-нибудь укрепленного центра — например, Аязкалы-З, Кум-Баскан-калы в Беркуткалинском оазисе (VI — XIII вв.). Среди укрепленных усадеб и замков последнего можно найти и небольшие поселения, окруженные стенами. Определение их социально-экономической основы требует специального исследования в каждом случае (чисто земледельческое? торгово-ремесленное? посад при замке?)

Но так или иначе, остается несомненным, что рядовое земледельческое население на всем протяжении истории страны расселялось преимущественно (но не исключительно!) усадьбами или группами усадеб вокруг более крупного укрепленного центра.

Обратимся теперь к вопросу об исконности хуторского хозяйства для древнего ироноязычного населения Средней Азии. Следует сразу сказать, что на данном этапе исследований этот вопрос может быть только поставлен: для его решения необходимы широкие комплексные работы с участием специалистов разного профиля. Большое значение в таких исследованиях будет иметь и упоминавшаяся выше типология О. А. Сухаревой и Н. О. Турсунова, представляющая важный шаг

в обобщении большого этнографического материала по поселениям Средней Азии, которое может явиться основной для продолжения исследования в данном направлении.

Полезно использовать также методику изучения сельских поселений и основы теории данной отрасли науки, разработанные географами. Ими показана необходимость различать ряд аспектов такого исследования: (количественный, функциональный, морфологический, генетический), разносторонне характеризующих рассматриваемую проблему²¹. Тщательное изучение истории развития и изменения типов поселений и расселения на территории СССР в эпоху современности и в более широком масштабе, позволит считать доказанным, что они определялись различными причинами, вернее—их комплексом. «Структура общества—демографическая, экономическая, политическая, тип расселения образуют в каждом районе комплекс, и поселение является его конкретным выражением»²².

Особенно перспективным представляется важное наблюдение географов, касающееся Средней Азии—«характер оросительной сети,—пишет Б. В. Андрианов,—в значительной мере определял расселение земледельцев»²³, что вполне согласуется с вышеизложенными соображениями о расселении хорезмийцев. В работе Б. В. Андрианова отмечается далее, что в низовьях больших рек—Амударьи, Сырдарьи, Зеравшана преобладало расселение хуторами. Напротив, в межгорных котловинах на обширных аллювиальных конусах выноса образовывалась сеть крупных кишлаков.

Было бы заманчиво попытаться проследить подобную закономерность путем обобщения большого археологического материала, и это, видимо, окажется возможным с появлением подробных археологических карт и сводов, над которыми сейчас ведется работа. А пока для большинства областей Средней Азии существующие сведения еще нельзя, к сожалению, свести в последовательный рассказ об истории сельского расселения, как это удалось сделать в Хорезме. Поэтому здесь выделим лишь отдельные наблюдения, касаясь наиболее изученного в данном отношении раннесредневекового периода.

Можно отметить, что на территории одного и того

же региона (например—Согда) в это время существовали и компактные укрепленные поселения с цитаделью, и расселение отдельными усадьбами, причем последнее как будто бы было более распространено. Так рассредоточенное расселение фиксируется в западной части Бухарского оазиса²⁴. В Булунгурском районе Самаркандской области (бывший средневековый рустак Бузмаджен) оно устойчиво преобладало с последних веков до н. э.²⁵ В зоне большого канала Даргом 50% обследованных памятников VI—VII вв. н. э.—небольшие усадьбы площадью от 0,2 га до нескольких гектаров²⁶. К числу наиболее важных результатов археологических исследований последних лет следует отнести выявление ирригационных районов в долинах Кашкадарьинского оазиса, которые рассматриваются в качестве удельных владений. Рисунок расселения на территории этих владений мало отличается от известного по Беркуткалинскому оазису: возле головных сооружений каналов находились укрепленные поселения, у истоков боковых ответвлений—укрепленные усадьбы, в хвостовой части—неукрепленные усадьбы площадью менее 1 га²⁷. Можно было бы думать, что в основе этого сходства лежат причины социально-экономического порядка (формирование феодальных отношений в Средней Азии), но привлечение этнографических сведений, существенно дополняющих археологические, также рисует близкую картину расселения в вышеупомянутых районах, позволяя предполагать и какие-то иные закономерности. Так, в том же Пастдаргомском районе Самаркандской области вплоть до 1960 г. наиболее характерным был мелкокишлачный тип расселения с беспорядочной, часто разбросанной застройкой. Наблюдается и однородное хуторское расселение²⁸. Согласно И. Магидовичу, в бывшем Бухарском ханстве «трудно говорить о поселениях, так как их фактически нет: есть только разрозненные усадьбы, длинными цепями протянувшиеся вдоль оросительных каналов»²⁹.

Большой интерес в плане рассматриваемой проблемы представляет факт изменения расселения в Каратегине и Дарвазе в зависимости от ландшафтных зон. Селения свободной, усадебной планировки были распространены в долине Сурхобана, широких

орошаемых террасах, в то время, как кишлаки скученной мелкогнездовой планировки преобладали в горах, а крупногнездовые на богарных землях.

Важными кажутся и сведения о сельском расселении в Восточном Туркестане, где (как и у горных таджиков) сохранились глубоко архаичные обычаи, сходные, по мнению В. В. Бартольда, с хорезмийскими и восходящие к глубокой старине.

Поэтому тем более привлекают внимание наблюдения Ч. Валиханова и М. В. Певцова, которые отметили, что многие туркестанские селения состоят из разрозненных домов. Каждый обнесен стеной, окружен садом, огородом и хлебным полем. Несколько таких хуторов составляют селение³⁰.

Итак, как будто бы намечается в самом общем виде определенная связь расселения хуторами и ирригационного земледельческого хозяйства на равнине как одной, далеко не последней, из причин его появления. И поэтому В. В. Бартольд, может быть, правильно наметил эту тенденцию на доступном ему в то время материале. В самом деле, поливные участки в отличие от богарных земель не могли находиться далеко от жилья, а посевы под дождь необязательно должны были располагаться близко к селению³¹. С. А. Ковалев высказывал ту же мысль, полагая, что трудоемкость поливного земледелия требовала близости селитбы к полям³². Однако, он же указывает, что в таких условиях существовали и компактные селения (крупноселенные—по терминологии географов). Может быть, в данной связи следует прислушаться к М. Сорре, согласно которому настоящее рассредоточенное расселение появляется только в области ирригации с поликультурами, практикуемыми в хозяйствах³³. Он имел в виду Египет. Но в далеком от Египта районе—Хорезме, благосостояние которого также всецело основывалось на орошении из другой великой реки—Амударьи, как раз и были распространены хозяйства с поликультурами. Здесь на основании многовекового опыта земледельцы выработали такие соотношения поликультур, которые помогали им выжимать максимум возможного из своих участков³⁴.

Близок к истине, как нам кажется, и М. В. Певцов, когда он полагает, что тип поселения зависел от

количества орошаемой земли: где ее было много, там селения носили рассредоточенный характер, в противоположном случае—скупенный³⁵.

Нельзя не учесть и подмеченное некоторыми учеными стремление земледельцев Востока, особенно в областях поливного земледелия, расселяться изолированно как только на смену войнам и нашествиям воцарялся мир и покой³⁶. Это очень существенное обстоятельство можно проследить и этнографически. Например, жители большого селения Костакос (совр. Чкаловск) в западной Фергане только с наступлением безопасных от набегов бухарских и кокандских войск времен выселились из укрепленной «кала» и стали расселяться вне ее вдоль каналов. Тогда же возникли и хутора³⁷. Эти соображения о факторе безопасности могут оказаться очень полезными при исследовании причин возникновения компактных поселений по материалам археологии.

Расселение отдельными усадьбами, далее, предполагает подворное владение землей. Однако, трудоемкость ирригационного земледелия при низком уровне средневековой сельскохозяйственной техники требовали в Хорезме кооперации усилий для обработки земли, и поэтому там земледельцы часто расселялись большими агнатическими группами, и семейно-родственные связи стойко удерживались в системе сельских общин на протяжении веков³⁸. В других районах Средней Азии, где орошение производилось из небольших речек и горных ручьев, такой жесткой кооперации не требовалось, и археологи уже на довольно ранних стадиях исторического развития предполагают наличие хозяйственно самостоятельных малых семей. Это различие внутренней структуры общества также не могло не найти отражения в формировании типов сельского расселения в Средней Азии.

Естественно, мы далеки от мысли считать все эти соображения доказанными фактами, преследуя более скромные цели привлечь внимание исследователей к затронутой проблеме. Для выяснения происхождения и ареалов сельских поселений разных типов требуется всестороннее исследование условий их возникновения, необходимость которого диктуется и большим

значением данной проблемы для народнохозяйственного строительства в республиках Средней Азии.

- ¹ Бартольд В. В. Статьи для энциклопедии ислама: Хорезм. Соч. Т. III.—М., 1965.—С. 552.
- ² Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Соч. Т. II.—М. 1963.—С. 211—212, 248.
- ³ Бартольд В. В. Соч. Т. III.—С. 552.
- ⁴ Бартольд В. В. Соч. Т. II.—С. 206.
- ⁵ Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме (I—XIV вв.) М., 1976.
- ⁶ Итина М. А. История степных племен Южного Приаралья.—М., 1977.—С. 71, 75.
- ⁷ Итина М. А. Указ. соч. С. 197.
- ⁸ Толстов С. П. Древний Хорезм.—М. 1948.—С. 104.
- ⁹ Ковалев С. А. Сельское расселение.—М., 1963.—С. 53.
- ¹⁰ Ковалев С. А., Ташбеков Э., Валиева Р. География сельского населения и населенных пунктов Самаркандской и Бухарской областей.—Ташкент, 1962.—С. 49—54.
- ¹¹ Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме... С. 72—73, 92, рис. 50.
- ¹² Там же. С. 120, рис. 71.
- ¹³ Ковалев С. А. Указ. соч. С. 53.
- ¹⁴ Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме... С. 128—130, рис. 77.
- ¹⁵ Кун А. Поездка по Хивинскому ханству в 1873 г.// ИРГО. Кн. 1—8.—СПб., 1874.—С. 59.
- ¹⁶ Неразик Е. Е. Средневековые сельские постройки Хорезма в связи с проблемами формирования некоторых типов жилищ оседлого населения Средней Азии// Жилище народов Средней Азии и Казахстана.—М., 1982.—С. 177.
- ¹⁷ Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме... С. 154—158.
- ¹⁸ Сухарева О. А., Турсунов Н. О. Из истории городских и сельских поселений Средней Азии второй половины XIX—начала XX в.// Жилище народов Средней Азии... С. 36.
- ¹⁹ Там же. С. 37.
- ²⁰ Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме... С. 70, 72, 86—87.
- ²¹ Ковалев С. А. Указ. соч. С. 30—32.
- ²² Sorre M. Les Fondementz de la geographie humaine. T. III Paris, 1952. P. 107.
- ²³ Андрианов Б. В. Географический очерк Средней Азии и Казахстана// Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I.—М., 1962.—С. 35.
- ²⁴ Шишкин В. А. Варахша.—М., 1963.—С. 128—129.
- ²⁵ Ахунбабаев Х. Г. Археологическое изучение Будунгурского района// ИМКУ. Вып. 18.—Ташкент, 1983.—С. 160.

- ²⁶ Ростовцев О. М., Вафаев Г. А., Иваницкий И. Д. Археологические исследования в долине Тусун-сая Самаркандской области// ИМКУ. Вып. 18.—Ташкент, 1983.—С. 260.
- ²⁷ Дресвянская Г. Я. Раннесредневековые города поселения восточной части Южного Согда// Городская среда и культура Бактрии—Тохаристана. IV в. до н. э.—VIII в. н. э. Сб. тезисов.—Самарканд, 1986.—С. 37.
- ²⁸ Ковалев С. А., Ташбеков Э., Валиева Р. Указ. соч. С. 49.
- ²⁹ Материалы по районированию Средней Азии. Кн. I. Территория и население Бухары и Хорезма. Ч. I.—Бухара—Ташкент, 1926.—С. 74.
- ³⁰ Исхаков Г. М. Этнографическое изучение уйгуров Восточного Туркестана русскими путешественниками второй половины XIX в.—Алма-Ата, 1975.—С. 41.
- ³¹ Андреев М. С. Таджики долины Хуф.—Сталинабад, 1958.—С. 29.
- ³² Ковалев С. А. Указ. соч. С. 180.
- ³³ Sorge M. Указ. соч. С. 75.
- ³⁴ Рассудова Р. Я. Формы организации труда в общинах некоторых районов Средней Азии конец XIX—нач. XX вв.) // Занятия и быт народов Средней Азии.—Л., 1971.—С. 273.
- ³⁵ Певцов М. В. — В кн.: Труды Тибетской экспедиции 1839—1890 гг. Ч. I. СПб., 1895.—С. 91.
- ³⁶ Sorge M. Указ. соч. С. 54—58.
- ³⁷ Кисляков Н. А. Гл. I. «История селения и колхоза» в кн.: Культура и быт таджикского колхозного крестьянства.—М., Л., 1954.—С. 17—18.
- ³⁸ См. подробно Неразник Е. Е. Сельское жилище в Хорезме..., С. 230—233, 237—238.

Б. И. ВАЙНБЕРГ

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИИ ЗАПАДНЫХ РАЙОНОВ ХОРЕЗМА В XIV—XVI ВВ.

Письменные источники о событиях и географических пунктах, относящихся к западным пределам Хорезмского оазиса в XIV—XVI вв., детально были рассмотрены в ряде работ В. В. Бартольда¹. В связи с изучением средневековых археологических памятников на северо-западных границах Хорезма С. П. Толстов предложил отождествление развалин Дев-кескена с городом Везиром, Шемаха-калы с Терсеком, а Ак-калы—с Янги-шехром и Адаком одновременно². Я. Г. Гулямов, признав бесспорной локализацию Везира, предложил, исходя из данных письменных источников (расстояние и направление от Везира),

отождествить Шемаха-калу с Кумкентом, а название Адак считал возможным связывать с областью низовьев Дарьяляка, а не с развалинами Ак-калы, которую отождествлял с Янг-шехром³. Иную локализацию Янг-шехра (развалины Шахарлика) предложила Н. Н. Вактурская.⁴

Неясной оставалась точная локализация Адак, укрепленного центра туркменских племен на западе Хорезма.⁵ Работы Хорезмской экспедиции АН СССР (С. П. Толстов, Т. А. Жданко) совместно с геоморфологом А. С. Кесь на берегах Сарыкамышского озера и вблизи него позволили по-новому представить историю этого района, особенно в период, когда в Сарыкамыше стала убывать вода и на его берегах сооружались грандиозные ирригационные системы.⁶

С 1970 года в Присарыкамышской дельте Амударьи, особенно в ее юго-западных районах большой цикл работ, связанных с реконструкцией истории обводнения и освоения района в разные исторические периоды, провел Присарыкамышский отряд Хорезмской экспедиции АН СССР⁷. Нами были получены новые материалы по средневековому освоению земель, прилегающих с востока к Сарыкамышу (рис. 10.), которые дают основание как для локализации Адак, так и позволяют по-новому представить расселение туркменских племен и узбеков на западных границах Хорезма в XIV—XVI вв.

История юго-западной части Присарыкамышской дельты в средние века реконструируется нами на базе геоморфологических наблюдений А. С. Кесь, детально описавшей гидрографическую сеть этого района⁸, а археологические находки, привязанные к этим объектам, позволяют сделать следующие выводы.

Обводнение дельты Кангадарьи, отмершей к концу I тысячелетия до н. э., вновь происходит в средневековье, когда по древним руслам пошел обратный сток воды из Сарыкамышского озера, в результате чего к югу от дельты Кангадарьи в западной части Пишкекуинской котловины у подножья возвышенности образовалось озеро. На юго-восточном берегу его возникло средневековое поселение, датируемое XIII в. в. и затопленное, вероятно, в конце этого века или начале XIV в. в результате обильного стока воды из

Сарыкамыш не только через кангадарьинскую дельту (отметки между +40 и +50 м), но и через Пишкекуинский каньон (заполнение всей или почти всей Пишкекуинской котловины, отметки выше +50 м).

Факты, свидетельствующие о средневековом периоде обводнения: 1. В дельте Кангадарьи встречены остатки сильно размытых небольших средневековых поселений (XIII—XIV вв.). 2. Поскольку эти поселения могли функционировать только за счет подтоплений из Сарыкамышского озера (стока из Присарыкамышской дельты по южным руслам бесспорно быть не могло), то с помощью аэрофото была проведена специальная разведка по разветвлениям русла Кангадарьи на этом участке. Как выяснилось, в ложе Кангадарьи четко выявляется узкая ложбина, переходящая затем в руслице с непроработанными террасами и, вероятно, подтоплявшимися берегами. Подтопление по вновь проработанным протокам шло на юг в сторону Пишкекуинской котловины в ее западной части. 3. Наиболее важным фактом является ситуация, выявленная на средневековой усадьбе у Баймурадкака, обнаруженной Х. Юсуповым и раскапывавшейся им и Д. Дурдыевым (АН Туркменской ССР). Детальное обследование усадьбы, инструментальная привязка ее к ближайшим топографическим вышкам и возвышенному мысу Койкырлана позволили определить ее точное географическое положение. Усадьба расположена в урочище Шорлы, у края такыра, к которому с севера подходит русло, идущее от дельты Кангадарьи. Такыр этот расположен в изгибе возвышенности между горизонталями 40 и 50 м.

Памятник представляет собой довольно большую усадьбу, построенную из обожженного кирпича и сырца. Бугор развалин печки для обжига кирпича находится на самых низких отметках, уже на полосе такыра. Это дает основание предполагать, что постройка усадьбы, несомненно, начинавшаяся с обжигательной печи, была предпринята, когда вода стояла еще на относительно низких отметках, а озеро занимало территорию современного растительного пятна, четко видного на местности.⁹ На некотором удалении от основной усадьбы и на тех же отметках есть еще бугры со следами строительной и жилой деятельности. Осо-

бый интерес памятник представляет в связи с тем, что он несет следы мощного затопления. Они видны как на поверхности, так и особенно во всех раскопах туркменских коллег, в виде 15—20 см слоя раковин *Dzeissensia polymorpha*. Раковины плотным слоем лежат на развалинах, часть кирпичных завалово лежит поверх раковин, что свидетельствует о разрушении памятника в результате затопления. Картина здесь очень похожа на ту, что была в свое время обнаружена С. П. Толстовым на развалинах Зенгибаба на Сарыкамыше¹⁰. Керамический материал с поселения по классификации Н. Н. Вактурской¹¹ относится к XIII в., что дает основание относить затопление памятника к концу этого века или началу XIV в.

По назначению памятник скорее всего—своеобразный центр скотоводческого района, образовавшегося на базе небольшого озера, возникшего за счет подтопления из Сарыкамыша.

А. С. Кесь отмечала, что в период максимального средневекового Сарыкамышского озера обводняется и Пишкекуинская котловина, но ею не рассматривался вопрос, каким путем шло затопление этой впадины. Протоки в кангакалинской дельте, отмеченные выше, не могли пропустить большого количества воды. Каньон, подходящий к котловине с севера и названный также Пишкекуинским, кончается у края ее на отметках +40—+50 м. Общая картина обводнения в связи с изучением этого района представляется следующей: когда Сарыкамышское озеро имело урез воды между отметками 40—50 м (отметки в южной кангакалинской дельте в урочищах Едыхауз и Джейранлытакыр) начался сток по вновь проработанным руслам, вложенным в древние, в сторону Присарыкамышской дельты. По небольшим протокам, направившимся на юг вдоль возвышенности Ишекаитгрэнгыр, вода поступала в котловину в урочище Шорлы (западная часть Пишкекуинской котловины), и здесь образовалось озеро, на берегах которого в первую очередь появились скотоводы, а затем возникло поселение (XIII в.—начало XIV в.). Повышение уровня Сарыкамыша привело к катастрофическому затоплению, вода шла уже не только через южную дельту Кангадары, но и через Пишкекуинский каньон, на

берегах которого в его северной части вблизи возвышенности Кангагыр нами были обнаружены остатки нескольких разветвленных средневековых поселений. Пишкекуинская котловина была затоплена при уровне воды уже в 50 м, но при этом уровне в котловине могло не быть единого водоема. Крупный водоем был в ее западной части, куда входил и исследуемый нами район. Были затоплены котловины около Койкырлана, находящиеся на уровне 40—50 м. Восточная часть Пишкекуинской котловины в это время могла оставаться сухой, так как ее отделяет более высокая по отметкам перемычка, не имеющая протоков. Развалины Зенгибаба на Сарыкамыше свидетельствуют о том же. Памятник расположен на небольшом останце в 500—600 м от границы озера отметки 40 м. При уровне воды между 40 и 50 м здесь возникло поселение¹² контролировавшее подтопление и сток по небольшому протоку в сторону Присарыкамышской дельты (по северной кангакалинской дельте). Руслас средневекового стока четко видны на аэрофотоснимках, их конфигурация (направление «всера»), не оставляет сомнения в направлении тока воды. По этим протокам вода попадала в староречья на территории между Кангагыром и Тарымкай, где местами создавался регулярный сток. На этой воде базировались те средневековые памятники и даже в некоторых местах ирригационные сооружения, которые обнаруживались нами неоднократно во время маршрутов в этом районе. При уровне воды в Сарыкамыше +50 или +51 поселение у Зенгибаба было затоплено, а по северной кангакалинской дельте начался, очевидно, регулярный сток по новым руслам в староречья. Именно в это время вдоль восточного края Кангагыра по древним руслам вода стала поступать через каньон в Пишкекуинскую котловину и было затоплено поселение у Баймурадкака.

Рассмотрение всей совокупности известных в настоящее время фактов, связанных со средневековым периодом обводнения Сарыкамышя, позволяет видеть следующую последовательность событий в целом:

1. Отметки около +45 м. Сарыкамышское озеро достигает южной части впадины, обводнены протоки в сторону Узбоя (отметки русел +43—44 м), происхо-

дит сток по староречьям южной кангакалинской дельты в западную часть Пишкекуинской котловины. С этим периодом обводнения связаны нижний слой Зенгибабы, Чарышлинская ирригационная система, усадьба у Баймурадкака, возможно, средневековое поселение в 10 км к северо-востоку от Зенгибаба. Датируется этот этап обводнения по материалам с памятников—XIII в.—не позже начала XIV в. (предлагаемая датировка слоя Зенгибабы XII—XIII вв. связана с объединением керамики этих веков в один комплекс, но недолговременность памятников и наличие керамики, тяготеющей уже к следующему периоду, заставляет нас сузить дату).

2. Отметки выше +45, до уровня +50 м. Сток в Ассакекауланскую впадину (перемычка имеет отметку +45 м), с уровня +50 м резкое увеличение стока через южную кангакалинскую дельту, сток из северной кангакалинской дельты по староречьям и через Пишкекуинский каньон во впадину по данным современных проектировщиков сток в Узбой происходил с уровня +50 м.¹³ Памятники: Ассакекаулан (XIV в.), средневековые поселения юго-западной части Присарыкамышской дельты, в том числе и самое крупное из них у подножья Койкырлана (XIV—XV вв.), поселения и памятники на берегах Узбоя (XIV—XV вв.).

Судя по затоплению Зенгибаба и усадьбы у Баймурадкака, резкое увеличение стока началось не позже начала XIV в. (комплекс керамики, полученный туркменскими археологами с усадьбы у Баймурадкака, содержит много целых форм, относимых Н. Н. Вактурской к периоду XII—XIII вв.).

3. Отметки +53, 54 м, около +55 м. Максимум средневекового обводнения. Свидетельства этого уровня—Чалбурунская ирригационная система на Дарьялыке, урез воды в Кангакалинском озере (поздний этап озера по А. С. Кесью). Датируется этот этап по Чалбурунской системе—XIV в. или концом XIV—началом XV в. Судя по дате второго слоя Зенгибабы (после затопления), спад высокого уровня мог начаться уже в XIV в., но он не упал ниже отметки +50 м, так как тогда не было бы стока через северную кангакалинскую дельту. В южной части Присарыкамыш-

ской дельты на поселениях есть керамика и монеты XV в.

4. Отметки ниже +40 м. Падение уровня Сарыкамышского озера, прекращение обводнения Узбоя и юго-западной части Присаркамышской дельты. Ирригационные системы на берегах Сарыкамыша (XVI—XVII вв.).

В связи с отмеченными выше проблемами средневекового обводнения южной части Присарыкамышской дельты были проведены разведки вдоль восточного края возвышенности Кангагыр, где около Кангакалы были обнаружены средневековые материалы. В русле восточнее Кангакалы видны следы береговых валов более позднего русла (отмечено и А. С. Кесь¹⁴), несколько петель и параллельных протоков. Встречены замкнутые поперечными перемычками участки русел, имеющие, как правило, наибольшую глубину. Может быть, здесь в самый поздний период обводнения существовали озера, так как именно вблизи найден и самый поздний археологический материал—XIV—XV вв. В одном из скоплений средневекового материала наряду с керамикой (зеленая поливная миска с отогнутым бортиком, фрагменты венчика акталиского красноглиняного сосуда с защитами под венчиком) встречен небольшой кладик спекшихся столбиком медных золотоордынских монет (8 штук) и фрагмент железного изделия из спекшихся же мелких железных колечек—может быть, от кольчуги. Средневековый материал вблизи возвышенности встречается повсеместно. Очевидно, сток воды шел непосредственно вдоль подножья возвышенности по древним протокам. В небольшом удалении от возвышенности к северо-востоку от Кангакалы, среди поросших песков обнаружили два средневековых комплекса. Это землянки или полуземлянки, каждый комплекс состоит из нескольких помещений выделяется центральное крупное помещение (все помещения имеют округлые очертания, возможно, предназначавшееся для скота. Подъемного материала встречено здесь немного, это фрагменты неполивной керамики светлого и красноватого теста, есть орнаментированные экземпляры, датировка—XIV—XV вв.

В 11 км севернее Кангакалы были обследованы ирригационные сооружения. Кроме отмеченных и опи-

санных в свое время С. П. Толстовым и Б. В. Андриановым прямоугольников полей,¹⁵ были выявлены магистральные каналы, по которым вода поступала на поля. Направление этих каналов и их ответвлений («веер») не оставляют сомнения в том, что вода в них текла с севера на юг, а поступала из протоков, идущих от северной кангакалинской дельты. Никакого археологического материала, кроме средневекового, нами обнаружено не было. Остатки поселений первых веков н. э. были обнаружены в нескольких километрах восточнее по берегу древнего русла, вне зоны ирригации. Вблизи ирригационных систем, на возвышенности над ними был обнаружен огромный средневековый комплекс Канга—4. Расположен он у поворота возвышенности Кангагыр, над магистральным каналом, идущим с севера и делающим здесь очень характерный изгиб. Комплекс состоит из большого кладбища и расположенного в удалении от него каменного дома.

Дом сложен из рваных плит камня (известняк, ракушечник, песчаник) разных размеров и формы, кладка велась горизонтальными рядами вперевязку. Аналогичным образом сложено и массивное надгробье в северо-восточной части кладбища, но в северном торце его, возможно, на небольшом участке была кладка «елочкой» из мелких камней.

В каменном доме образовались валы из больших блоков завалившихся стен, планировка довольно сложная, вход мог располагаться на юго-востоке. Стены постройки весьма массивны, сохранившаяся высота развалин не менее метра. Можно предположить в связи с соседством кладбища, что одно из помещений здания было мечетью. К юго-западу от каменного здания прослеживаются западины от нескольких землянок.

Кладбище, содержащее по предварительным подсчетам около 600 могил, состоит преимущественно из неправильных рядов погребений с вкопанными на одном из концов могилы стеллами из необработанного камня (тип средневекового погребения, часто встречающегося на Узбое, но, как правило, в сочетании с другими надгробными сооружениями). На кладбище выделяется массивное сооружение в виде надгробья

бья из длинного массива сплошной каменной кладки. Расположено оно недалеко от откоса возвышенности, в северо-восточной части комплекса. С южной стороны его охватывает дуга из поставленных на ребро камней, на северо-западе эта «ограда» идет уже по прямой. В северном секторе к этой «ограде» примыкает полукруг, ограниченный камнями. Каков смысл этого сооружения, без раскопок определить нельзя, не исключено, что это нечто вроде мазара местному святому или почитаемому предку. Ориентация всех погребений обычная для мусульманских кладбищ этого района—С—З—Ю—В. В двух местах на разных концах кладбища находятся перекрытые каменные ящики, чаще всего встречающиеся нам на кладбищах Мангышлака. Лучшее сохранилось сооружение на северо-западе кладбища. Это ящик из поставленных на ребро плит камня размером 2,5х1,5 м. Внутри ящик перекрыт камнями и обожженными зеленоватыми кирпичами. Аналогичные кирпичи использовались в качестве стелл на ряде могил по соседству. Вблизи этого ящика найдено два фигурных надгробья из песчаника. Надгробье без орнамента стояло между двух стелл и не имело отдельного основания. Орнаментированное надгробье вставлялось в специальное плоское основание и закреплялось в нем центральным штырем. Найдены были надгробья на земле рядом с могилами. Еще один крупный могильник XIV—XV вв. зафиксирован на Тарымкая.

Остатки средневековых поселений XIV—XV вв. были встречены во многих местах между возвышенностями Кангагыр и Тарымкая; в северной части этого района оросительные сооружения средневековья были зафиксированы Б. В. Андриановым.¹⁶ При детальном обследовании вновь открытой средневековой усадьбы к юго-западу от Гяуркалы были выявлены каналы того же времени в непосредственной близости от античного Черменяба. Все они брали воду из обводненных староречий этого района.

Согласно письменным источникам, средневековое освоение этого района можно связывать с туркменами племени хызыр-эли и особенно с подразделением адаклы-хызыр.¹⁷ Центром оазиса XIV—XV вв. в юго-западной части Присарыкамышской дельты было

большое поселение у южной оконечности Койкырлана. Поселение это было со всех сторон окружено водой (Пишкекуинская котловина и каньон, озеро непосредственно у подножья возвышенности и обводненные протоки) и по месту расположения и характеру окружающей местности больше всего соответствует средневековому Адаку, как он описывается в источниках.¹⁸

Поселение расположено у юго-восточной части пологого склона Койкырлана, не имеет обводной стены, так как лежит, как уже отмечалось, в пределах хорошо защищенного преградами урочища. Из-за сильного разрушения реальные границы поселения определить без раскопок невозможно, подъемная керамика встречается далеко за пределами видимых построек. Вокруг пониженной части, возможно, центральной незастроенной площади, по периметру группируются в несколько рядов постройки преимущественно из камня. Вблизи склона возвышенности к югу от основного поселения обнаружено два маленьких каменных дома, стоящих изолированно (двухкамерный и однокамерный). Открытое поселение без явных каменных построек, возможно, было к востоку от памятника и на северо-запад от него. Значительная часть поселения покрыта смывом с верхней площадки возвышенности, который шел по её уклону как раз в сторону поселения. На верхней площадке возвышенности в 1953 году М. А. Итиной были обнаружены развалины мечети (однокамерная каменная постройка с михрабом), сейчас она сильно разрушена. Вблизи мечети — остатки мусульманских погребений со стеллами из обожженного кирпича. Найденные на поселении золотоордынские монеты и керамика не оставляют сомнения в датировке его XIV—XV вв.

Местоположение памятника вблизи места впадения средневековых протоков в Пишкекуинскую котловину соответствует названию «Адак», отражающему его географическое положение.¹⁹ Локализация Адака у Койкырлана отвечает и всем данным письменных источников, проанализированных В. В. Бартолом: это одновременно урочище и поселение на пути из Астрабада к Везиру, расположенное в окружении водных преград на берегу «моря» (огромная Пишке-

жупинская котловина как залив Сарыкамыша); вблизи истока Узбоя.

Адак расположен на освоенных в XIV—XV вв. туркменами землях юго-западной части Присарыкамышской дельты. Районы же, расположенные севернее, вблизи Дарьялыка и Северного Даудана, вероятно, были заняты в XV—XVI вв. узбеками, города которых Везир, Терсек и Янги-шехр расположены именно здесь. Мы зафиксировали в 1970 году у местного населения топоним Терсек, до сих пор относящийся к развалинам Ербурун-калы,²⁰ что позволяет нам присоединиться к мнению Я. Г. Гулямова о том, что Шемаха-кала—это Кумкент источников. Ак-кала бесспорно является Янги-шехром, об этом свидетельствует и хронология археологических материалов—керамика и монеты XVI в., когда Адак уже не упоминается в письменных источниках, так как в связи с падением уровня Сарыкамышского озера прекратилось обводнение юго-западной части дельты и она была оставлена населением, которое, вероятно, переселилось непосредственно на берег отступающего озера.²¹

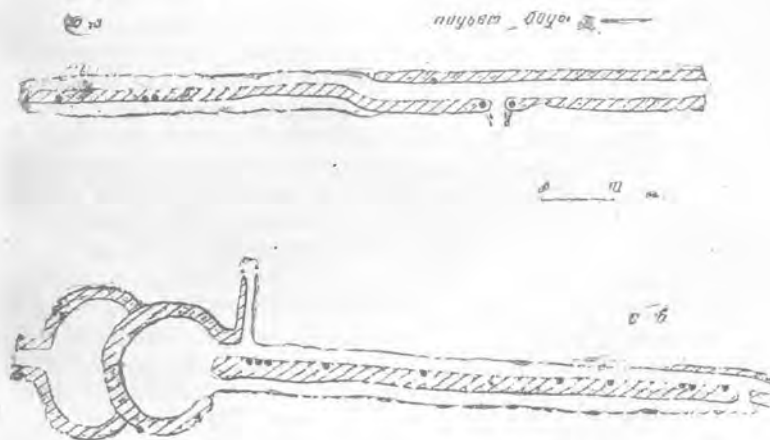


Рис. 11. Схематический план участка водоподъемного ирригационного сооружения.

В 1970 году нами совместно с Х. Юсуповым и Д. Дурдыевым были обследованы некоторые участки ирригационных систем Сарыкамыш (юго-восточная, восточная, Агиньшская), где удалось уточнить систему подъема воды. Никаких следов желобов поверху валов обнаружить не удалось. Валы очень рыхлые по своей структуре, на наиболее высоких и сохранившихся валах верхний гребень—острый. По нему или по сторонам от него через довольно четкие и иногда ритмически повторяющиеся интервалы идут остатки деревянных столбов, глубоко врытых в валы (рис 11, 12). Иногда несколько столбов рядом, либо 2-3 врыты на близком расстоянии. Диаметры деревянных столбов от 10 до 30 см. На предлагаемом плане-схеме столбы отмечаются в той части вала, где они обнаружены. Таким образом, создается представление, что при помощи водоподъемных сооружений типа черпаков на длинной палке или на веревках²² вода поднималась по двум узким арыкам, идущим по сторонам вала, в котором были вкопаны опоры водоподъемных устройств. Поднимали воду до водоемов-отстойников. Перед последними два канала, шедшие по сторонам вала, объединялись в один (между двумя валами), где водоподъемников почти не делали, так как здесь уже был большой подпор воды. В ряде случаев и сам этот канал между валами мог служить своеобразным водоемом-отстойником, так как валы давали возможность довольно высоко поднимать уровень воды в нем. Двойные водоемы с глухой или частичной перегородкой делались при переходе от одного участка подъема воды на следующий. Здесь уже ставились водоподъемные сооружения. Из второго водоема через открытые походы вода шла в два арыка по сторонам вала, на котором через интервалы ставились водоподъемные сооружения. Боковые ответвления иногда совмещаются со вторым водоемом, так как здесь создавался постоянный подпор воды, либо для них делались отдельные водоподъемные сооружения. В валах есть преднамеренные разрывы, которые соединяли оба арыка, идущие по сторонам вала. Кроме поперечных арыков местами есть валики, задерживавшие воду на полях. Вместе с тем, вряд ли все сооружения Сарыкамыш были оросителями. По мере убывания воды в озере берега его бесспорно за-

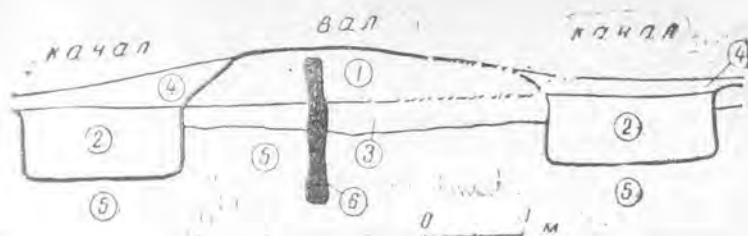


Рис 12. Разрез вала с прилегающими каналами в юго-восточной системе Сарыкамышского озера.

солялись (сейчас это рыхлый салончак), вблизи уреза воды была топкая грязь. Поэтому, возможно, что часть водоподъемных сооружений предназначалась для организации водопоя скота. Этот вывод напрашивается особенно при знакомстве с наиболее поздней Агиньшской системой (XVI—XVII вв.), где до сих пор местами сохранились торчащими на поверхности остатки деревянных столбов от водоподъемников на валах, так как арыки и валы этой системы заканчиваются вблизи обрывистого западного берега Сарыкамыша, где не оставалось практически места для полей.

Средневековые памятники юго-западной части Присарыкамышской дельты дают основание для вывода о комплексном хозяйстве населения этого района. Земледелие не было ведущим, так как ирригационные сооружения очень ограничены по размерам и орашали незначительные площади. Могли быть небольшие богарные и каирные посевы на берегах обводнявшихся впадин—озер. О том, что в XIV—XV вв. основным занятием населения этого района было, вероятно, скотоводство, косвенно свидетельствуют и археологические памятники. Несмотря на повсеместные находки средневековых материалов, мы не встретили значительного количества постоянных поселений с постройками этого времени, но вместе с тем, обнаружили два очень крупных кладбища (особенно Канга—4), свидетельствующие о том, что в период кратковременного обживания этой части дельты в XIV—XV вв., здесь проживала значительная группа населения. Топонимика дает основание и для вывода о том, что жители это-

го района занимались преимущественно разведением крупного рогатого скота, так как с двумя почитаемыми объектами здесь связано название—Зенгибаба, традиционного покровителя коров в Средней Азии.²³ Название Зенгибаба, очевидно, первоначально относилось только к мазару на северо-западной оконечности возвышенности, на которую впоследствии было перенесено. Мазар этот сохранился в развалинах, сооружен был, скорее всего, в период функционирования поселения у Койкырлана (XIV—XV вв.), близости от которого он и располагался. Это же название прилагается к средневековой постройке в южной части Сарыкамыша, на северо-запад от Кангагыра. После XV в. описываемый район не обводнялся, впервые население с тех пор стало появляться здесь на наших глазах, поэтому есть все основания связывать топоним Зенгибаба с освоением этого района в XIV—XV вв.

¹ Бартольд В. В. Сведения об Аральском море и низовьях Амударьи с древнейших времен до XVII века. Соч. Т. III.—М., 1965.—С. 67—69 88; Его же. К вопросу о впадении Амударьи в Каспийское море. Соч. Т. III.—М., 1965.—С. 250—251; Его же. Отчет о командировке в Туркестан. Соч. Т. VIII.—М., 1973.—С. 128—130.

² Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации.—М., 1948.—С. 311 и сл.

³ Гулямов Я. Г. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней.—Ташкент, 1957.—С. 173 и сл.

⁴ Вактурская Н. Н. О средневековых городах Хорезма // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 7.—М., 1963.—С. 53. Локализация Н. Н. Вактурской не может быть принята, так как к XV в. городище Шахарлик погибает, а город Янги (Яны)—Шехр известен по событиям XVI века.

⁵ Бартольд В. В. подчеркивал (см. сн. 1) что в источниках Адак никогда не назывался городом; из контекста всегда ясно, что это естественно укрепленное урочище (место), окруженное густыми зарослями тростника, кустарника и расположенное вблизи большого водоема, который образно называется морем.

⁶ Толстов С. П., Кесъ А. С., Жданко Т. А. История средневекового Сарыкамышского озера // Вопросы геоморфологии и палеографии Азии.—М., 1955.—С. 48—75; Низовья Амударьи, Сарыкамыш, Узбой // Материалы Хорезмской экспедиции, Вып. 3.—М., 1960.—С. 198 и сл.

- ⁷ См., например, Вайнберг Б. И. Работы в южной части Сарыкамышской дельты // АО 1981 г.—М., 1983.—С. 473—475; Её же. Разведочные работы в Сарыкамышской дельте Амударьи // АО 1982 г.—М., 1984.—С. 486—487, где отмечаются результаты обследования средневековых памятников.
- ⁸ Низовья Амударьи... С. 159 и сл.
- ⁹ В силу интенсивного обводнения этого района за счет сброса из Ильялинского коллектора реальная географическая ситуация постоянно меняется. Во время полета над этим районом в 1987 году мы могли наблюдать ситуацию с обводнением, весьма близкую к той, что сложилась в XIV в. (заполнены впадины-озера у юго-восточного края Каигагара, периодически происходит сток через Пишкекуинский каньон в Пишкекуинскую котловину).
- ¹⁰ Низовья Амударьи... С. 233 и сл.
- ¹¹ Вактурская Н. Н. Хронологическая классификация средневековой керамики Хорезма (IX—XVII вв.) // ТХАЭЭ. Т. IV. —М., 1959.—С. 261 и сл.
- ¹² Низовья Амударьи... С. 233 и сл.
- ¹³ Инженерно-геологические исследования.—Ташкент, 1964.—С. 69.
- ¹⁴ Низовья Амударьи... С. 154 и сл.
- ¹⁵ Андрианов Б. В. Древние оросительные системы Приаралья.—М., 1969.—С. 160.
- ¹⁶ Там же. С. 176 и сл.
- ¹⁷ Бартольд В. В. Соч. Т. III. С. 68.
- ¹⁸ Там же. С. 67 и сл.
- ¹⁹ Гулямов Я. Г. История орошения Хорезма... С. 173, прим. 225.
- ²⁰ Вайнберг Б. И., Дурдыев Д., Юсупов Х. Разведочные работы в Северной Туркмении // АО 1970 г.—М., 1971.—С. 436.
- ²¹ Я. Г. Гулямов ошибочно указывает, что Адак был известен по письменным источникам в XVI—XVII вв.—см. Гулямов Я. Г. История орошения Хорезма... С. 173.
- ²² См., например, там же. С. 246 и сл.
- ²³ Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана.—М., 1975.—С. 194; там же литература вопроса; Бабаджанов Р. К вопросу о скотоводческом хозяйстве туркмен Тедженского оазиса в конце XIX—начале XX века // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана.—М., 1975.—С. 228.

Список иллюстраций к статье Б. И. Вайнберг.

Рис. 1. Археологическая карта-схема западных районов Хорезма в XIV—XVI в. в.

Условные обозначения: 1—города и крупные.

крепости, 2—поселения, 3—русло Дарьялыка, 4—древние русла, 5—средневековые каналы, 6—останцовые возвышенности, 7—котловины, 8—граница (максимальная) средневекового Сарыкамышского озера.

Рис 11. Схематический план участка водоподъемного ирригационного сооружения на юго—восточной системе Сарыкамышского озера. Точками отмечены столбы.

Рис. 12. Разрез вала с прилегающими каналами в юго—восточной ирригационной системе Сарыкамышского озера. Условные обозначения: 1—комковатый насыпной глинистопесчаный слой, 2—намывной и песчаный слой с комками, 3—слоистый глинистый материковый слой, 4—намывной песчаный слой, 5—материк, 6—деревянный столб.

В. Н. БАСИЛОВ

ДУХИ ШАМАНКИ МОМОХАЛ.

Момохал—узбечка группы кунград, 1908 года рождения. Она живет в селении Шуроб Ангорского района Сурхандарьинской области УзССР вместе с семьей женатого сына. Ее небольшой домик стоит рядом с домом сына. Б. Х. Кармышева и я познакомились с ней летом 1983 года. Рассказы Момохал о своей жизни, о духах записывались на магнитную ленту. Момохал—веселая, жизнерадостная, открытая, искренняя женщина. Она с удовольствием говорила обо всем, что нас интересовало, вновь и вновь разъясняя оставшееся непонятым. Рассказы Момохал содержат ряд деталей, важных для понимания среднеазиатского шаманства.

Момохал вышла замуж в возрасте 20 лет. Она уже с 13 лет была сговорена с будущим мужем—юношей из соседской семьи. Но ее отец еще 7 лет не выдавал ее замуж, дожидаясь, когда муж отработает калым. Момохал было 8 лет, когда умер в возрасте 84 лет ее дед по матери Алим-бакши. Алим-бакши был признанным в округе сказителем, его никто не мог победить. Он не только рассказывал и пел дастаны, но и сам сочинял стихи. Так, однажды он выразительно обри-

совал в стихах поезд, хотя сам его никогда не видел. Он играл на домбре, а также на бубне и варгане (ковыз), был большим шутником и умел хорошо веселить людей. Он, бывало, пел даже тогда, когда шел за плугом. Любил исполнять дастан «Алпамыш». Это был широкий и независимый человек, не склонявшийся перед ишанами и муллами. «Жил своим умом»,—так охарактеризовала его Момохал.

Как получил Алим-бакши свой талант народного сказителя? Он рассказывал, что однажды встретил святого Хыдыра. Хыдыр показал пальцем сначала на его лоб, потом под нижнюю губу и спросил: «Лбв твоему дам или нёбу (манглайингга берайинми, танглайингга берайинми)?» Дед выбрал последнее: «Небу дай (танглайимга бер)!» Хыдыр плюнул ему в рот и исчез (гойиб булган). Если бы дед назвал лоб, он стал бы богатым человеком. Но дед выбрал судьбу певца-сказителя. Встреча с Хыдыром принесла ему связь с духами-помощниками, чильтанами. Чильтаны заставляли его петь, давая ему силу и вдохновение. От них исходило все, исполняемое дедом (чилтонлаа тилига солган). «На семь поколений присоединились чильтаны»,—говорил дед.

Свой заработок Алим-бакши «отдавал чильтанам». Это означало, что он не оставлял деньги у себя, а устраивал на них угощение для детей кишлака. Он покупал, например фрукты и раздавал детворе. Покупал рис и предписывал жене приготовить плов для малышей. («Эти дети—как хлебные крошки. Ничего не знают и не различают: ни огня, ни очага. Беспомощные. Их накормить—будут рады. Это богоугодное дело. Кто проявит заботу о детях, у того будет легкая рука (құл женгил булади)»,—так разъяснила Момохал отношение своего деда к детям, повторяя слова ишана, давшего посвящение ей самой). У своего дома Алим-бакши посадил два тутовых дерева, дававших хорошую тень. Обычно он тщательно подметал под этими деревьями, чтобы там всегда была гладкая и чистая площадка. Когда наступали праздники курбан-хаит и руза-хаит, то в течение трех дней женщины с детьми собирались под тутами, и Алим-бакши играл для них. Некоторые женщины сами брали в руки бубен или варган, а кое-кто даже и танцевал. Жена Алим-бакши

расстилала скатерть и угощала присутствующих чаем и лепешками хлеба.

Духи-помещники деда впоследствии перешли к Момохал. «Чильтаны деда меня схватили (бовомнинг чилтонлари мени келиб ушладилар)»,—сказала Момохал, взявшись за ворот, чтобы показать, как это произошло.

По рассказу Момохал, когда она достигла возраста 27 лет и была уже матерью троих детей, она заболела: в ноге была такая боль, что она не могла ходить, и ее выносили из дома на одеяле. К ней пригласили ишана, жившего в их селении, чтобы он исцелил ее молитвами. В эту ночь она увидела страшный сон. Рядом с ней будто бы стоял мужчина с косичками (кокил) до пят. Какой-то старец дал ей тесак и сказал: «Отрежь ему голову!» Она отрезала, а затем таскала эту голову всю ночь до рассвета, ухватив за косички, перекинув через плечо, и ей не было тяжело. Позже Момохал рассказала ишану про свой сон. Выслушав ее, ишан нахмурился, закусил губу, озабоченно покачал головой. «Вы взяли на себя, дочка (олибсиз бўйингизга, қизим)»,—сказал ишан, имея в виду бремя шаманского служения. Он прочитал молитвы, и ноги вновь обрели силу. Но что означает сон, Момохал будто бы не спросила, стесняясь ишана.

Прошли годы. У Момохал родились еще дети, и четверо детей умерли. Смерть детей она объяснила себе волей бога: «Аллах взял. Богу нужна эта смерть. Истинный божий раб не умирает. Таков уж мой удел». Но вот она увидела другой сон. К ней будто бы явилась старуха-знахарка (қушнач-кампир), «бабушка» (момо). В одной руке она держала звенящий подвесками бубен (дап). Другой рукой она взяла ее за ворот и сказала: «Или возьмешь этот бубен из моих рук и займешься (шаманским) делом (қасиб қиласанг), или будешь бездетной. У меня хватит сил забрать и твоих троих оставшихся детей. Заставлю тебя выйти с бубном к народу». И Момохал во сне не сказала ей: «Возьму», но и не сказал: «Не возьму».

Казалось бы, сон был предельно ясным, однако Момохал, по ее словам, еще целый год чего-то ждала, пока не заболела. У нее распухли и отвисли веки, отчего закрылись глаза, а также не двигалась нога. И тогда

Момохал обратилась к гадалке (палчи). Ей было тогда 40 лет.

(Несмотря на то, что Момохал рассказывала очень охотно, и готова была вновь и вновь повторять свой рассказ, воссоздать историю ее приобщения к шаманской профессии оказалось нелегким делом. Момохал говорила лишь о том, что имело значение для нее самой,—в первую очередь о полных значения вещей снах. И как бы невзначай выплывало вдруг, что она проводила несложные магико-анимистические обряды и до обрушившихся на нее бед. Момохал занялась знахарской деятельностью, видимо, уже в 1940-е годы. Муж Момохал не вернулся с фронта, она одна воспитывала детей, и жить было трудно. К тому же женщины-односельчанки стали просить Момохал, чтобы она взяла на себя проведение обрядов, рассчитанных на исцеление от болезней. Очевидно, такое внимание к ней объясняется тем, что все знали о духах-помощниках ее деда. Момохал согласилась. Судя по ее рассказу, ей было в это время лет 35, возможно и меньше. Трудно понять, ходила ли она тогда к ишану за благословением. Но она позволяла себе проводить лишь незначительные обряды, стесняясь своего 18-летнего сына).

Гадалка сказала: «На тебе—надежда сорока чильтанов твоего деда (бобонгнинг қирқ чилтон умиди бор сенда). Если будешь шаманкой, останешься убогой. Должна служить сорока чильтанам (қирқ чилтоннинг хизмати қиласанг), получив благословения от ишана (эшондан қўл олиб)». Гадалка предписала провести и обряд шаманского посвящения: «Зарежь телёнка, мясо его раздели на три части, и три дня проводи камлание (ўйин қил)».

И еще гадалка добавила: «Ты заболела оттого, что духи недовольны. Духи говорят: она боится сына больше, чем нас. А ты бойся не сына, а духов, и с рвением приступай к шаманскому делу». Старший сын, узнав об этом, сказал матери: «Чтобы ты спокойно жила, делай все, что тебе надо», разрешив, таким образом, стать шаманкой. «Я очень ему благодарна»,—говорила Момохал.

После этого Момохал сама сделала бубен, взяв решето у дяди своей матери (онамнинг тоғаси). Сняв сетку, она натянула на обод козлиную кожу.

Потом она пригласила для проведения обряда шамана (бақши), узбека-кунграта, жившего в одном из окрестных селений. Она сама привезла шамана домой, посадив на ишака. Это был, по ее словам, сильный, шаман. Он мог гадать, говорила она, глядя на 20-ти копеечную монету.

Был устроен обряд. Собралось много народа. Во время камлания провели «зикр» (ҳалқа солади). Шаман играл на своем бубне, Момохал—на своем. В «зикре» участвовали и дети: «Им тоже игра нужна». Шаман, плюнув на ее бубен, дал ей посвящение и сказал: «Теперь у ишана благословение («руку»—қўл) возьми, чтобы стать сильной лекаркой (қушнач)».

Таким образом, в конце 1950-х годов Момохал стала шаманкой, получив благословение и от шамана, и от духовного лица. (При этом ишан, по ее словам, напомнил ей: «Я ведь давно говорил вам, чтобы вы стали шаманкой»). В конце 1970-х годов она приобрела себе еще один обрядовый предмет—плеть (қамчи). Эту плеть она непосредственно связывает с чильтанами деда.

Момохал трижды видала сны, в которых кто-то давал ей плеть. Сначала она увидела себя верхом на неоседланном коне, который куда-то ее мчал. Вдруг на пути встал дядя по матери (сын Алима-бақши) и остановил коня. Он сказал: «Сойди с коня! Куда ты едешь? У тебя еще дети есть». Он снял с коня уздечку и дал ей. Конь скрылся. Дядя дал ей плеть и сказал: «Опекай своих детей» (болаларингга эғалик қил). По объяснению Момохал, конь был дэвом, которого она отогнала от больного мальчика проведя в этот день обряд. Дэв мстил ей за исцеление мальчика. Он хотел ее погубить, а чильтаны защитили. Возможно думает она, что в образе дяди ей показался один из чильтанов.

В другой раз она увидела во сне свою покойную мать, которая сказала, что другой дядя (со стороны отца, но родственник Алима-бақши) дал Момохал плеть. В третьем сне она за 15 рублей купила плеть у старика-соседа, родственника Алима-бақши. Символика снов здесь прозрачна: всякий раз плеть дает кто-либо из родственников Алима-бақши, показывая тем самым, что плеть предназначается Момохал от ее деда.

После этого у Момохал начали болеть глаза, и она

обратилась за советом к гадалке. Конечно, обсуждались сны. Гадалка сказала: «Твои сорок чильтанов трижды предлагали тебе плеть. Не возьмешь плеть—ослепнешь. Чильтаны возьмут твои глаза. С палкой будешь ходить». — «Да», — согласилась Момохал.

Где взять старинную плеть? Расспросы привели ее к человеку, у которого хранилась плеть, некогда принадлежавшая ишану. (Ишан, состарившись, отдал ее, заявив, что на коне ему больше не ездить). Момохал уговорила продать ей плеть. Владелец не соглашался брать деньги: «Молитву читаете—и этого достаточно». Но Момохал объяснила, что во сне ей была указана плата за плеть—пятнадцать рублей. Владелец принял эти деньги.

Теперь следовало устроить ритуальное угощение в честь приобретения плети. (По существу это было жертвенное угощение чильтанам). И здесь не обошлось без сновидений. Момохал увидела во сне знакомого человека, который привез и продал ей за 25 рублей козленка «сизой» масти. Она купила на базаре такого же козленка для обрядовой трапезы. Гадалка, которой Момохал рассказывала о своих снах, посоветовала освятить плеть у ишана. Момохал посетила ишана. Ишан плонул на плеть, дав таким образом свое благословение.

Рассказ Момохал позволяет нам вновь вернуться к вопросу о периоде «шаманской болезни». Для появления у человека «шаманской болезни» огромное значение имели внешние условия, а именно—психологическая атмосфера в ближайшем окружении будущего шамана. Общее убеждение в том, что духи вот-вот должны избрать нового шамана, оказывало сильное влияние на психическое состояние будущего шамана—на работу его мысли и воображения. Момохал упомянула, что окружающие просили ее заняться шаманством, потому что знали, как и она: из-за духов-помощников своего деда она является наиболее подходящим кандидатом в шаманки. Интересным свидетельством выступают для нас сны шаманки. Эти сновидения сопутствуют заболеваниям Момохал. Они отражают сложившуюся у человека психологическую установку, говорят о подспудной, не всегда осознаваемой, но интенсивной умственной работе, которой охвачен человек. Сновидения

подводят итог этой работе. В рассказах Момохал, как и других шаманов, сны служат знаком необходимости принять посвящение. В них, в прямой или иносказательной форме, духи извещают человека о том, как ему следует поступить.

В рассказе Момохал мы найдем и странное на первый взгляд противоречие. Момохал знала, что наследственные духи могут избрать ее. Ишан достаточно ясно дал понять, что ее судьба—стать шаманкой, и она начала проводить несложные магико-антимистические обряды. Вот у нее один за другим умирают дети. В свете традиционных воззрений можно было не раз задуматься, нет ли в этом вины духов, и принять меры. Наконец, седая старуха с грозным предупреждением является ей во сне, а Момохал все еще чего-то ждет в течение года. Чем вызвано это непонятное и губительное промедление? Видимо, здесь причину следует искать в традиционном стереотипе, сохранившем особенности ритуальной нормы поведения: будущий шаман должен страдать, а не избавляться от страданий. При этом мучительный период должен быть достаточно долгим. О подобном промедлении, нежелании спешить с посвящением мы узнаем из рассказов и ряда других узбекских шаманок. (Так, о своей «стеснительности» говорила шаманка Хайитгуль, жительница того же Ангорского района; в течение длительного времени она не приступала к шаманской деятельности, несмотря на обрушившиеся на нее беды). Этот древний стереотип сложился на основе исконных представлений о «шаманской болезни» как необходимом для шамана периоде, когда духи будто бы «пересотворяют» будущего шамана. Страдания шамана во время этой долгой и мучительной операции выступали как условия и залог его будущего могущества.

Интересна и характеристика шаманских духов Момохал. Среди них нет пари. Духи-помощники Момохал—прежде всего чильтаны (қирқ чилтон ғойиб эрен). Даже получение бубна от явившейся во сне старухи связывается с чильтанами. Если верить рассказу Момохал, то и гадалка, разъяснившая ей этот сон, связала необходимость взять бубен с волей чильтанов.

Представления Момохал о чильтанах в общем не отличаются от общераспространенных верований. Ее

чильтаны—это святые, их возглавляет сам невидимый пророк Хызр, приносящий счастье и блага. (С мнением, что Хызр или, в местном произношении, Хыдыр начальствует над чильтанами, я встречался в Сурхандарьинской области не раз. Очевидно, это воззрение распространено гораздо шире. Таджики, живущие в верховьях реки Зеравшан, в Матче, рассказывали М. С. Андрееву, что «чильтаны... являются помощниками Хызру»)¹. Чильтаны, как считает Момохал, управляют миром (дунёни эгаси). Они беседуют с самим богом. Чильтаны обычно пребывают в воде, поэтому их зовут «люди воды» (одами оби). В подтверждение этого Момохал рассказала легенду о святом суфии Дивана —и Машрабе. Машраб попросил царя выдать за него замуж свою дочь. Падишах не хотел дать нищему дerviшу прямой отказ и по совету приближенных поставил ему условие: пусть достанет два драгоценных светильника (жавхар чироқ). Машраб пришел к реке, восклицая: «О бог (Я ху)!» Он стал выплескивать воду из реки на берег. Из воды вышли чильтаны и спросили, зачем он так делает, ведь все равно вода стекает обратно в реку. Машраб зарыдал и попросил чильтанов помочь ему жениться на дочери падишаха. Чильтаны вынесли ему из воды 40 драгоценных светильников.

Если чильтанов почитать, они охраняют человека от бед, как и духи предков (ота—бобомизнинг арвоҳлари). Момохал, как и положено, готовит для чильтанов жертвенное угощение. О времени, когда надо предлагать чильтанам угощение, она узнает по неприятному ощущению во всем теле (бадани сизади). После того, как кушанье чильтанам предложено, сразу же наступает облегчение, «За свою жизнь я много (угощений) дала чильтанам»,—говорила Момохал. Когда чильтанам ставится на скатерть угощение, здесь же зажигаются и светильники, которые воткнуты в кусок глины, помещенный на блюде. Пепел от светильников стряхивают в чашу с водой, эту воду потом пьют как целебную, ибо она связана с чильтанами. Момохал наотрез отказалась продиктовать для записи тексты призываний, с которыми она обычно обращается к чильтанам. Она убеждена, что духи будут этим недовольны (их потревожили не по делу) и накажут ее («ор-

камни тутади»). Таким образом, в представлениях Момохал святые чильтаны проявляют себя как ее наследственные духи-помощники.

Кроме сорока чильтанов, объясняли Момохал, ей покровительствует и «бабушка» (момо), живущая на небе, — та самая, которая, говоря ее словами, «заставила» ее взять бубен. Она не относится к категории «чильтан». Вообще, по мнению Момохал, словом «момо» называются все духи предков — как мужчин, так и женщин. Но эта «мамо» стоит резко особняком. Она покровительствует родам (тугдиради). Так ведется от времен Адама и Евы. Когда она приходит и «бросает свою тень» (соя солиди), то женщины легко рожают, и скот дает потомство. Даже если роды происходят под наблюдением докторов в больнице, все равно без «бабушки» ничего не происходит. Вот почему больнице или родильный дом местные узбекские женщины иногда уважительно зовут «чилля—хона» (также и «чильтан—хона», потому что и чильтаны помогают роженицам). Имени этой «бабушки» Момохал не знает и называет ее повитухой людей и скота (молдинг энагаларим, одамнинг энагаларим). Так как эта «бабушка» дала ей бубен, Момохал призывает ее, когда проводит шаманские обряды. Провожая Б. Х. Кармышеву и меня после беседы, Момохал в один из дней произнесла напутственную молитву, в которой упоминались чильтаны и «бабушка»-повитуха.

Такая характеристика женского духа-покровителя делает понятным, почему Момохал сама выступает в роли повитухи. Вообще, по ее словам, повивальной бабкой (энага) следовало быть женщине, во-первых, благополучно вырастившей здоровых детей, во-вторых, умеющей лечить детей, т. е. шаманке, хотя бы и низшего класса. Такая женщина должна была получить благословение («взять руку») ишана, который становился ее покровителем (пир): «кўл олиб қулоқ тортиб юрган аёлни энага қилади».

Образ мифической повивальной бабки, изобразившей Момохал на шаманское служение, в новом освещении показывает нам связь между шаманством и повивальным делом. Эта связь естественная и древняя. Шаманы многих народов считали своей задачей бороться с бесплодием, облегчать роды. Безымянная мифическая «ба

бушка»-повитуха заслуживает особого рассмотрения. В узбекских верованиях она отмечена впервые, поэтому понять истоки этого образа нам поможет сравнительный материал. Скорее всего, живущая на небе «момо», покровительствующая появлению на свет всего живого, когда-то была богиней плодородия. Древние тюрки почитали богиню Умай; возможно, именно она изображена на знаменитом кудыргинском камне². Сведений о древнетюркской Умай немного: этнографические материалы о пережитках культа Умай у киргизов и народов Саяно-Алтая рисуют богиню прежде всего как покровительницу рожениц и младенцев³. Ярко и полно подобное Умай божество сохранено в верованиях тунгусоязычных народов. Омоси-мама, богиня плодородия, выразительно описана в маньчжурской легенде о нишанской шаманке (вызволив душу умершего юноши из царства мертвых, шаманка встречает в потустороннем мире могучую богиню, от которой зависит все живое на земле⁴).

У якутов в роли покровительницы деторождения выступает хорошо известная этнографической литературе богиня Айысыт. Ее культ в основном был сосредоточен в женских руках, и шаман, «отправлявшийся» к Айысыт, иногда надевал женскую одежду. Айысыт упраскивали ниспослать бесплодной женщине душу ребенка. Обращаться к Айысыт могли только «белые» шаманы, которым полагалось следить за своей ритуальной чистотой—в частности, не участвовать в похоронных обрядах⁵. Интересно в связи с этим, что жизнерадостная Момохал наотрез отказалась беседовать о погребальной обрядности: «Не люблю об этом говорить. Душа не лежит». Это не единичный случай. Имеются сведения и о некоторых других узбекских шаманках, которые избегали бывать на похоронах и притрагиваться к поминальной пище, чтобы не вызвать гнева духов, будто бы немедленно насылающих на ослушницу тяжелую болезнь. Очевидно, это давняя традиция. Алтайские шаманы сорок дней избегали жилище, где умер человек, опасаясь осквернить себя присутствующим в доме духом смерти «алдачы»⁶.

Образ якутской Айысыт может иметь самую непосредственную связь с пережиточными доисламскими верованиями узбеков и ряда других тюркоязычных наро-

дов. «Айыы» по-якутски означает «божество», следовательно, имя богини — Сыт (Хыт). Близкое название имеет изображаемое куклой в виде женщины мифическое существо, с которым у узбеков связан обряд вызывания дождя, — Сус-хотин («женщина Сус»)⁷. Сус-хатын известна верованиям кумыков, а у туркмен ее имя сохранилось лишь в названиях ритуала вызывания дождя — «сют-хатын», «тют-татын», «сют-казан»⁸. Нельзя исключать, что столетия назад в верованиях ряда тюркоязычных народов богиня плодородия Айыыт рассматривалась и как подательница небесной влаги. Возможно, осколком этого же образа является и мифическая старуха (Момо-Кулдурок у узбеков, Гарры-мама у туркмен), которая посылает дождь и производит гром, выколачивая на небе палкой пыль из своего мешка или тулупа.

Высказанное мною мнение о том, что образ Сус-хотин ко времени появления ислама утратил свою определенность и не был объектом почитания, ибо Сус-хотин не приобрела роль мусульманской святой⁹, сегодня следует отвергнуть. На окраине тюркоязычного мира, в Синцзяне, есть мусульманская святыня, видимо, связанная с интересующим нас образом. В Яркенде почитается могила святой, называемой Сют Падишахим. Каждое воскресенье женщины посещают ее, обращаясь с просьбами об удачном замужестве: «Дай мне мужа, который может заботиться о своем доме! Дай мужа, который может положить ложку в казан!»¹⁰. Особенность просьб позволяет думать, что сходство имени Сют с именем древней богини плодородия не случайно, что именно она преобразилась здесь в мусульманскую праведницу.

Как уже отмечалось в советской этнографической литературе, большинство образов шаманских духов у узбеков связаны происхождением с иранской мифологией. Но образ старухи «момо», всемирной повитухи, видимо, уводит нас в область воззрений древних тюрков, почитавших под разными именами богиню плодородия. Изложенные сведения показывают, что шаманка не только обращалась с просьбами к этой богине, но и находилась под ее прямым покровительством. Так как о тесных связях между шаманами и богиней плодородия свидетельствуют материалы, полученные у на-

родов (узбеки, якуты), многие столетия не имевших между собой прямых контактов, можно думать, что связь шаманства с этой богиней имеет значительную древность и существовала уже в древнетюркскую эпоху.

В рассказе Момохал заслуживает внимания и связь шаманских духов с музыкой и поэзией. Одни и те же фамильные духи сделали деда сказителем, а внучку — шаманкой. Этот факт подтверждает уже не раз высказывавшееся мнение, что в древности шаманство и творчество народных сказителей были тесно соединены вместе.

¹ Андреев М. С. Чилтаны в среднеазиатских верованиях. В кн.: «В. В. Бартольд». — Ташкент, 1927. — С. 341.

² Длужневская Г. В. Еще раз о «кудыргинском валуне». ТС. 1974. — М., 1978.

³ Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. ТС. 1972. — М., 1973;

Усманова М. С. Обычай, связанные с рождением ребенка у хакасов. Из истории шаманства. — Томск, 1976. — С. 166—171.

⁴ Нишань самани битхэ (Предание о нишанской шаманке). — М., 1961. — С. 169—170.

⁵ Алексеев Н. А. Культ айы — племенных божеств, покровителей якутов (К вопросу о так называемом белом шаманстве). Этнографический сборник. Вып. 5. — Улан-Удэ, 1969. — С. 167.

⁶ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Сборник, МАЭ. Т. IV, Вып. 2. — Л., 1924. — С. 20.

⁷ Кадыров Р. К. Обрядовый фольклор таджиков Южного Узбекистана. — М., 1964.

⁸ Гаджиева С. Ш. Кумыки. — М., 1961. — С. 323—324;

Басилов В. Н. Хозяйство западных туркмен ёмудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования. Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1973. — С. 198—199.

⁹ Басилов В. Н. Заключение. В кн.: «Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии». — М., 1986. — С. 202.

¹⁰ Jarrin G. Materials to the Knowledge of Eastern Turk. IV. Ethnological and Historical Texts from Guma. — In: Lunds Universitets Arsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 47, N 4. — Lund, 1951, p. 174;

¹¹ Тенишев Э. Р. Уйгурские тексты. — М., 1984. — С. 65—67.

**ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПЛОВА
(К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКИХ ИСТОКАХ ЭЛЕМЕНТОВ
КУЛЬТУРЫ)**

Формирование историко-этнографической области (ИЭО) Средней Азии берет свое начало в глубокой древности. По мнению Т. А. Жданко, первоначальные элементы этнической общности у народов этого региона сложились еще в средневековье, в период IX—XIII вв.¹ При этом образование ИЭО Средней Азии является результатом длительного взаимодействия и взаимовлияния хозяйственно-культурных типов оседлых земледельцев и кочевых скотоводов, синтеза иранской (преимущественно оседлой земледельческой) и тюркской (преимущественно кочевой скотоводческой) культур. Если это положение уже давно не вызывает сомнений в историко-этнографической науке, то вопрос о соотношении тюркского и иранского в этно- и культурогенезе каждого из среднеазиатских народов в отдельности еще далек от окончательного решения. В связи с этим особое методическое и методологическое значение приобретает проблема определения первоначальной этнической среды отдельных элементов культуры, воспринимаемых сегодня как общесреднеазиатские.

Конкретный и хорошо документированный материал для разработки этой проблемы может дать сравнительно историческое изучение традиционной системы питания—одной из наиболее этноспецифичных подсистем культуры.

В качестве примера определения этнических истоков отдельных элементов общесреднеазиатской системы питания рассмотрим плов—наиболее известное и распространенное на Востоке блюдо.

Ареал традиционного распространения плова охватывал Среднюю и Переднюю Азию, Закавказье и северные области Южной Азии. При этом он был характерен главным образом для кухни пашенных земледельцев равнин и жителей городов. Плов до сих пор готовят редко и потому неумело жители отдаленных горных кишлаков Таджикистана.² Редко готовят его и кочевники и полукочевники Афганистана.³ Совершенно не

знали это блюдо кочевые скотоводческие народы Евразии (северные казахи, алтайцы, монголы, калмыки и др.).

Исторически сложились два принципиально различных типа плова, отличающихся по способу соединения входящих в это блюдо продуктов. На языке кулинаров принято называть их «откидными» и «неоткидными» пловами.⁴ Особенность приготовления первого из них состоит в том, что рис обрабатывается отдельно от мясоовощных компонентов плова; отваренный отдельно рис откидывается на дуршлаг и соединяется с последними лишь незадолго до готовности блюда, а чаще всего — лишь перед подачей на стол. Этот тип плова распространен в Передней Азии, Закавказье и северных областях Южной Азии.⁵ Второй тип плова, который локализуется в Средней Азии, готовится путем последовательной закладки и тепловой обработки масла, мяса, овощей и риса в одном котле. Территориальные особенности в распространении этих двух типов плова были отмечены впервые в середине прошлого века венгерским путешественником-ориенталистом А. Вамбери: «Туркестанец всякого сословия ест каждый день пилав, который однако не представляет, как в Персии и Турции, легкое рисовое блюдо, но смесь мяса и овощей... Вместо того, чтобы отваривать рис, зелень и мясо отдельно и есть особым блюдом, они готовят все в одном сосуде и употребляют в виде сборного кушанья», — писал он.⁶

По мнению Б. А. Андрианова, время появления в среднеазиатской кухне различных блюд из риса, в том числе плова, относится приблизительно к IV—II вв. до н. э. Он связывает это с тем, что именно в этот период рис (выходец из Индии) стал достаточно распространенной культурой в орошаемых районах Средней Азии.⁷ Однако, как нам кажется, для увязывания времени возникновения плова со временем распространения риса нет достаточных оснований. Письменная же история плова сравнительно молода. Самое раннее из известных нам литературных сведений о бытовании плова в среднеазиатской кухне относится к первой четверти XIII в. Это — описание очень похожего на плов хорезмского блюда, оставленное арабским географом Якутом: «Их (жителей Хорезма) неприхотливость такова, что кто-

нибудь берет один ратл (300–500 грамм—М. Б.) или сколько-нибудь рису и прибавляют туда куски мяса и репы. Кладется все это в большой котел, (наливается) девять чашек воды и зажигается под ним огонь, чтобы он вскипел, и кладется туда укйе (унция—М. Б.) масла. Потом начинают вычерпывать из этого котла и вычерпывается (все) в один или два сосуда. И довольствуются этим на весь день».⁸

В рамках поставленной здесь задачи важно не столько время, сколько место возникновения плова. Принято считать, что он имеет передне—и среднеазиатское происхождение.⁹ Были предприняты попытки определить и конкретный регион, давший миру это блюдо. Впервые это сделал А. Вамбери, имевший возможность изучить это блюдо по всему ареалу его распространения. Он считал, что «это кушанье происходит из туранской возвышенности, оттуда оно перешло к авганам, которые поэтому называют его узбекским пилавом, а от них оно, в свою очередь, перешло к персам, называющим его авганским пловом».¹⁰ Здесь же он заключает, что к западу от персидской границы важность этого блюда уменьшается, тогда как на востоке оно составляет главное кушанье.¹¹ В своей специальной статье, посвященной пище народов Передней и Средней Азии, А. Вамбери еще более точен: «Если я не ошибаюсь, то пилав происходит из Средней Азии. Афганы, к которым он перешел прежде всего, называют это блюдо эцбег. Приготовление этого кушанья переняли от афганов персы и называли кабули».¹² При этом происхождение плова он совершенно справедливо связывал с ирано-язычной этнической средой: «Хотя и не подлежит сомнению, что западные азиатцы, особенно турки и арабы, давно уже имели свои рисовые кушанья,—писал он,—все-таки, очевидно, что последний слог в слове пилав персидский и значит вода, почему и должно полагать, что кушанье это иранского происхождения».¹³

Второе известное нам предположение относительно места возникновения плова принадлежит современному исследователю Е. Н. Синской. По ее мнению, к сожалению, ничем не подкрепленному, плов распространился с территории Киргизии, с гор Тянь-Шанья в III в. до н. э.—I в. н. э., во времена обитания здесь скотоводов-усуней.¹⁴ Эта версия Е. Н. Синской кажется нам

маловероятной, ибо, если принять ее, то трудно объяснить тот факт, что в систему питания южных киргизов плов вошел широко — лишь в 20-е годы нашего столетия, а для северных киргизов он оставался «только экзотикой» даже в конце 40-х годов.¹⁵

Близкой к действительности представляется версия А. Вамбери, но и она нуждается в некоторых уточнениях. Во-первых, вряд ли будет правильным связывать происхождение плова только со Средней Азией. Ведь на территориальную дифференциацию двух типов плова указывал и сам А. Вамбери. Во-вторых, вызывает сомнение и предложенный им порядок распространения плова по линии узбеки-афганцы-персы. Термин «кобули», который он приводит в качестве доказательства заимствования плова персами через афганцев, был распространен и в обратном направлении. Он, к примеру, бытует ныне у таджикоязычного населения Бухарской и Кашка-Дарьинской областей как название одного из разновидностей плова.¹⁶ Очевидно, именно в этом качестве, а не как обозначение плова вообще, употребляли этот термин и персы.

Учитывая достаточно четкое и устойчивое ареальное разграничение «откидных» и «неоткидных» типов плова, следует, видимо, говорить о двух центрах происхождения и первоначального «окультуривания» плова. Это — Иран и Средняя Азия, точнее, Среднеазиатское междуречье. Что же касается этнических истоков плова, то его, действительно, надо искать в среде ираноязычных народов этих регионов. Это может быть подтверждено следующими этническими и ареальными особенностями в традициях приготовления и потребления плова.

Начнем, вслед А. Вамбери, с названия блюда. Классическое название плова «палов» (в его различных фонетико-орфографических вариантах) — транскогского происхождения.¹⁷ Аналогичного происхождения и название шумовки «кафгир» (тадж.), «капкир» (узб.), «кепгир» (туркм.) — необходимого при приготовлении плова инструмента. В Средней Азии термин «палов» бытовал главным образом в зоне предполагаемого очага возникновения плова, т. е. в Среднеазиатском междуречье, а также в пограничных с ним районах Северной, Восточной, Юго-Восточной Туркмении и Южной Киргизии. На периферии среднеазиатского ареала плова (в Юж-

ной и Западной Туркмении, Северной Киргизии, Семиречье) и у недавних кочевых и полукочевых скотоводов (ахальские и западные туркмены, северные киргизы, даштикипчакские узбеки) применялись тюркские, как правило, описательные названия: «туви» (рис), «гаты аш» (твердая каша), «дири аш» (рассыпчатая каша), «ак аш» (белая каша), «чекдирме» (томленое) — у туркмен, «куруч» (рис), «чачма куруч» (рис рассыпчатый) — у киргизов, «гуруч аш» (рисовая каша) — у уйгуров Семиречья, «ош» (каша) — у даштикипчакских узбеков. В наши дни по мере укоренения плова в воспринявших его кухнях эти названия постепенно сменяются классическим названием блюда. Так происходит, например, у северных киргизов,¹⁸ южных и западных туркмен.

Судя по данным дореволюционных авторов, традиции потребления плова были наиболее сильны у иранцев (у таджиков, персов), а также у тюрков, ассимилировавших большие ираноязычные этнические массивы (у узбеков-сартов, азербайджанцев, турок).¹⁹ В качестве общей характеристики кухни этих народов могут быть приняты слова Г. Друвиля, сказанные им о персидской кухне: «В оной, так же как и у некоторых европейских народов,—писал он,—есть национальное блюдо, составляющее основу стола, а иногда и весь стол; блюдо сие есть плов...»²⁰

На окраинах среднеазиатского региона (Южная и Западная Туркмения, Южный Казахстан, Северная Киргизия) вплоть до последних десятилетий основная масса населения плов готовила очень редко и, как правило, со значительными отклонениями от рецептуры. Здесь плов еще оставался блюдом элитарных кругов, зажиточных слоев населения.²¹ В Южной, Юго-Восточной и Западной Туркмении до сих пор значительно число женщин (особенно пожилых), не умеющих готовить это блюдо, в то время как у узбеков и таджиков искусством приготовления плова владеют не только женщины, но и большая часть мужчин. Примечателен и тот факт, что в Юго-Восточной Туркмении, (например, в г. Байрам-Али) для приготовления плова на массовых угощениях приглашают специалистов-плововаров (паловчы), выходящих из Восточной Туркмении, т. е. из районов, граничащих с очагом возникновения плова.

Плов чрезвычайно многовариантен. В среднеазиат-

ской кулинарии существует более 40 рецептов его приготовления.²² При этом вариантивность плова интенсивна лишь в кухне таджикского и узбекского населения оседлоземледельческих районов Среднеазиатского междуречья, где в локальных формах сосредоточены все основные рецепты этого блюда.²³ Таджикская кулинария насчитывает 21, а узбекская—48 рецептов плова.²⁴ Только в кухне таджикоязычного населения Бухары их зафиксировано четырнадцать, а в кухне узбеков Южного Хорезма—восемнадцать.²⁵ О древности традиций плова в оседлоземледельческих оазисах Среднеазиатского междуречья свидетельствует и тот факт, что в каждом из этих оазисов имеется свой фирменный плов: в Фергане—«ковурма палов», в Самарканде—«софи» или «софаки палов», в Хорезме—«чалов» и т. д.²⁶ При этом наиболее древние и оригинальные виды плова (самаркандча палов, софаки палов, мош палов, майнзли палов, угра палов) готовили главным образом в Бухаре и Самарканде,²⁷ т. е. в тех местах, где большинство населения составляли ираноязычные народы. В то же время на периферии среднеазиатского ареала плова, т. е. в кухне киргизов, южных казахов, каракалпаков, даштикипчакских узбеков и туркмен его вариантивность была практически равна нулю. Некоторое разнообразие плова наблюдалось у туркмен-анаули и туркмен Каракалпакии,²⁸ т. е. у тех групп туркмен, которые издавна жили в пограничных с Ираном и Среднеазиатским междуречьем районах.

В кухне таджиков и узбеков очень высока культура приготовления плова, технология различных его вариантов разработана до мельчайших подробностей и, как правило, освящена обычаем. Четко выделяются и обозначаются специальными терминами отдельные технологические стадии приготовления плова. Так, густой суп-заготовка (мясоовощная основа плова) носит названия «зирвак» (узб., тадж.), «обруган», «шурбои ош» (тадж.), первая выдержка блюда на пару—«хомдам», вторая выдержка—«пухтадам» (тадж.) и т. п.²⁹ Подобной терминологии нет у других народов Средней Азии. Лишь у отдельных исконно оседлых групп туркмен Фарабского и Дейнауского районов, вобравших в себя древний иранский этнический субстрат, встречается термин «гьям» как обозначение супа-заготовки. Эти же

группы туркмен, подобно таджикам и узбекам, практикуют предварительное замачивания риса в горячей воде (абджош).

На периферии среднеазиатского ареала плова не всегда выдерживается даже классический состав овощных ингредиентов блюда (морковь и лук), тогда как в кухне исконно оседлого населения Среднеазиатского междуречья, включая туркмен Фарабского и Дейнауского районов, он, наоборот, еще более расширяется за счет применения репы, чеснока, листьев и молодых побегов винограда, тыквы, а в наши дни также и свеклы, томатов, баклажанов, болгарского перца, редиски и картофеля.³⁰

Для кухни таджиков, узбеков, равно как и персов и азербайджанцев, было характерно приготовление сладких пловов с использованием изюма, свежих и сушеных фруктов,³¹ чего невозможно было увидеть в кухне других народов Средней Азии, в частности, туркмен. Туркменский плов «приготавливается всегда без изюма, чем и отличается от узбекского палау», писал М. Грулев.³² Об исключительно высокой культуре приготовления плова у иранских народов, а также у узбеков и азербайджанцев свидетельствует также использование ими пряностей (корицы, кардамона, куркумы, шафрана и др.) как одного из важных, а порою и незаменимых компонентов плова.³³

Еще одной не менее существенной особенностью технологии приготовления плова у таджиков, оседлых узбеков, персов и азербайджанцев является применение хлебного зерна и бобовых (гороха, маша, лобии) в качестве заменителя риса или добавки к нему, что говорит о широте традиционной зерновой базы плова, следовательно, очень давнем его закреплении в питании этих народов. Так, таджики и узбеки Бухары и Самарканда, а также азербайджанцы варили плов из обрубленной пшеницы, персы — из пшена.³⁴ Пловы с добавлением гороха нут (нухотли палов), маша (мош палов) и лобии (ловияли палов) считаются одними из старинных вариантов плова в узбекско-таджикской кулинарии.³⁵ Пловы с чечевицей и лобнией известны и в азербайджанской кулинарии.³⁶ В среде таджикоязычного населения Бухары, Самарканда и Кашкадарьи практиковалось приготовление и не совсем обычного плова

из подсушенной домашней лапши (угра палов).³⁷ Пловы из обрушенной крупы и поджаренной лапши были характерны и для армянской кулинарии,³⁸ развивавшейся под влиянием переднеазиатской модели питания.³⁹ Очевидно, появление в той или иной национальной кухне плова из мучных изделий следует считать ярким признаком укоренения этого блюда в культуре питания, превращения его в обыденное блюдо. Так, у туркмен Ахала лет десять назад вошло в обычай приготовление плова из вермишели (гирмишин палов).

Наконец, о степени древности традиции приготовления плова у тех или иных народов можно судить по степени его ритуализации. У персов, таджиков, припамирцев и узбеков-сартов плов выполнял роль центрального блюда в ритуально-престижных трапезах всех уровней, особенно праздничных.⁴⁰ У этих народов приглашение на плов стало синонимом приглашения в гости, он воспринимался как символ, как неперменный атрибут большого праздничного торжества. Этнограф А. Н. Кондауров, посетивший в 1934 г. Ягноб, описал даже случай, когда большое свадебное угощение было отложено на неопределенное время из-за того, «...что не было рису и нельзя было сделать плов—обязательное блюдо при большом туге».⁴¹ У указанных выше народов плов фигурировал как главное блюдо и в обрядовом пищевом дарообмене. Яркий тому пример—узбекский обычай, согласно которому, теща посылала зятю плов с лепешками по средам и воскресеньям в течение трех месяцев после свадьбы.⁴² У тюркоязычных скотоводческих народов Средней Азии—киргизов, казахов, туркмен, каракалпаков, даштикипчакских узбеков—плов как ритуальное блюдо всегда уступал вареному мясу и мясным блюдам, таким как «бешбармак», «асма», «дограма» и т. п.⁴³ Если его и готовили иногда как основное обрядовое блюдо, то главным образом в старооседлых аулах и, как правило, в зажиточных семьях. Но и здесь наблюдались различия, обусловленные степенью сохранения кочевых тюркских традиций. Если, например, у туркмен-оламов правобережья Амударьи в начале нашего века на богатых тоях плов мог быть основным блюдом, то у их соседей, левобережных туркмен-эрсарн, халача и керки даже в послевоен-

ные годы предпочтение неизменно отдавалось традиционным мясным супам «чорба» и «япраклама».

Таким образом, проведенный выше сравнительно-исторический анализ приготовления и потребления плова позволяет заключить, что это блюдо возникло на почве древних кулинарных традиций ираноязычных народов Средней и Передней Азии. Что же касается классической среднеазиатской технологии приготовления плова, то она, несомненно, создана в оседлоземледельческих оазисах Среднеазиатского междуречья и лишь со временем, в ходе этнокультурных контактов распространилась по другим национальным кухням региона.⁴⁴ При распространении плова в Средней Азии основным культурным донором выступили, по-видимому, узбеки-сарты, потому что способы приготовления этого блюда у народов—реципиентов, в частности, туркмен, казахов и киргизов, аналогичны узбекским.⁴⁵

В наши дни для коренных народов Средней Азии приготовление плова стало настолько традиционным, что каждый из них заслуженно считает его своим национальным блюдом, а за пределами региона плов выступает как маркер общесреднеазиатской кулинарии. Но так было не во все времена. Для одних народов региона (таджиков, узбеков) плов—блюдо исконное, имеющее глубокие культурно-исторические корни, для других (туркмен, казахов, киргизов, каракалпаков)—заимствованное, ставшее традиционным.

¹ Ждакко Т. А. Специфика этнических общностей в Средней Азии и Казахстане // Расы и народы. Вып. 4. М., 1974—С. 13.

² Писарчик А. К. Гармская этнографическая экспедиция 1954 г. СЭ. 1955. №4. С. 139; Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. Душанбе, 1970.—С. 238.

³ Этнография питания народов зарубежной Азии: Опыт сравнительной типологии. М., 1981.—С. 30.

⁴ Алхазов Н. К. и др. Азербайджанская кулинария. Баку, 1963.—С. 65.

⁵ Этнография питания... С. 21, 25, 54; Алхазов Н. К. и др. Указ. соч. С. 65—73.

⁶ Вамбери А. Пища и напитки, которые мне случалось видеть на магометанском востоке. // Вокруг света. 1868. Т. 8. №8.—С. 231.

⁷ Андранов Б. А. Рис наш насущный // Курьер ЮНЕСКО. 1985. №1.—С. 35.

⁸ Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1. М.—Л., 1939.—С. 419.

- ⁹ Этнография питания... С. 53.
- ¹⁰ Вамбери А. Очерки жизни и нравов Востока. СПб., 1877.
- С. 81; Его же. Очерки Средней Азии. М., 1868.—С. 111.
- ¹¹ Вамбери А. Очерки жизни... С. 81.
- ¹² Вамбери А. Пища и напитки... С. 231.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Синская Е. Н. Историческая география культурной флоры. Л., 1969.—С. 146.
- ¹⁵ См.: Юдахин К. К. Из джайлакских материалов // Труды Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР. Вып. 2. Фрунзе, 1948.—С. 30; Омурбеков Ч. Роль социально-культурных факторов в развитии пищевого рациона киргизов. // Взаимосвязь социальных и этнических факторов в современной и традиционной культуре. М., 1983.—С. 195.
- ¹⁶ Люшкевич Ф. Д. Некоторые особенности пищи у таджико-язычного населения Бухарской и Кашка-Дарынской областей. // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Ч. 1. М., 1974.—С. 95.
- ¹⁷ Очень забавную этимологию узбекского термина «палов ош» приводит исследователь узбекской кулинарии К. Махмудов: «Название блюда «палов ош» состоит из начальных букв всех продуктов, входящих в его состав: П—пиёз—лук; А—аёз—морковь; Л—лахм—мясо; О—олио—жир; В—вет—соль; О—об—вода и Ш—шала—рис» (Махмудов К. Узбекский плов. Ташкент 1979.—С.9).
- ¹⁸ Омурбеков Ч. Указ. соч. С. 199.
- ¹⁹ Абаза К. К. Завоевание Туркестана. СПб., 1902.—С. 112, 221; Алиханов-Аварский М. В гостях у шаха. Очерки Персии. Тифлис, 1889.—С. 71—72; Вамбери А. Пища и напитки... С. 228, 230, 231; Друвиль Г. Путешествие в Персию в 1812 и 1813 годах. Ч. 1. М. 1826.—С. 102; Губаревич В. Кухня сартов. Наша пища. 1892. №17.—С. 261; Радлов В. В. Средняя Зеравшанская долина // Записки РГО по отд. этнографии. Т. 6. СПб., 1880.—С. 80; Уильс У. Г. Современная Персия. СПб., 1887.—С. 152, и другие.
- ²⁰ Друвиль Г. Указ. соч. С. 102.
- ²¹ См., например: Среднеазиатские владения. Туркмения. // Военно-статистический сборник. 1868. Вып. 3.—С. 84.
- ²² Андрианов Б. А. Указ. соч. С. 35.
- ²³ Люшкевич Ф. Д. Указ. соч. С. 94—95; Махмудов К. Указ. соч.; Сборник рецептов таджикских национальных блюд и кулинарных изделий. Душанбе, 1986.—С. 114—128; Фирштейн Л. А. Материалы по пище узбеков южного Хорезма. // Итоги научных работ Института этнографии в 1971 г. М., 1972. Ч. 1.—С. 54; Шаниязов К. О традиционной пище узбеков. // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972.—С. 105.
- ²⁴ См.: Сборник рецептов... С. 114—128; Махмудов К. Указ. соч.
- ²⁵ Фирштейн Л. А. Указ. соч. С. 54; Люшкевич Ф. Д. Указ. С. 94—95.
- ²⁶ Шаниязов К. Указ. соч. С. 105; Махмудов К. Указ. соч.
- ²⁷ Махмудов К. Указ. соч. С. 58, 71, 74, 78, 82.
- ²⁸ Атамедов Н. Манышский говор анауского диалекта туркменского языка. Автореф. канд. дис. Ашхабад, 1965.—С. 15;

Его же. Некоторые особенности лексики маньшского говора анауского диалекта туркменского языка. // Ученые записки Туркменского госуниверситета. 1964. Вып. 29.—С. 43 (на турк. яз.); Аразкулиев С. Названия продуктов и блюд в говорах туркмен Каракалпакии // Диалект лексикасы. Ашхабад, 1980.—С. 24—25. (на турк. яз.).

²⁹ См.: Махмудов К. Указ. соч. С. 44; Сборник рецептур... С. 115; Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2.—С. 238—239.

³⁰ См.: Люшкевич Ф. Д. Указ. соч. С. 95; Махмудов К. Указ. соч. С. 63—65, 75—77, 91; Сборник рецептур... С. 118, 124—125.

³¹ Бодэ К. Очерки туркменской земли и юго-восточного побережья Каспийского моря. СПб., 1856; Друвиль Г. Указ. соч. С. 102; Алхазов Н. К. и др. Указ. соч. С. 65—73; Махмудов К. Указ. соч. С. 55, 71—72; Сборник рецептур... С. 119, 121—125.

³² Грулев М. Некоторые географо-статистические данные, относящиеся к участку Аму-Дарьи между Чарджуем и Патта-Гиссаром. // Известия Туркестанского отдела РГО. Т. 2. Вып. 1. Ташкент, 1900.—С. 71.

³³ Этнография питания... С. 21, 22, 25, 54; Друвиль Г. Указ. соч. С. 102; Алхазов Н. К. и др. Указ. соч. С. 65—73; Махмудов К. Указ. соч.; Сборник рецептур... С. 115—128.

³⁴ Махмудов К. Указ. соч. С. 70—71; Алхазов Н. К. и др. Указ. соч. С. 73; Иванов М. С. Иранская деревня Оуразан СЭ. 1959. №2.—С. 110.

³⁵ Махмудов К. Указ. соч. С. 73—74.

³⁶ Алхазов Н. К. и др. Указ. соч. С. 68—69.

³⁷ Люшкевич Ф. Д. Указ. соч. С. 95; Махмудов К. Указ. соч. С. 78; Сборник рецептур... С. 121—122.

³⁸ Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования на материалах армянской сельской культуры. Ереван, 1983.—С. 207; Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И. Проблема классификации элементов культуры (на примере армянской системы питания) // СЭ. 1981. №4.—С. 10.

³⁹ Культура жизнеобеспечения... С. 205.

⁴⁰ Абаза К. К. Указ. соч. С. 112, 221, 224; Алиханов—Аварский М. Указ. соч. С. 71; Вамбери А. Путешествие по Средней Азии. СПб., 1867.—С. 156, 190 и др.; Его же. Пища и напитки... С. 228, 230, 232; Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976.—С. 31 и сл.; Березин Н. Путешествие по северной Персии. Казань, 1852.—С. 280; Лидский С. Питание туземцев Средней Азии // Наша пища. 1891—1892. №11.—С. 5, и др.

⁴¹ Қолдауров А. Н. Некоторые материалы по этнографии ягнобцев СЭ. 1935. №6.—С. 102.

⁴² Ташбаева Т. Традиционные компоненты в современной узбекской свадьбе // Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1974—1975 гг. Душанбе, 1976.—С. 123.

⁴³ См.: Архипов А. П. Три дня в ауле Юсуп-кади // Географические известия, выдаваемые от РГО. 1848. Вып. 6.—С. 204; Валиханов Ч. Собрание сочинений. Алма-Ата, 1961. Т. 1.—С. 411—412; Оразов А. Ритуальная пища туркмен. // Материалы по исторической этнографии туркмен. Ашхабад, 1987.—С. 30—46; По-

тапов Л. П. Очерки материальной культуры казахов. Сб. МАЭ 1949. Т. 12.—С. 64—65, и др.

⁴⁴ Среди коренных народов Средней Азии этот процесс завершился лишь в наши дни с достаточно полным освоением плова в кухне северных киргизов и северных казахов; но проникновение плова в кухню искоренных народов (русских, украинцев и др.) только начинается.

⁴⁵ Васильева Г. П. Туркмены-нохурли // Тр. Института этнографии. Новая серия. 1954. Т. 21.—С. 248; Её же, Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1963.—С. 238—239; Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. 2.—С. 428, 516, 574; Омурбеков Ч. Указ. соч. С. 198—199.

Г. Н. СИМАКОВ

О ФУНКЦИЯХ КЛОБУЧКА В СОКОЛИНОЙ ОХОТЕ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Давняя традиция систематического изучения культуры и быта народов Средней Азии и Казахстана выявила и определила кардинальные направления, по которым в значительной мере продолжает развиваться региональная этнография и в наши дни. Эти направления как в дореволюционные времена, так и в советский период диктовались насущными политическими, а также академическими задачами, которые выдвигала жизнь перед народами региона и перед народами, которые вступали со Средней Азией и Казахстаном в исторические контакты. В результате на первый план в этнографическом изучении региона выдвигались проблемы этногенеза и этнической истории, хозяйства, социальной организации, семьи, религии и религиозных верований, народной литературы и др. При этом исследование народов региона по мере продвижения к современности, с одной стороны, характеризовалось углублением теоретического постижения, с другой, все более острой нехваткой фактов в связи с постепенным исчезновением многих элементов или даже сфер традиционной культуры из повседневного быта. Особенно остро нехватка сведений ощущается в настоящее время. При этом возникает реальная угроза упустить навсегда из поля зрения науки многие явления, которые находятся в настоящие дни на грани полного исчезновения. Эти явления интересны сами по себе, как своеобразное, а порой

и уникальное явление народной культуры. Кроме того, внимательное их изучение способно пролить свет на некоторые новые аспекты проблем, традиционно сложившихся в этнографии Средней Азии и Казахстана, дальнейшее изучение которых топчется порой на месте из-за нехватки новых данных. К таким исчезающим явлениям традиционной культуры следует, в частности, отнести народные игры, развлечения и спорт, различные формы и способы традиционной охоты и охоту с обученными хищными птицами в том числе.

Изучению этой отрасли охоты, как и охоты в целом, в дореволюционной и советской литературе уделялось крайне мало внимания. Кроме того, в немногочисленных публикациях основное внимание наблюдатели и исследователи обращали главным образом на технику обучения ловчих птиц, на способы и средства их добычи (отлова) и на сам процесс (картины) соколиной охоты. Однако полученный нами полевой материал по традиционной охоте с ловчими птицами у киргизов, казахов, туркмен и каракалпаков (с 1971 по 1988 гг.), а также знакомство с литературными источниками свидетельствуют о том, что охота с ловчими птицами исторически складывалась и формировалась как сложное многогранное явление, тесно связанное на различных этапах своего развития со сферами общественного бытия, которые, казалось бы, далеки от собственно охоты. В частности, выяснилось:

1. Хищные птицы и ловчие в том числе в древности и в средневековье занимали важное место в системе религиозно-магических представлений у кочевых и оседлых народов региона.

2. Отмеченное обстоятельство, в особенности на ранних этапах сложения и развития охоты с ловчими птицами, влияло на социальную структуру и представления кочевников. Мы имеем в виду прежде всего тот факт, что некоторые хищные птицы (в том числе ловчие) являлись тотемами многих тюркских племен, что не могло не откладывать своего отпечатка на некоторые общественные и государственные институты, воззрения, идеологические представления, относящиеся к хищным птицам в связи с охотой и вне её.

3. По-видимому, с тотемизмом тесно переплетается и то обстоятельство, что охота с ловчими птицами име-

ла исключительно важное значение (наиболее ярко это проявлялось в раннем средневековье) в военном деле и в военной организации народов Средней Азии и Казахстана. Известно, например, что соколиная охота у кочевников являлась одной из основных форм военных маневров крупных воинских соединений, в процессе которых напуск ловчих птиц на добычу рассматривался как магическое средство обеспечения успеха в предстоящих сражениях.

4. Пристальное изучение самой технологии работы с ловчими птицами поможет выявлению специфики приёмов и средств поимки, приручения хищных птиц и работы с ними в поле, которые сложились у народов, ныне населяющих территорию Средней Азии и Казахстана.

5. Заслуживает, на наш взгляд, внимания изучение этой охоты как эффективного средства обеспечения в прошлом населения продуктами питания и пушниной в спокойное время, в особенности во время и после джутов, военных столкновений, эпизодов и т. п., так как удельный вес соколиной охоты по сравнению с другими видами охоты был высок и в ней участвовало довольно большое количество охотников.

6. Остается совершенно неизученным и вопрос об историческом месте охоты с ловчими птицами в длительном процессе становления и развития других форм и видов охоты, вопрос об их исторической взаимосвязанности и преемственности.

7. И, наконец, комплексное изучение проблем, означенных выше, может внести определённый вклад в постановку и решение проблемы приручения хищных птиц человеком, позволит выделить основные этапы в этом процессе, истоки которого теряются в глубокой древности.

Отмеченные выше направления—это лишь то, что выявляется на подступах к изучению среднеазиатской охоты с ловчими птицами, которая, как уже говорилось, долгие годы находилась на периферии этнографических интересов исследователей.

В свете сказанного становится очевидным, что в изучении соколиной охоты, которая с конца XIX века и по сей день неуклонно идет к упадку, а в настоящее

время стоит на грани полного исчезновения из традиционных культур, важны любые факты, любые сведения, способные выявить своеобразие охоты с ловчими птицами в регионе и пролить свет на её исторические судьбы.

В этой связи не последнее место принадлежит изучению истории и функций различных предметов инвентаря, используемого в работе с ловчими птицами, среди которых исключительно важен кожаный колпачок-наглазник (клубочок). Основное назначение клубочка — лишить птицу на необходимое время возможности видеть, чтобы сделать её послушной и спокойной. Однако это общее положение требует более подробного рассмотрения.

Во-первых, клубочок используется сразу после попадания ловчей птицы в сеть, капкан, силки или другую ловушку, так как это дает возможность охотнику спокойно, не повредив её, высвободить птицу из силков, сетей и избежать ранений от когтей птицы. Кроме того, при высвобождении из ловушки, а также во время перевозки клубочок предохраняет птицу от впечатлений, которые могут её сверх меры возбудить или напугать, и тем самым затруднить, а порой и сделать невозможной успешную работу с ней.

Во-вторых, клубочок необходим для первого этапа работы с птицей, для так называемого держания. Лишенная зрения птица гораздо быстрее привыкает к прикосновениям человека, к его голосу, к сидению на руке.

В-третьих, даже прирученная и готовая к охоте ловчая птица, сидя на насесте, значительную часть времени проводит с надетым на голову клубочком. Это дает ей возможность сидеть спокойно, не реагируя на пролетающих домашних птиц и другие живые объекты, которые могли бы привлечь её внимание, вынуждая ежеминутно рваться с привязи, понапрасну тратить свою энергию, подвергая себя опасности поломать перья крыльев и хвоста, вывихнуть лапы или натереть их о путцы (опутенки). Кроме того, если ловчей птицей является такая крупная птица, как беркут, то наличие на его голове клубочка гарантирует от случайного попадания в его когти домашней живности и маленьких детей.

В-четвертых, клобучок необходим в процессе охоты. С клобучком на голове птица сидит спокойно, давая возможность охотнику свободно управлять конем, выбирать маршрут, высматривать добычу, спокойно приближаться к ней на необходимое расстояние, выбирать для птицы удобное место и время нападения на добычу. Колпачок необходим в особенности на коллективных охотах, когда птиц на добычу пускают несколько сокольников. Во избежание столкновения или драк их напускают по очереди. Надетый на голову птицы клобучок до напуска бережет её силы, экономит энергию для решающего броска, который, как правило, подготавливается сокольником.

В-пятых, клобучок необходим для того, чтобы, отманив ловчую птицу кусочком мяса от пойманной добычи, успокоить её и вернуть в рабочее состояние. Охотясь с беркутом, казахи Кызыл-Кумов используют колпачок, не отманывая птицу от добычи, а надевают его тогда, когда жертва ещё у птицы в когтях. И лишь когда пойманная жертва перестанет сопротивляться и биться в когтях беркута, тот с надетым клобучком легко оставляет её и переходит на рукавицу охотника.

В-шестых, помимо функциональных целей, клобучок имеет также большое эстетическое значение, подчеркивая гордую, величественную осанку ловчей птицы, её строгий и аккуратный силуэт, придавая красоту и законченность всему её облику. Именно поэтому изготовлению клобучка, его пропорциям, форме, материалу, деталям декора, тщательности отделки сокольники всех народов Средней Азии и Казахстана придавали очень важное значение и выделяли его в эстетическом плане из остальных предметов, необходимых для работы с ловчими птицами. Клобучки, как и другие предметы снаряжения, для богатых людей изготавливали, как правило, выдающиеся мастера своего дела, каковыми часто были и сами сокольники. Именно таким мастером, как нам представляется, был автор четырёх клобучков из коллекции С. М. Дудина (№778), хранящейся в МАЭ. Они отличаются и удобством, и красотой, богатством и тщательностью отделки.

Однако, несмотря на такое большое значение клобучка в работе с ловчей птицей, у кочевых народов Средней Азии и Казахстана существовало и другое

средство, с помощью которого птицу лишали возможности видеть. Это—сшивание на время век ловчей птице (чаще всего этот способ применялся по отношению к ястребам и беркутам). Глаза хищных птиц, используемых для охоты, имеют по одному веку, которое закрывается снизу вверх, а когда глаз открыт,—прилегает к нижней кромке глаза. Сшивание век ловчим птицам осуществляется следующим образом: тонкой иглой, в которую вдета очень тонкая шелковая нить, а чаще всего конский волос, осторожно, чтобы не повредить глаза, прокалывается верхняя кромка пленки века, а затем сквозь неё протягивается нить или конский волос. С помощью продетой нити веко подтягивается вверх, закрывая глаза птице. Затем двойная нить перетягивается по верхней части головы птицы, и иглой прокалывается в верхней части и второе веко. Оба конца нити затем завязываются над головой птицы так, чтобы оба века-пленки в результате натяжения нити закрывали бы плотно оба глаза. Эта процедура проделывалась (иногда проделывается и в наши дни), когда птица уже вынута из сетей, спеленута, и, следовательно, не может сопротивляться и двигаться.

С зашитыми глазами птица находилась от 3 до 5 дней (по некоторым данным 8—10), в течение которых проводится интенсивная работа по её приручению. Когда ловчая птица начинает спокойно реагировать на голос и прикосновения хозяина, уверенно сидеть на руке и не бояться окружающих шумов, нить разрезают и вытаскивают, высвобождая веки. Как нам говорили некоторые сокольники, зашивание век ловчей птицы—более эффективное средство для её быстрого приручения, чем кlobучок. Поэтому приручение с помощью кlobучка идёт уже после снятия нити, прикрывавшей веки глаз. Кроме того, после сшивания век птица легче и в более короткие сроки привыкает к кlobучку, не пытаясь избавиться от него с помощью когтей. Но зашивание век птице на сроки более длительные не рекомендуется, так как это может вызвать порчу век и глаз. Сроки зашивания век определяются ещё одним важным обстоятельством—сроком, в течение которого хищную птицу без вреда для неё можно оставлять без пищи: кормление ловчей птицы с зашитыми глазами затруднительно.

Таким образом, сшивание век хищной птице сокольниками Средней Азии и Казахстана использовалось, по-видимому, издавна, как самостоятельное средство ограничения её свободы, средство воспитания, наряду и параллельно с использованием для этих же целей кожного кlobучка. С конца XIX века это средство воспитания ловчих птиц использовалось всё реже и реже. Предпочтение все больше отдавалось работе с кlobучком. В наши дни оно почти полностью вышло из употребления.

Нам представляется, что сшивание век ловчей птицы является стадияльно более ранним, более древним средством ограничения её движения и существовало до изобретения кlobучка. Изобретение же последнего не сразу вытеснило этот древний способ из употребления, и оба способа дожили до современности. При этом очевидно, что колпачок со временем становился предпочтительней и все больше использовался сокольниками региона в работе с хищными птицами, как более безопасное и удобное средство ограничения свободы движений птицы и регламентации её поведения.

В свете сказанного не возникает, казалось бы, сомнения в практической необходимости, функциональной оправданности использования кlobучков для воспитания хищных птиц, а также в процессе самой охоты. Тем не менее, обращают на себя внимание следующие обстоятельства: во-первых, нам во время бесед со среднеазиатскими сокольниками приходилось слышать, что даже такую трудную и опасную в работе птицу, как беркут, отдельные сокольники (случаи редки) приручали и охотились с ней, не прибегая к кlobучку или сшиванию век. И при этом вынашивание птицы и охота с ней ни по времени, ни по эффективности существенно не отличались от работы традиционной и проверенной на опыте. Нам доводилось и лично беседовать с сокольником и наблюдать его работу, который в течение десятилетий приручал беркутов, не пользуясь кlobучком и сшиванием век. Правда, это было вызвано внешними обстоятельствами—у старика-сокольника была покалечена на фронте левая рука, и он физически не мог, держа птицу в правой руке, левой—надевать и снимать кlobучок. Подобные факты несомнен-

но являются исключением и не соответствуют традиции соколиной охоты в Средней Азии и Казахстане. Однако нам важно подчеркнуть, что успешная работа с ловчей птицей (даже такой сложной в обращении, каковой является беркут) принципиально возможна без использования клобучка и сшивания век. Во-вторых, во всех районах Средней Азии и Казахстана, да и за пределами этого региона обучение ястреба-тетеревятника (а это достаточно крупная и сильная птица) и охота с ним традиционно велись без использования клобучка. Рациональное объяснение этому факту имеется: ястреб-тетеревятник легок в обращении, быстро привыкает к человеку (в умелых руках эта птица уже через 10—14 дней может быть готовой к выезду на охоту в поле). В-третьих, туркменские сокольники традиционно обучали крупного сокола-балобана и охотились с ним без использования клобучка и сшивания век глаз, в то время как у других народов региона работа с этой птицей считалась сложной и использование клобучка обязательным. В-четвертых, рассматривая процесс вынашивания ястреба-перепелятника (птицы намного меньшей, чем ястреб-тетеревятник, и очень легкой в обращении), мы наталкиваемся на то обстоятельство, что для работы с ней в начальном периоде вплоть до наших дней используется зашивание век. Казалось бы, что эту птицу гораздо легче обучать без этой хлопотной и небезопасной для неё процедуры. И действительно, грузинские сокольники, например в Аджарии и в Абхазии, воспитывают ястребов-перепелятников в течение 6—8 дней без сшивания век и использования клобучков.

Итак, вновь напрашивается вывод, что ловчих птиц всех видов и подвидов принципиально возможно обучать без использования кожаных наглазников-клобучков.

Из всего изложенного просматривается очевидная непоследовательность в традиции пользования клобучком и сшивания век для вынашивания хищных птиц: с одной стороны, такая крупная птица, как тетеревятник, вынашивается без клобучка, подобно соколу-балобану у туркмен, а с другой,—маленькому перепелятнику, вынашивая его, зашивают веки. Ясно, что и беркута можно воспитывать без клобучка, однако традиция сохраняет его использование. Возникает предположение.

что использование клобучка в работе с хищными птицами, помимо практических оснований (сомневаться в удобстве работы с клобучком не приходится), имело и какие-то другие причины.

Обратимся в этой связи к некоторым религиозно-магическим представлениям, бытующим у народов Средней Азии и Казахстана (в первую очередь среди киргизов и казахов) и относящимся к ловчим птицам и охоте с ними.

Например, известно, что взгляду беркута киргизы и казахи приписывают сверхъестественную силу. Считается, что взгляд этой птицы наводит страх на злого демона «албарсты» (кирг.). Когда у женщины трудно протекали роды (что объяснялось вредоносным влиянием этого демона, чья «специализация» — вредить роженицам), то казахи и киргизы сажали у изголовья рожавшей женщины ловчего беркута, сняв с него предварительно клобучок. Для этой цели годился лишь хорошо обученный, смелый и хваткий беркут. Злой дух, по объяснению сокольников, встретив грозный взгляд беркута, пугался его и, перестав мучить роженицу, оставлял её в покое, что приводило к благополучному исходу трудных родов. Однако считалось, что сам беркут после этой победы должен был обязательно погибнуть. По этой причине далеко не всякий охотник соглашался на то, чтобы предоставить своего беркута для этой цели. Но в таких случаях он мог сам прийти к роженице, так как считалось, что и его, как хозяина беркута, «албарсты» также боятся. Такая подмена, по мнению казахов и киргизов, далеко не всегда давала успешный результат, так как считалась средством «второго сорта». Итак, взгляду беркута приписывалась особая сила.

Другое поверье гласит: сокольник, поймавший любую ловчую птицу, кроме беркута, во время работы с ней должен стараться не встречаться с ней взглядом, так как хищные птицы якобы не выносят взгляд человека. Встретившись с ним, они будто бы впадают в панику, становятся строптивыми и непослушными и даже могут от этого погибнуть. Вероятно, в данном случае мы имеем дело с трансформированным религиозно-магическим представлением. Первоначально всё было как раз наоборот: древний человек, встречаясь в

природе с хищными птицами, не мог не обращать внимание на их острый, пронизывающий и грозный взгляд, которому со временем стал приписывать сверхъестественные свойства, как благоприятные, так и вредоносные. В процессе дальнейшего развития эти представления в связи с угасавшим культом хищных птиц были переосмыслены: не взгляд хищной птицы стал считаться опасным для человека, а взгляд человека—вредоносным и опасным для птицы.

Таким образом, учитывая, с одной стороны, принципиальную, подтверждённую на практике возможность обращения с ловчей птицей без клобучка и сшивания век глаз, а с другой стороны, наличие у народов Средней Азии и Казахстана религиозных представлений, в соответствии с которыми взгляду хищной птицы приписывались сверхъестественные магические свойства, мы решаемся высказать предположение о том, что возникновение в соколиной охоте обычая сшивания век у ловчих птиц и затем использования клобучка в работе с ними имело не только рациональную, практическую, но и религиозно-магическую основу, а именно было вызвано стремлением оградить себя в процессе работы с птицей от её «опасного», «вредоносного» взгляда.

Интересно отметить, что на некоторых клобучках надглазники (та часть клобучка, которая непосредственно прикрывает глаза птице) делались подчеркнуто выпуклыми (то же мы наблюдаем и на некоторых клобучках в русской средневековой соколиной охоте), хотя такая форма надглазников не имела практического смысла, являя собой, как нам представляется, не что иное как «ложные глаза». Это можно объяснить так. Надев на голову птицы клобучок, человек лишал её главного «оружия»—вредоносного взгляда. Но одновременно, в качестве своеобразной «компенсации», в крой колпачка включалась имитация глаз, или «ложные глаза», что символически восполняло птице утраченную возможность видеть. Птица в клобучке не была «слепой».

Безусловно, что это предположение требует дальнейшего исследования и проверки, но основания, высказанные выше, дают, как нам представляется, право на предварительное суждение.

УКРАШЕНИЯ — ОБЕРЕГИ У ТУРКМЕН

Пережитки древних домусульманских верований, обычаев и обрядов у туркмен, как и у других кочевых и полукочевых народов Средней Азии, сохранились значительно лучше, чем у оседлых народов, более подверженных влиянию ислама, хотя вследствие коренных изменений жизни, особенно в последние десятилетия, эти пережитки постепенно забываются или переосмысливаются.

Помимо того, что туркменские девичьи и женские украшения обладают очень яркой этнической спецификой, а также имеют и эстетическое назначение, они исполняют ещё одну функцию—амулетов-оберегов. Вера в злые силы, якобы населявшие окружающую среду и при возможности вредившие человеку, лучше всего прослеживается на материале детских украшений,¹ но и девичьи и женские также дают нам такой материал. Существовала целая система представлений о наличии противодействующих предметов и средств, призванных защищать носителя таких предметов от различных болезней и несчастий, способствующих сохранению здоровья и благополучия. Для этого на одежду человека прикреплялись различного рода амулеты и талисманы, «защищая» его от «вредоносных» сил. Такого рода талисманами служили многие украшения или их детали. Таким образом, украшения имели также магическое—охранное и очистительное назначение.

Обилие украшений у девушек и молодых женщин носило предохранительный характер и было направлено на защиту их от вмешательства злых сил и обережение их здоровья для продолжения рода. Именно девушки—будущие матери и молодые женщины в пору их фертильности более всего нуждались в сохранении здоровья. Магическое, охранное назначение имел зачастую не только сам предмет, но и его цвет и форма.

Сердолику и бирюзе, применяемым в украшениях, придавалось особое значение, они, по мнению населения, сами по себе обладали чудодейственной силой.² Такой же силой обладали желтые и голубые бусины, соответствующие или близкие по цвету к сердолику и

бирюзе. Верили, что эти камни, а также их заменители—стекла соответствующего цвета, вставленные в серебряную основу, усиливали охранное значение вещи. Само название некоторых украшений—*бозбент*,³ *тумар*,⁴ *хейкел*,⁵ как видим, означало амулет или предмет для его ношения.

Пестрые, черно-белые бусины, такая же двухцветная тесьма или отделка вещи широко применялись в качестве охранительных предметов. Той же охранной, отпугивающей злых духов силой наделялись бубенчики, прикрепленные к накосным украшениям женщин, головным уборам девушек и серебряным изделиям в качестве составной части. Особенно много их было у туркменок приамударьинских районов.

Наконец, следует сказать и о значении перьев различных птиц, которыми украшались шапочки маленьких детей и девушек на выданьи. По мнению туркмен, сакральными свойствами обладали перья совы или филина, а также фазана, павлина и петуха.⁶ Перья и когти первых двух птиц наделялись магической силой и использовались в качестве оберега не только туркменами, но и казахами, киргизами, полукочевыми узбеками, т. е. народами даштикыпчакского происхождения. У среднеазиатских оседлых народов и у южных групп туркмен священными, предохраняющими от сглаза, считались перья фазана, павлина и петуха. У голенов в прошлом веке девушка-невеста носила на голове «украшения из фазаньих, тураджевых (турадж—птица, водящаяся на Горгене) или в крайнем случае петушиных» перьев.⁷

Одним из наиболее популярных амулетов от сглаза считались треугольные *дога* (букв. «молитва») — обереги, сделанные из ткани или серебра; иногда туда, как и в некоторые другие серебряные украшения, вкладывался кусочек бумаги с написанным на нем текстом из Корана. Часто, кроме клочка бумаги, в такой амулет помещали еще уголь, соль или квасцы, которые, по мнению верующих, сами по себе предохраняли от дурного глаза.

То же назначение — оберега от сглаза — имели деревянные фигурки — *дагдан*, привешиваемые к ожерелью или прикалываемые на груди к платью. Они могли быть самой разнообразной формы.⁸ Дагдан у южных

туркмен изготовлялся из дерева того же наименования (Каркас кавказский — *Celtis caucasica* Willd.), которое произрастало по всему среднегорью Копет-дага, в Таджикистане, Кавказском нагорье и особенно в Закавказье. У туркмен дагдан считался сильным защитным средством против злых духов.⁹ Делались дагданы и из боярышника и тутовника (в северном Туркменистане и по среднему течению Амударьи), а также из пустынного растения борджок (эфедра), но лучшим оберегом от сглаза все же считались дагданы, привезенные из Южного Туркменистана.

Большой магической силой наделялась также лягушка (*гурбага*). Её стилизованное изображение встречается в коврах и вышивках туркмен, на детских накидках, но еще более часто в женских накосных украшениях западных туркменок — *гурбага хоза*. Особенно широко бытовал этот узор на женских головных накидках — *пуренджек*¹⁰ — у западных номутов. На пуренджеке чрезвычайно стилизованное изображение лягушки занимало центральную часть накидки. Замысловатый узор из мелких прямоугольных серебряных блишек располагался по той части пуренджека, которая приходилась сзади на головной убор молодой женщины. Вероятно, также к изображению лягушки ведет нас и другое украшение — оберег — серебряный *дагдан*, генетическая связь которого с деревянным дагданом несомненна, — замысловатое по форме изделие, широко распространенное у туркмен Марыйской области. В ряде районов дагдан так и называют «гурбага», т. е. «лягушка», причем некоторые экземпляры этого украшения поражают своим сходством с распластанной фигуркой этого земноводного. По мнению М. В. Сазоновой, мотив лягушки следует рассматривать как атрибут Анахиты¹¹ — богини плодородия и воды. Этот образ всегда связан с плодородием животного и растительного мира и материнством.¹² Явлением того же порядка, как и первое, давно утерявшим, однако, свой первоначальный смысл, М. В. Сазонова считает и изображение человека на головных уборах молодух.¹³ У туркмен оно встречалось на головных уборах номутских молодых женщин. Это височное украшение *хасава* носящее название *адамлык*. Еще более реалистическое изображение человека *алмоджик*, встречавшееся у мо-

лодых перожавших туркменок Хорезма в качестве оберега при кровотечениях (серебряная фигурка человечка подвешивалась к нашейному украшению или прикалывалась на груди к платью), вероятно, следует рассматривать в этой же связи.

Вместе с тем, подвески в виде фигурок человечка мы находим в древней период на юго-востоке Туркмении в районе Байрам-Али в некрополе с оссуарными захоронениями V—VII в. н. э.,¹⁴ а также в далекой северо-западной Монголии.¹⁵ По мнению С. В. Иванова, такие фигурки могли изображать духов предков.¹⁶

Вернемся снова к серебряному дагдану. В литературе высказывалось предположение о том, что дагдан — это жук-скарабей.¹⁷ У народов Средней Азии он почитался не только как оберег от сглаза, но и как талисман, способствующий деторождению.¹⁸ Той же идее плодородия, способности к деторождению был подчинен почти весь комплекс девичьих и женских украшений. Начиная с возраста девочки, до выдачи девушки замуж и затем весь период фертильности женщины, украшения несли на себе нагрузку в начале предохранить, а затем защитить от злых сил, способность женщины к продолжению потомства.

Особенно ярко это проявляется в комплексе девичьего украшения — *енселик* — *буков*. В традиционной туркменской девичьей прическе четыре косы с накосными крашениями носили на груди, (по две с каждой стороны); спина, таким образом, оказывалась как бы незащищенной от сглаза. *Енселик* — оригинальное наспинное девичье украшение (рис. 1), по утверждению наших авторитетных информаторов,¹⁹ девушки на выданьи раньше носили лишь в паре с *буков* — украшением нашейно-нагрудным в виде серебрянного ошейника. *Енселик-буков* — парное нагрудно-наспинное украшение и должно было охранять свою владелицу от злых сил.²⁰ Удивительная аналогия этому туркменскому девичьему украшению обнаружилась у юго-восточных башкир бассейна р. Демы, Курганского и Челябинского Зауралья в парном украшении *инчелек-сакал*²¹ (*инче* — *енсе* — *затылок*). Башкирский комплекс украшений нес ту же магическую функцию — защиты от злых сил.

В женских украшениях эта идея проявляется еще сильнее. Тот же *буков* здесь сочетается с *гонджик* —

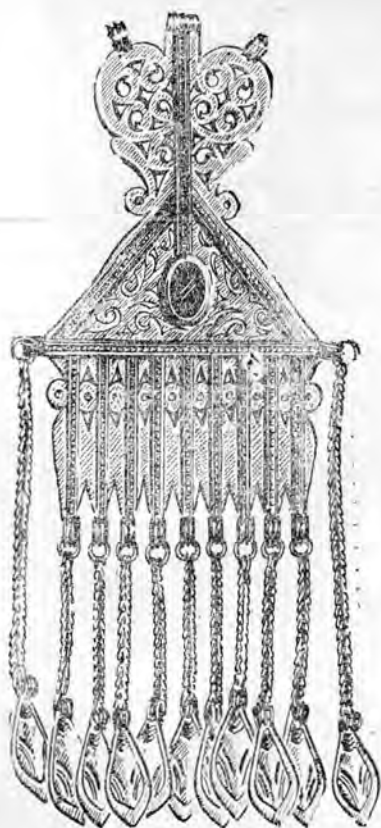


Рис. 1. Енеслик.

большим ромбовидным изделием, закрывающим нижнюю часть груди и, главное, живот женщины (рис. 2).

У марыйских текинцев и салыров существовало еще одно нагрудное украшение — *гурсакча*, располагавшееся между буков и гонджик и закрывавшее грудь и верхнюю часть живота женщины.

Сам по себе узор ромба символизирует жейское начало в природе; форма гонджика и место ношения его на животе как бы увеличивали силу воздействия на женский организм.

Интересно, что у древних славян ромбический (или ромботочечный) узор был тесно связан со свадебной обрядностью и магией плодородия.²²

В глиняных статуэтках, изображавших женщину у славян, ромб помещался точно на животе,²³ именно так, как носили ромбовидный гонджик туркменские молодые женщины. У западных номутов аналогичную роль играло нагрудное украшение *ачарбаг*, особенно его разновидность *оркучи ачарбаг*—украшение с парным выпуклым навершием (*оркуч*—верблюжий горб), несомненно, по своему смыслу связанное с верой в силу верблюда, служившего символом оплодотворяющего



Рис. 2. Молодая женщина в национальном костюме.

начала.²⁴ Идее плодородия были подчинены и другие женские украшения. Так, обе полы девичьего и женского халатов были украшены ромбовидными изделиями—*ченне*, расположенными на уровне живота (рис. 3). Раковина каури (у туркмен она называлась *йылан башы*—змеиная голова, *йылан агзы*—змеиная пасть), распространенная деталь украшений не только туркмен, но и других народов Средней Азии²⁵ и многих на



Рис. 3. Женщина в халате, украшенном чепце.

родов мира и в древности²⁶ наделялась значительной сакральной силой. По верованиям первобытных людей каури (так же как и змея) олицетворяла женское начало. Являясь символом плодородия, она была хранителем деторождения.²⁷ Как видим, это представление сохранилось почти до наших дней.

Вероятно, с той же идеей плодородия, жизненной силы, наконец, женского начала был связан и древовидный узор на иомутском пюренджике, образуемый мелкими серебряными бляшками по боковым швам халата и на его ложных рукавах (у текинцев на головном халате — *чырпы* точно такой же узор вышивался шелковыми нитками). Располагался он четко снизу вверх, чем подчеркивалась восходящая линия жизни от рождения к максимальной стадии роста — цветению и плодоношению.²⁸

Другим видам девичьих и женских украшений также придавалось определенное магическое значение. Кольца и перстни — *узук*, *йузук* — носили все: и маленькие девочки, и девушки, и женщины. Преобладали различные перстни; собственно одни кольца (*ак узук* — белое кольцо) носили пожилые, но даже самые бедные женщины. «Белое» кольцо необходимо было для того, чтобы в ритуальном смысле «очистить» руки женщины, которая должна была готовить пищу. Перстень с камнем, по поверьям туркмен, руки не очистит.²⁹ Перстни с камнями и браслеты тоже были призваны охранять их владелицу от сглаза.

Девочкам лет 3—4 прокалывали в ушках отверстия, в которые продевали шелковую нитку, т. к. они сережек еще не носили. По распространенному поверью, проколоть уши девочки было необходимо потому, что девушке или женщине с непроколотыми ушами в случае смерти на том свете все равно должны будут проколоть уши, но уже не иглой, а бревном.³⁰ Женщины, поздно родившие, протыкали девочкам уши раньше срока, на третьем году жизни с уверенностью, что это способствует долголетию.³¹

В *тумары* (рис. 4), которые сами по себе уже были амулетами, для усиления их «охранной» роли зачастую были заложены квасцы, кусочки древесного угля или соль, а иногда и бумажка с изречениями из Корана, причем каждая женщина (особенно молодая) обыч-

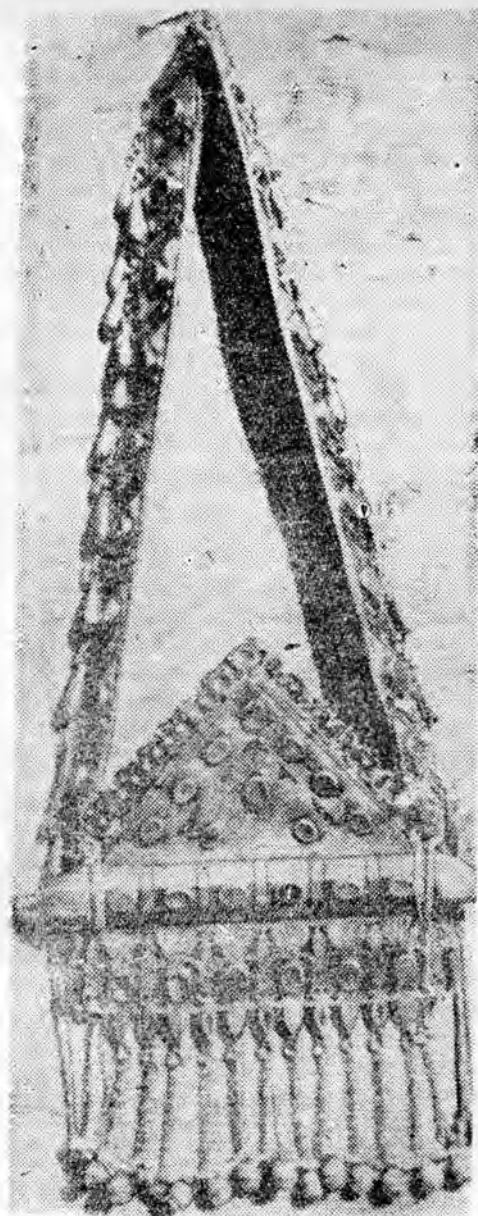


Рис. 4. Тумар

но носила по несколько штук тумаров разной величины и формы. Большие тумары с треугольным навершием носили спереди на животе, как центральное украшение, или на боку, на правой, левой, а иногда и на обеих сторонах; маленькие—подвешивали на ожерелье, пришивали на груди к платью и т. д.

Те же «защитные» средства — бумажки с изречениями из Корана, соль, угольки и т. п. закладывались и в хейкель — кожаную, отделанную снаружи серебряными пластинами сумку, специально предназначавшуюся для их ношения.

У номутов, текинцев, гокленов и некоторых других групп туркмен описанный выше хейкель был одним из немногих украшений, носимых женщинами старше 40 лет. Маленькие серебряные хейкели с четырьмя сердоликами по углам у гокленов носили на шее дети, молодые и средних лет женщины.³² И .Н. Глушков, проживший на Челекене около трех лет и собравший большой материал по украшениям местного населения, справедливо считал номутский хейкель по форме и по назначению аналогичным русской капторге, находимой вкладах домонгольского периода.³³

Туркменский бозбент — круглая, полая внутри бляха с сердоликом в центре, с растительным орнаментом и позолотой,³⁴ укреплявшаяся на спине детской накидки или халатика, а у девушек и молодых женщин номутов спереди, на плечах верхней одежды. Бозбент сам по себе считался амулетом, сильным средством от сглаза, хотя мог быть также и амулетницей, что по мнению верующих усиливало его защитные свойства.

Мы рассмотрели здесь лишь часть украшений, в которых наиболее ярко проявляется их магическое назначение. Весьма возможно, что всем украшениям в прошлом придавались определенные сакральные функции, которые со временем были забыты или завуалированы эстетическим назначением вещи. У части украшений или отдельных их элементов, таких, как бубенчики или подвески, магическая роль легко угадывается, в других изделиях, таких как, например, сарыкские девичьи наспинные украшения *аркалык* и *эгинлик* воспринимается по аналогии с безбентом и енселиком.

Итак, изучение самобытных туркменских украшений дало нам материал для выявления некоторых древних представлений и верований народа.

¹ Анализу магических функций детских украшений посвящена специальная статья автора. См.: Васильева Г. П. Магические функции детских украшений туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. — М., 1986.

² Васильева Г. П. Головные и наkosные украшения туркмен XIX — первой половины XX в. // Костюм народов Средней Азии. — М., 1979. — С. 187; см. также Сазонова М. В. Украшения узбеков Хорезма // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Сборник МАЭ. Т. XXVI. — Л., 1970. — с. 113 — 114.

³ Дословно «запастье», амулет.

⁴ Амулет, талисман; футляр для талисмана.

⁵ Кожаная сумка с молитвенником. Туркменско-русский словарь. — М., 1968. — С. 694.

⁶ Васильева Г. П. Магические функции... С. 192.

⁷ Бодер К. Очерки туркменской земли и юго-восточного побережья Каспийского моря. — СПб., 1856. — С. 64 — 65.

⁸ Нурмуратов К. Амулеты-дагдан у туркмен-нохурли // ПИИЭ, 1978. — М., 1980. — С. 64 — 73.

⁹ Васильева Г. П. Магические функции... С. 191.

¹⁰ Один из наших старейших информаторов Оразмет Чандыров утверждал, что в дни его молодости, когда все молодые женщины послали головной убор хасава, на головном халате-накидке сзади из мелких серебряных бляшек непременно делали узор, называемый гурбага. Полевые записи от Чандырова Оразмета, 1890 г. рожд. с Кызыл (к-з им. 22 пртсьезда) Кара-калинского района, 1968 г. Условное изображение лягушки в украшениях и вышивках на одежде девушек и молодых женщин было распространено и у каракалпаков. Есбергенов Х. Реликты культа животных у каракалпаков XIX — начала XX в. // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978 — 1979 г. Тезисы докладов. — Уфа, 1980. — С. 156.

¹¹ Сазонова М. В. Указ. соч. С. 136.

¹² Дьяконова Н. В., Смирнова О. И. К вопросу о культе Наны (Анахиты) в согде // СА, 1967, № 1. — С. 80, 83; Та же связь с плодородием и материнством прослеживается и у каракалпаков. Стилизованное изображение лягушки встречалось в вышивках на одежде молодых и зрелого возраста женщины, способных к деторождению. Пожилые женщины таких вышивок не делали. Есбергенов Х. Указ. соч. С. 156.

¹³ Сазонова М. В. Указ. соч. С. 117.

¹⁴ Ершов С. А. Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе Байрам-Али. Раскопки 1954 — 1956 гг. // ТИИАЭ АН ТССР. — Ашхабад, 1959. Т. V. — С. 179.

¹⁵ Потанин Г. А. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. — СПб., 1883. — С. 117.

¹⁶ Иванов С. В. К семантике изображений на старинных буютских онгонах // Сборник МАЭ. Вып. XVII. — М., Л., 1957. — С. 95, прим. 2.

¹⁷ Залетаев В. С. Древние и новые дороги Туркмени. — М., 1979; Жук-скарабей, — пишет автор, — в древнем Египте от-

носился к числу наиболее почитаемых священных животных; образ его ассоциировался с культом Солнца (с. 100 — 101). Ювелиры-туркмены считают, что в верхней части дагдана изображены головы двух птиц, которые рассматриваются как священные, обладающие магической и волшебной силой. Дагдан, по мнению С. Овезбердыева, самый распространенный оберег у текинцев. См.: Овезбердыев С. Дождь серебряный // Вестник «Памятники Туркменистана». — Ашхабад, 1972, № 1 (13). — С. 19.

¹⁸ Борозна Н. Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии. Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. — М., 1975. — С. 285.

¹⁹ Мухамедова Бибиш, с. Меана (к-з им. ген. Кулиева) Каахкинского р-на, 1912 г. рождения, 1969 г.; Худайбердыева Нуржемал, пос. Бахарден, Бахарденского р-на, 1904 г. рожд., 1970 г.

²⁰ Те же информаторы.

²¹ Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г., Шитова С. Н. Прикладное искусство // Народное творчество башкир. — Уфа, 1976. — С. 91 — 92; см. также Кузеев Р. Г., Бикбулатов Н. В., Шитова С. Н. Декоративное творчество башкирского народа. — Уфа, 1982. — С. 84 — 85.

²² Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 42.

²³ Там же. С. 51, 182.

²⁴ Альбаум Л. И. Некоторые культовые предметы из раскопок. Балалыктепе КСИЭ АН СССР, 1958. Вып. XXX — С. 80.

²⁵ См.: Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. — М., 1969. — С. 38; Баялиева Т. Пережитки магических представлений и их изживание у киргизов // Древняя и раннесредневековая культура Киргизстана. — Фрунзе, 1967. — С. 131.

²⁶ Трудновская С. А. Украшения позднеантичного Хорезма по материалам раскопок Топрак-кала // ТХАЭЭ. Т. I. — М., 1952. — С. 120, 125; Неразик Е. Е. Сельское жилище в Хорезме (I — XIV в.) // ТХАЭЭ. Т. IX. — М., 1976. — С. 110; Ершов С. А. Некоторые итоги... С. 179, табл. 25 и др.

²⁷ Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. — М., 1976. — С. 185; Богаевский Б. Л. Раковины в расписной керамике Китая, Крита, Триполья // ИГАИМК. Т. VI. Вып. 8 — 9. — Л., 1931. — С. 3, 72.

²⁸ Мифы народов мира. Т. I. — М., 1980. — С. 396 — 397.

²⁹ Полевая запись от Джораевой Гулбахар, 1916 г. рождения, Джораева Чары, 1940 г. рождения. К-з «Коммунизм» Халачского района, 1981.

³⁰ Овезов Д. М. Туркмены-мурчали // Труды ЮТАКЭ. Т. IX. — Ашхабад, 1959. — С. 241.

³¹ Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. — СПб., 1910. — С. 138.

³² Овезов Д. М. Население долины Чандыра и среднего течения Сумбара. — Ашхабад, 1976. — С. 147.

³³ Толстой И. и Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. Вып. V. — СПб., 1897. — С. 64, 80, 96, рис. 122.

³⁴ Бозбент — дословно «браслет», «запястье» — амулет, обычно

в кожаном футляре (см.: Веселовский Н. И. Базбент // Записки Восточного отделения ИРГО. Т. I. Вып. III. — 1887. — (С. 161). У узбеков и таджиков «бозбент», «бозубенд» назывались серебряные в виде полых трубочек украшения со вложенным внутрь амулетом. У туркмен такие украшения назывались «тумар», «тумача». В туркменский бозбент также часто вкладывали написанную на бумажке молитву или изречение из Корана.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ К СТАТЬЕ Г. П. ВАСИЛЬЕВОЙ «УКРАШЕНИЯ — ОБЕРЕГИ У ТУРКМЕН»

Рис. 1. Енселик. Туркмены-текинцы.

Рис. 2. Молодая женщина в национальном костюме. Конец XIX в.

Рис. 3. Женщина в халате, украшенном чанне. 60-е годы XX в.

Рис. 4. Тумар. Туркмены-карадашлы.

Н. А. ДУБОВА

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ТУРКМЕН И ДРЕВНЕЕ НАСЕЛЕНИЕ СТЕПЕЙ СЕВЕРА СРЕДНЕЙ АЗИИ.

История одного народа Средней Азии тесно связана с историей других, которые живут бок о бок с ним. В этногенезе узбеков, каракалпаков, таджиков, туркмен и казахов много общих элементов, в сложении этих народов участвовали близкие компоненты. Одним из важнейших факторов всей истории этого региона было взаимодействие кочевых и оседлых групп. Оно безусловно сыграло наибольшую роль в формировании тюркоязычных народов.

Конечно, физический облик народа не является этническим определителем. Тем не менее данные о сходстве или различии в строении головы и лица разных групп могут поведать и о том, что в их состав вошли те или иные близкие или даже одинаковые компоненты, и то, что народы могли сложиться на одной территории, и то, что в их древней истории нет общих моментов и т. д. Поэтому изучение особенностей антропологического типа этнических групп столь важно, и без этого не может обойтись практически ни одно исследование, целью которого являются этногенетические построения.

Туркмены — одна из крупных наций СССР. В настоящее время в мире их насчитывается 3 млн. 660

тыс. человек. В СССР живет 2 млн. 028 тыс. человек (или 62,8 %), из них в ТССР проживает 1 млн. 892 тыс. (или 93,29 % от общей численности туркмен в СССР); в УзССР — 92 тыс. (или 4,54 %; из них 49 тыс. или 2,42% в ККАССР); в ТаджССР — 14 тыс. (0,69%); в РСФСР — 23 тыс. (1,13 %). В других странах насчитывается: в Иране — 650 тыс. чел. (17,8 %); в Афганистане — 350 тыс. (9,6 %), в Ираке 200 тыс. (5,46 %), в Турции — 120 тыс. (3,28 %); в Сирии — 35 тыс. (0,96 %).¹

Антропологически туркмены изучены достаточно подробно. Первые материалы были получены еще в 1926 году Л. В. Ошаниным². Наиболее подробное исследование территориальных групп туркмен принадлежит О. Бабакову.³ Эти исследования показали, что туркменам присущ восточносредиземноморский (закаспийский) комплекс антропологических характеристик: долихокефалия, высокое и относительно узкое лицо с высоким и относительно узким носом; темная пигментация волос и глаз; средненаклонный лоб со слабо развитым рельефом в области надбровья; среднее по высоте переносье, средняя степень развития третичного волосяного покрова, средняя горизонтальная профилировка лица и средневыступающие скулы.

Происхождение и древность долихокефалии туркмен до сих пор остается дискуссионной. Так, Л. В. Ошанин и А. И. Ярхо высказывались в пользу ее связи со скифским (сакским) населением.⁴ М. Г. Левин⁵ и Т. Н. Дунаевская⁶ считали, что туркменам свойственна мезобрахикефалия, но накладывая специальные повязки в детском возрасте, они искусственно удлиняют головы. А. П. Пестряков⁷ еще раз проанализировал имевшиеся в его распоряжении литературные и собранные в Каракалпакской АССР материалы и пришел к выводу, что часть туркмен долихокефальна по своему происхождению и не деформирует голову. Члены другой группы имеют от рождения мезо-или брахикефальную голову и, накладывая специальную высокую повязку, удлиняют ее. Третья группа также долихокефальна, но члены ее все же накладывают повязки, чем усиливают исходную тенденцию к долихокефалии. Автор данной статьи, проанализировав изменчивость диаметров головы и корреляции головного указателя с возрастом, также скло-

няется в пользу последнего вывода⁸, особенно под влиянием результатов изучения новых материалов, полученных в последние годы.

Важна точка зрения, высказанная в 1974 году В. П. Алексеевым о том, что туркмены, как представители закаспийской расы, могут быть сближены с населением Западного Памира⁹. Палеоантропологические аналогии этому варианту, вернее его европеоидной основе (так как монголоидная примесь появилась в составе туркмен позднее), может быть прослежена на находках эпохи энеолита и бронзы южных районов Туркмении. На основе анализа данных по антропологии современного населения Средней Азии Н. А. Дубова приходит к выводу, что население, жившее на территории современной Южной Туркмении, Узбекистана и равнин Таджикистана, в эпоху неолита было сходно между собой. Позднее, скорее всего в эпоху бронзы, происходит формирование различных вариантов внутри этой, прежде однородной общности: в районах Южного Узбекистана и Таджикистана появляется население, отличающееся от более западных районов более низким лицом. Этот вариант, описанный для современного населения, был назван южно-таджикский грацильный.¹⁰ Важно отметить, что к такому же выводу, характеризуя население южных районов эпохи бронзы, пришел Т. К. Ходжайов¹¹.

Результаты анализа исторической взаимосвязи различных антропологических и одонтологических признаков между собой позволили автору данной статьи выделить несколько европеоидных компонентов, которые вошли в состав туркменского народа: указанный восточносредиземноморский (закаспийский), древний степной сильно матуризованный с крупными размерами головы и лица и, по всей видимости, более светлопигментированный вариант. Позднее на них наложился один или несколько монголоидных вариантов¹². Не исключено участие и европеоидного варианта с крупными размерами головы, но с более низким лицом.

Антропологические исследования, проведенные К. Наджимовым¹³ в Сурхандарьинской области, показали, что туркмены, проживающие в районе Термеза, как и туркмены Туркменистана относятся к длинноголовому закаспийскому типу. Нурадинские туркмены, живущие в одном из районов Самаркандской области УССР, по данным В. Я. Зезенковой¹⁴ обнаруживают некоторое

сходство с закаспийским антропологическим типом. Среди проживающих там потомков племен канджигалы, айтамгалы и казаяклы этого типа не обнаружено. Они отнесены автором исследования к расе Среднеазиатского междуречья. Исследованием О. Бабакова закаспийский антропологический тип описан лишь для туркмен Южного Таджикистана, а все нуратинские туркмены, обследованные по значительно более подробной, чем в 1944 году, программе, включены в расу Среднеазиатского междуречья¹⁶.

Човдуры Ставропольского края и иомуты Хорезма, изученные А. И. Ярхо,¹⁶ так же как и нуратинские туркмены, оказались более монголизованными в результате метисации с каракалпаками и отчасти казахами, что отмечалось и этнографами¹⁷. Туркмены Хорезма и Северного Кавказа в целом сходны с группами, описанными Л. В. Ошаниным и О. Бабаковым¹⁸.

В настоящее время, кроме новых исследований современного населения, в результате археологических изысканий в различных регионах Туркмении и Узбекистана получены интереснейшие, значительные по численности новые палеоантропологические материалы, которые дают возможность по-новому взглянуть на некоторые спорные вопросы сложения туркменского народа.

Здесь поставлена цель проанализировать имеющиеся материалы по антропологии туркмен, собранные по единообразной программе¹⁹ в сравнении с результатами палеоантропологических исследований. В анализ включены данные по антропологии туркмен Туркмении, полученные Л. В. Ошаниным, группой под руководством К. Наджимова,²⁰ О. Бабаковым²¹ и автором данной работы²²; на территории Хорезма и Северного Кавказа А. И. Ярхо; в Узбекистане — В. Я. Зезенковой и О. Бабаковым; на территории Каракалпакской АССР — Н. Рыс-назаровым²³; в Таджикистане, — О. Бабаковым и в Афганистане — Г. Ф. Дебецем²⁴. Кроме того, использованы данные по антропологии туркмен, проживающих на территории Астраханской области, полученные О. Бабаковым и Н. А. Дубовой в 1987 году. Поскольку последние материалы еще не опубликованы²⁵ и ранее эта группа антропологически и этнографически не изучалась, уделю некоторое внимание ее описанию. Всего в Астраханской области в селах Атал (Яксатовский сельсовет) Фунтово-1 и 2 (Осыпнобугорский сельсовет) в настоя-

щее время проживает около 1500 человек туркмен (по результатам переписи 1979 года). В селе живут потомки племени игдыр, а в двух других селах — племени абдал.

В таблице 1 приведены данные, сгруппированные по территориальному принципу. В группу туркмен Узбекистана вошли нуратинские туркмены, туркмены Хорезма, Сурхандарьинской области и Каракалпакской АССР. В таблице 2 приведены характеристики туркмен, предки которых относились к различным родо-племенным подразделениям. В графу «другие племена» включены потомки племени баят, олам и элеч.

Наибольший продольный диаметр (групповая средняя) отмечен у эрсари Таджикистана (200,0 мм.), наименьший — у нуратинских туркмен (183,3). Самый малый поперечный диаметр встречен у номутов Афганистана (144,2), самый большой — опять же у нуратинских туркмен (157,9). Соответственно распределяется и головной указатель. Если в среднем туркмены мезокефальны (77,3), то нуратинские — брахицефальны (86,14), а у туркмен Астраханской области и Северного Кавказа головной указатель находится на границе мезо-и брахицефалии. Типичную долихоцефалию демонстрируют лишь салыры (72,90); головной указатель сарыков, нохурцев, ата, губадаглинцев и меджевулов находится на границе долихо-и мезоцефалии (74, 68 — 75, 37). Можно отметить также, что из племен наибольший указатель имеют човдуры (77, 95). По общей величине размеров мозгового черепа (головной модуль) выделяются эрсари Таджикистана (176,6), также очень крупными оказались туркмены Астраханской области и Северного Кавказа (172, 37; 172, 75). Такие крупные размеры (но меньшие, чем у ставропольских туркмен) описываются у човдулов (171, 87), номутов (171, 20) и салыров (171,17). Наименьшие показатели величины имеют гоклены и сарыки (169,92).

Наиболее высокое физиономически лицо имеют туркмены Астраханской области, из них максимальную величину изо всех обследованных групп показали абдал (192,2). Близки им эрсари Анджоя (Афганистан — 192,0). Среди туркмен Туркмении сходный размер характерен для элеч Чарджоуской области (191,2). Остается лишь сожалеть, что столь важный показатель общей величины лицевого скелета во многих публика-

Антропологическая характеристика туркмен различных регионов

	Туркмения № гр-34 пределы ва- риации	М	Таджикистан № гр-1 М	Узбекистан № гр-5 пре- делы вари- ации	М	Астрахан- ская обл. № гр-2 пре- делы вариации	М	Северный Кавказ № гр-3 пре- делы вариации	М	Афганистан № гр-4 пре- делы вари- ации	М	Суммарно все группы № гр-49 пре- делы вариации	М
Продольный диаметр	188,4— 197,0	193,58	200,0	183,3— 192,1	190,86	188,8— 191,4	190,1	192,3— 193,4	192,93	192,8— 196,6	194,17	183,3— 200,0	193,26
Поперечный диаметр	144,2— 153,0	148,13	153,2	147,4— 157,9	149,48	152,8— 155,5	154,65	152,1— 152,2	152,77	144,2— 147,5	146,22	144,2— 157,9	149,29
Головной указатель	72,4— 80,2	76,52	76,60	75,16— 86,14	78,47	79,21— 80,93	80,07	78,96— 79,63	79,18	73,35— 76,50	75,30	72,40— 86,14	77,27
Головной модуль	169,4— 172,28	170,85	176,60	169,75— 171,1	170,17	170,8— 173,95	172,37	172,6— 173,3	172,75	169,50— 170,75	170,19	169,9— 172,85	171,27
Скуловой диаметр	137,0— 146,2	140,49	139,1	139,3— 147,3	141,36	145,5— 146,0	145,75	144,8— 146,3	145,57	136,7— 140,3	138,50	136,70— 147,30	141,10
Нижнечелюстной диаметр	107,8— 116,4	111,61	114,4	108,8— 112,6	110,71	110,4— 112,1	111,25	113,1— 113,6	113,33	109,4— 111,7	110,67	107,8— 116,4	111,69
Физиономическая высота лица	173,1— 191,2	183,01	185,5	—	179,9	185,7— 192,2	188,95	—	—	184,5— 192,0	188,77	173,1— 192,2	183,50
Морфологическая высота лица	124,5— 135,5	130,27	120,4	125,7— 128,7	129,48	128,8— 132,0	130,4	130,1— 131,3	130,6	124,5— 129,6	127,42	120,4— 135,8	129,10
Высота носа (от бр.)	54,1— 61,4	58,16	57,8	61,0— 61,5	61,25	57,5— 58,0	57,75	61,1— 61,4	61,27	55,2— 56,9	55,72	54,1— 62,2	58,60
Ширина носа	35,1— 39,4	35,90	36,5	6,6— 39,0	37,80	36,8— 38,4	37,60	35,9— 34,3	36,60	56,6— 37,3	36,95	35,1— 39,4	36,90
Цвет глаз % светлых	0,0— 6,7	1,59	1,3	1,0— 1,3	1,1	0,0— 7,7	3,85	—	—	—	—	0,0— 7,7	1,18
Средний балл	1,27— 1,96	1,87	1,85	1,55— 1,84	1,73	1,38— 1,51	1,44	1,69— 1,85	1,76	1,73— 1,83	1,77	1,38— 1,96	1,75
Цвет волос	13,6— 56,4	42,14	—	—	—	36,4— 36,80	36,60	—	—	38,0— 57,0	45,0	13,6— 57,0	32,65
% № 27 % № 4	21,3— 75,2	59,75	—	—	—	27,3— 42,7	36,00	—	—	43,0— 62,0	52,0	21,3— 75,2	50,36
Рост бороды Средний балл	2,09— 3,40	2,56	2,96	2,41— 3,38	2,66	2,05— 2,69	2,37	1,97— 2,19	2,09	2,52— 3,69	2,75	1,97— 3,69	2,58
Эпикантус % наличия	1,82— 38,60	11,31	29,50	3,0— 42,5	17,26	0,0— 22,9	11,45	5,5— 10,1	7,93	7,0— 27,0	18,50	0,0— 42,5	7,76
Средний балл	0,02— 0,88	0,23	0,41	0,11— 0,77	0,44	0,0— 0,23	0,11	—	—	0,10— 0,37	0,24	0,0— 0,88	0,27
Горизонтальная профилировка лица Средний балл	1,69— 2,64	2,14	2,12	1,71— 2,24	2,01	1,92— 2,35	2,13	1,30— 1,51	1,42	1,88— 2,10	1,97	1,30— 2,66	2,03
Выступление скул Средний балл	1,35— 2,92	1,88	2,84	—	2,47	1,52— 1,92	1,72	—	—	1,83— 2,10	1,97	1,35— 2,92	2,03
Высота переносья Средний балл	1,84— 2,64	2,05	1,96	1,63— 2,17	1,96	2,0— 2,23	2,11	1,66— 1,93	1,80	1,97— 2,12	2,05	1,63— 2,64	2,04
Наклон лба Средний балл	1,70— 2,59	2,19	2,11	2,01— 2,68	2,17	1,85— 2,12	1,98	2,32— 2,40	2,38	2,36— 2,73	2,60	1,70— 2,68	2,28
Развитие надлобья Средний балл	1,10— 2,42	1,56	2,32	1,58— 2,05	1,74	1,85— 2,23	2,04	1,69— 1,86	1,80	1,14— 1,27	1,20	1,17— 2,42	1,72

Антропологическая характеристика туркмен, предки которых относились к различным племенным группам

Т а б л и ц а

Продолжение таблицы 2

	т е к е		й о м у т ы		э р с а р и		г о к л е н ы		ч о в д у р ы		с а р ы к и	
	пределы вариации	М	пределы вариации	М	пределы вариации	М	пределы вариации	М	пределы вариации	М	пределы вариации	М
Продольный диаметр	191,5— 198,0	194,97	191,4— 196,3	993,95	192,1— 195,3	193,66	190,6— 193,0	191,8	193,1— 193,2	193,17	194,5— 194,6	194,55
Поперечный диаметр	146,8— 149,7	147,7	144,2— 150,8	148,49	146,0— 151,1	147,87	147,0— 149,1	148,05	149,0— 152,1	150,57	144,5— 146,1	145,30
Головной указатель	74,46— 77,0	76,11	73,35— 77,6	76,56	74,9— 78,3	76,35	75,86— 77,4	76,63	77,2— 78,72	77,95	74,3— 75,0	74,68
Головной модуль	169,85— 172,4	170,85	169,40— 172,28	171,20	169,5— 171,75	170,76	169,85— 170,0	169,92	171,1— 172,6	171,87	169,5— 170,35	169,92
Скуловой диаметр	137,0— 141,4	139,6	137,0— 141,5	140,43	139,0— 143,8	141,03	138,0— 139,5	138,75	141,8— 144,8	143,13	138,0— 140,2	139,10
Нижнечелюстной диаметр	109,8— 115,2	111,6	107,9— 112,7	110,74	108,8— 115,1	112,59	108,2— 109,5	108,85	111,6— 114,4	113,03	109,2— 110,7	109,95
Физиономическая высота лица	178,0— 188,0	183,2	173,1— 191,2	182,86	179,4— 188,7	183,86	—	177,90	—	183,90	—	186,20
Морфологическая высота лица	126,0— 130,2	128,57	126,9— 132,4	129,60	120,4— 135,8	130,44	127,0— 128,0	127,50	130,6— 134,1	132,87	130,0— 132,4	131,20
Высота носа (н. кр. бр.)	54,1— 62,2	57,83	55,2— 59,5	58,07	55,3— 61,0	57,87	57,5— 58,2	57,85	58,0— 61,4	59,67	57,8— 59,9	58,85
Ширина носа	35,3— 38,6	36,7	35,7— 39,4	36,59	36,2— 38,4	37,13	35,12— 38,90	37,01	35,8— 36,9	36,10	36,3— 37,4	36,85
Цвет глаз % светлых	0,0— 1,2	0,73	1,0— 4,3	1,77	0,0— 5,36	1,70	—	—	—	—	—	—
Средний балл	1,57— 1,96	1,80	1,58— 1,89	1,80	1,56— 1,87	1,78	1,69— 1,89	1,79	1,77— 1,85	1,81	1,61— 1,82	1,71
Цвет волос	34,5— 48,8	31,12	13,6— 45,0	33,40	19,2— 41,9	26,26	34,7— 40,0	37,35	—	20,40	—	36,50
% № 27 % № 4	42,3— 68,5	52,50	52,5— 72,8	58,97	52,4— 78,1	66,96	57,5— 61,3	59,40	—	75,20	—	52,70
Рост бороды Средний балл	2,51— 3,40	2,93	2,39— 3,69	2,91	2,09— 3,15	2,51	2,77— 2,91	2,84	2,19— 2,50	2,32	2,28— 2,35	2,31
Эпикантус % наличия	1,2— 27,9	10,13	4,0— 16,0	10,84	3,0— 16,1	10,10	5,16— 8,20	6,68	2,53— 11,30	6,44	—	14,00
Средний балл	0,02— 0,36	0,22	0,05— 0,29	0,18	0,16— 0,37	0,26	—	0,06	—	0,15	0,25— 0,88	0,56
Горизонтальная профилировка лица Средний балл	1,69— 2,56	2,12	1,71— 2,64	2,08	1,76— 2,34	2,01	1,77— 2,13	1,95	1,51— 1,84	1,71	1,91— 2,35	2,13
Выступание скул Средний балл	1,45— 2,92	2,08	1,51— 1,94	1,73	1,70— 1,89	1,82	—	2,19	—	1,88	—	2,09
Высота переносья Средний балл	2,01— 2,52	2,18	1,88— 2,64	2,15	1,91— 2,38	2,03	2,06— 2,23	2,14	1,77— 1,93	1,85	2,00— 2,10	2,05
Наклон лба Средний балл	1,70— 2,59	2,00	1,95— 2,68	2,60	1,76— 2,59	2,11	—	2,29	2,01— 2,40	2,21	2,25— 2,35	2,33
Развитие надбровья Средний балл	1,17— 2,33	1,62	1,28— 2,28	1,62	1,10— 2,42	1,51	1,46— 2,18	1,83	1,28— 1,84	1,57	—	1,48

	С а л ы р ы		нохурли, губадагли, ата, меджевуры		другие племена	
	пределы вариации	М	пределы вариации	М	пределы вариации	М
Продольный диаметр	194,7—195,6	195,1	191,9—197,0	193,94	188,4—192,6	190,5
Поперечный диаметр	144,7—149,7	144,7	147,0—147,9	147,20	148,1—153,0	150,73
Головной указатель	72,4—73,4	72,90	74,3—76,18	75,35	77,84—80,20	79,16
Головной модуль	169,7—172,65	171,17	169,7—172,15	170,57	169,3—172,8	170,92
Скуловой диаметр	138,1—138,2	138,15	138,7—140,8	139,44	140,6—146,2	143,17
Нижнечелюстной диаметр	—	112,8	107,8—111,2	109,50	111,2—116,4	113,30
Физиономическая высота лица	—	181,9	178,7—183,9	180,15	184,1—191,2	187,65
Морфологическая высота лица (бр)	125,7—135,5	130,6	124,5—134,9	130,12	126,8—131,2	129,43
Высота носа (бр.)	—	64,1	56,5—59,8	58,2	54,1—60,5	56,80
Ширина носа	—	37,1	35,3—36,6	36,0	37,3—38,3	37,7
Цвет глаз % светлых	1,02—1,10	1,06	0,0—2,0	0,94	—	0,0
Средний балл	1,90—1,93	1,91	1,57—1,89	1,76	1,57—1,73	1,66
Цвет волос	—	25,0	26,1—56,4	39,47	30,3—51,0	40,65
% № 27 % № 4	—	75,0	21,8—69,1	53,50	21,3—45,4	33,35
Рост бороды Средний балл	2,17—2,40	2,28	2,40—3,24	3,01	2,17—2,56	2,40
Эпикантус % наличия	—	7,8	1,82—9,20	6,56	1,82—38,60	17,22
Средний балл	0,11—0,33	0,22	0,05—0,15	0,11	0,26—0,58	0,42
Горизонтальная профилировка лица Средний балл	2,25—2,29	2,27	2,13—2,66	2,31	2,22—2,42	2,31
Выступание скул Средний балл	—	2,13	1,35—2,19	1,89	1,40—1,72	1,56
Высота переносья Средний балл	1,97—2,09	2,03	2,06—2,22	2,11	2,07—2,23	2,15
Наклон лба Средний балл	2,09—2,18	2,18	2,30—2,54	2,41	2,33—2,56	2,46
Развитие надбровья Средний балл	1,38—1,74	1,56	1,37—1,79	1,53	1,59—1,89	1,70

циях отсутствует. Самое низкое по физиономической высоте лицо имеют иомуты-атабайцы (173,1). Морфологическая высота лица от нижнего края бровей сближала между собой практически все туркменские группы. Сильно выделяются из всех лишь эрсари Таджикистана (120,4) и намного слабее — туркмены Афганистана (127,4). Из последних также очень низкое лицо (124,5) имеют туркмены Кундуза (мелкие родовые подразделения — кара-туркмен и др.). Из племенных подразделений наиболее высоколицы човдуры (132,87), наименее — гоклены (127,5). Самое широкое лицо имеют опять же туркмены Астраханской области (145,75) и Северного Кавказа (145,57), элеч (146,2) и човдуры (143,13), хотя максимальное значение этой характеристики из племен имеют нуратинские группы (147,3). Минимальную ширину лица показали туркмены Кундуза (136,7), иомуты Акчи (137,0) в Афганистане и текинцы-тохтамышы (137,0).

Ширина нижней челюсти изменяется по анализируемым группам согласовано со скуловым диаметром. Максимальные значения ее отмечены у элеч (116,4), эрсаринцев гунеш (115,1) и эрсаринцев Таджикистана (114,4). Туркмены Северного Кавказа (113,3) и човдуры (113,03) показывают также большие значения. Самое узкое в нижней части лицо характерно для нохурли (107,8), гокленов (108,85) и эрсари Узбекистана (108,8).

Самый высокий нос от нижнего края бровей имеют нуратинские туркмены (61,5), игдыры (61,1), суюнджаджи (61,3) и човдуры (61,4) Северного Кавказа, салыры (61,4) и эрсари Узбекистана (61,0). Самый низкий — теке Тедженского района и олам (54,1). Также низким носом характеризуются туркмены Афганистана (55,72). Самые широконосые — иомуты Казанджикского района (39,4) и нуратинские туркмены (39,0), из территориальных групп — туркмены Узбекистана (37,8). Самые узконосые — гоклены долины Сумбара (35,12); из территориальных групп — туркмены Туркмении (35,9), из племенных — представители нохурли, губадагли, ата и меджевулов (36,0). В целом этот признак изменяется незначительно.

Переходя к описательным признакам, следует прежде всего сказать, что все показанные далее закономер-

ности в какой-то мере условны, так как определения в разных группах велись разными исследователями. О субъективности же в определении описательных характеристик писалось неоднократно. Однако, я постараюсь обратить внимание на главные закономерности, которые прослеживаются и на материалах, собранных одним автором.

По пигментации глаз все группы различаются мало. Хотя можно выделить группы игдыров Астраханской области (7,7 % индивидуумов со светлыми глазами; средний балл — 1,38) и номутов Казанджикского района (6,7 % светлых глаз, средний балл 1,27). Цвет волос варьирует во всех группах преимущественно между иссиня-черными (№ 27 по шкале Фишера) и черно-каштановыми (№ 4). Хотя, как видно из таблиц, изменчивость по каждому типу весьма значительна, но если учесть субъективность определений и то, что оба эти типа все же говорят о наличии очень большого количества пигмента в волосах, можно со значительной долей уверенности сказать, что все туркмены темнопигментированы. По данным О. Бабакова фиксируется некоторое посветление у эрсаринцев улуг-депе (10,3 % №№ 6, 7) и сарыков (9,5 % № 7).²⁶ По данным, собранным Н. А. Дубовой, более светлые волосы отмечены у олам (27,7 % №№ 5 — 8), элеч (24,3 % №№ 5 — 8)²⁷ и абдал (18,4 % №№ 5 — 8). Наиболее сильный рост бороды свойственен похурли, губадагли, ата и меджевурам (3,01); наиболее слабый — салырам (2,28), сарыкам (2,31) и човдурам (2,32). У отдельных групп отмечается более сильное развитие третичного волосяного покрова, например, номутов Афганистана (3,69), Хорезма (3,38), у текинцев Тедженского района (3,40). Ослаблен он у туркмен Северного Кавказа и эрсаринцев кара (2,09).

Частота встречаемости монгольской складки века сильно изменчива по различным группам, также как и редкий балл ее развития. Максимально эпикантус выражен в группе элеч (38,6 %, средний балл 0,58) и у нурагинских туркмен (42,5 %, средний балл 0,77). Также следует отметить высокую частоту у эрсари Таджикистана (29,5 %, средний балл 0,41), абдалов Астраханской области (22,9 %, средний балл 0,23) и у туркмен Афганистана (18,5 %, средний балл 0,24). Эпикантус отсутствует лишь у игдыров Астраханской области,

слабо развит у племен нохурли, губадагли, ата и меджеву-ров (0,11). Горизонтальная профилировка лица в целом у туркмен средняя; у нохурли — сильная (2,66), у туркмен Северного Кавказа — слабая (1,42). Уплотнение лица свойственно човдурам (1,71), гокленам (1,95) и туркменам Афганистана (1,97). Соответственно и скулы сильнее всего выступают у текинцев Бахарденского района (2,92), эрсари Таджикистана (2,84), нуратинских туркмен (2,47) и гокленов (2,19). Слабее всего — у нохурли (1,35), текинцев Тедженского района (1,45) и олам (1,40). Наиболее высокое переносье отмечено у иомутов Казанджикского района (2,64) и текинцев Бахарденского района (2,52); наиболее низкое — у туркмен Северного Кавказа (1,80) и човду-ров (1,85). В целом у туркмен оно средней высоты. Лоб у них также средненаклонный, но у туркмен Афганистана и иомутов более прямой, чем в других группах (2,60), а у туркмен Астраханской области (1,98) и текинцев (2,00) более наклонный. Надбровье развито ниже среднего, но у эрсари Карабекаула (2,42), эрсари Таджикистана (2,32) и у игдыров Астраханской области (2,23) и некоторых других групп — выше среднего. Наиболее слабо рельеф в области надбровных дуг выражен у эрсаринцев гунеш (1,10) и улуг-депе (1,11) и у туркмен Афганистана (1,20).

Таким образом, по всем признакам, имеющим высокий таксономический ранг для данного региона, туркмены различаются в весьма сильной степени (см. таблицу 1, последний столбец). Обращает на себя внимание, что туркмены Туркмении также в антропологическом плане неоднородны как по описательным, так и по измерительным признакам. Данные, представленные в таблицах и проанализированные выше, свидетельствуют, что в современном антропологическом типе туркмен древний неолитический пласт (долихокефалия при большом продольном и малом поперечном диаметрах, высокое и узкое лицо, слабая выраженность рельефа, резкая горизонтальная профилировка, высокий и изкий нос при высоком переносье и общей грациальности скелета) прослеживается почти во всех группах, но наиболее ярко выражен у нохурли, губадагли, ата и меджеву-ров. Труднее всего этот антропологический комплекс можно проследить у туркмен Узбекистана, ставрополь-

ских групп, човдуров, олам, элеч, а также у некоторых эрсаринцев. В перечисленных группах, также как и у эрсари Таджикистана, ясно выступают черты, свойственные древнему степному (протоевропейскому) населению (большие продольный и поперечный диаметры, мезокефалия и брахицефалия, относительно высокое и широкое лицо, наклонный лоб с сильно развитым надбровьем, большой, а иногда и очень большой нижнечелюстной диаметр), безусловно вошедшему в состав огузов. Также как и предыдущий вариант, этот антропологический компонент прослеживается в разной степени практически у всех туркмен. Серьезным отличием таких групп как элеч, эрсари Таджикистана, нуратинских туркмен, човдуров Хорезма и абдалов Астраханской области от других выборок является сильная выраженность монголоидных характеристик. Кроме того, нельзя не упомянуть, что чрезвычайно массивная нижняя челюсть (элеч 116,4; човдуры 114,4; теке — 115,2) отмечена как одна из очень характерных черт черепов из неолитического могильника Тумек-Кичиджик, принадлежавшего носителям кельтеминарской культуры.²⁸

Выводы, сделанные по результатам изучения современного населения, подтверждаются и палеоантропологическими материалами. Эти данные демонстрируют постоянное взаимодействие степных более матуризованных групп с земледельческими, относительно более грацильными.²⁹ Причем это взаимодействие раньше проступает (еще в энеолите) и сильнее выражено в северных районах.³⁰ Южнее массивное население появляется позднее, не ранее эпохи бронзы в более восточных районах (Южный Узбекистан) и на Красноводском полуострове, что было отмечено еще и Т. К. Ходжайовым в указанной выше работе. На самый юг Туркмении, по-видимому, это население прошло лишь в эпоху раннего средневековья.³¹ Можно проследить два пути его продвижения — вдоль восточного побережья Каспийского моря и по Амударье.

Группа нуратинских туркмен, генезис которой ведется от огузов и туркмен, живших в области Сыгнака и предгорьях Каратау, пришла в современное место обитания в конце X — начале XI вв. Здесь в их состав влились другие самые различные этнические элементы, прежде всего местное население Мавераннахра.³² Поэтому вполне определенно и в антропологическом

плане эта группа очень близка узбекам, имевшим в прошлом родоплеменное деление, сохранив и ряд особых черт, в частности массивность скелета.

Если в Самаркандской области туркменские племена несколько веков жили бок о бок с таджиками и узбеками, то в Ставропольском крае и Астраханской области они появились значительно позже. Но, тем не менее, и там, также как в Таджикистане и Афганистане местное население приняло участие в сложении их антропологического облика. Так, в Астраханском крае и Ставрополье туркмены контактировали с татарами, ногайцами, калмыками, реже с русскими. Этим можно объяснить и некоторые отличия их физического облика от типа туркмен Туркмении: астраханские туркмены несколько более светлопигментированы, имеют более крупные размеры головы и лица и большую монголоидную примесь. Туркмены атинцы Каракалпакии сходны с узбеками, живущими там же, но у них слабее выражены монголоидные особенности, чем у туркмен южных районов Узбекистана. Туркмены ККАССР имеют более крупные размеры головы и лица, чем туркмены Афганистана, но меньшие размеры головы, чем эрсари Таджикистана. В группах афганских и таджикистанских туркмен не исключена поздняя примесь антропологического типа близкого к южнотаджикскому грацильному. Следствием этого может быть некоторое понижение морфологической высоты лица у туркмен Таджикистана и в двух выборках в Афганистане.

В заключение следует отметить, что вопрос о количестве и характеристиках монголоидных компонентов, вошедших в состав как туркмен, так и других народов Средней Азии и Казахстана, все еще остается открытым.

¹ Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. 2 изд. — М., 1986. — С. 142, 784 — 787, 823.

² Ошанин Л. В. Тысячелетняя давность даликхоцефалии туркмен и возможные пути ее происхождения. Опыт обоснования скифо-сарматского происхождения туркменского народа // Известия Средазкомстариса. Вып. 1. — Ташкент, 1926.

³ Бабаков О. Антропологический состав туркменского народа в связи с проблемой этногенеза. — Ашхабад, 1977.

⁴ Ошанин Л. В. Указ. соч. Его же. Некоторые дополнительные данные к гипотезе скифо-сарматского происхождения туркмен // Известия Средазкомстариса. Вып. 4. — Ташкент, 1928;

- Ярхо А. И. Антропологический состав турецких народностей Средней Азии // Антропологический журнал. 1933, № 3.
- ⁶ Леви М. Г. Деформация головы у туркмен // СЭ. Т. VI—VII, 1947.
- ⁶ Дунаевская Т. Н. Влияние искусственной деформации на форму головы у туркмен // ВА. Вып. 15. 1963.
- ⁷ Пестряков А. П. О проблеме долихокефалии туркмен. Дипломная работа. Кафедра антропологии биолого-почвенного фак-та МГУ.—М., 1964. Рукопись // Архив кафедры антропологии.
- ⁸ Дубова Н. А. Антропологический состав таджиков Северного Таджикистана. Кандидатская дисс.—М., МГУ, 1978; Его же. Антропологический состав населения Северного Таджикистана и этногенетические проблемы Среднеазиатского региона // Рукопись, депонированная в ВИНТИ, №6944-В.—М., 1985.
- ⁹ Алексеев В. П. Древнейшее европеоидное население Средней Азии и его потомки // Проблемы этнической антропологии и морфологии человека.—М., 1974; Его же. География человеческих рас.—М., 1974.—С. 223.
- ¹⁰ Пестряков А. П. Антропологическое исследование некоторых групп населения Таджикистана и Узбекистана // СЭ, 1978, №1; Его же. Антропологическое изучение юго-востока Средней Азии. Автореферат канд. дисс.—М., 1980; Дубова Н. А. К проблеме формирования памиро-ферганской расы // СЭ, 1978, № 4.
- ¹¹ Ходжаев Т. К. Палеоантропология Средней Азии и этногенетические проблемы. Автореферат докт. дисс.—М., 1981; Его же. Динамика ареалов антропологических типов на территории Средней Азии: неолит—начало XX в. // СЭ, 1983, № 3.
- ¹² Дубова Н. А. Антропологический состав населения... С. 45—53, 83—86.
- ¹³ Наджимов К. Антропологический состав населения Сурхандарьинской области // Труды САГУ, Нов. сер. Кн. 35.—Ташкент, 1958.
- ¹⁴ Зезенкова В. Я. К вопросу об антропологическом типе туркмен Самаркандской и Бухарской области // Бюллетень АН УзССР, 1945, № 4.
- ¹⁵ Туркмены в Среднеазиатском междуречье. Историко-антропологические очерки.—Ашхабад, 1989.
- ¹⁶ Ярхо А. И. Туркмены Хорезма и Северного Кавказа // Антропологический журнал, 1933, № 1—2.
- ¹⁷ Жданко Т. А. Каракалпаки. (Основные проблемы этнической истории и этнографии).—М., 1964; Ниязклычев К. Туркмены-човдуры (к вопросу консолидации туркменской нации). Автореферат канд. дисс. М., 1968.
- ¹⁸ Туркмены в Среднеазиатском междуречье.
- ¹⁹ Материалы, собранные зарубежными исследователями в Ираке, Иране и других странах не анализировались. Эти данные суммированы в книге: Field H. Ancient and modern men in Southwestern Asia. V. 1—2, Florida, 1956; Coral Gables, 1961.
- ²⁰ Сводку этих материалов смотри, в кн.: Ошанин Л. В. Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов. Т. 3.—Ереван. 1959.

- ²¹. Бабаков О. Указ. соч.
- ²². Дубова Н. А. Антропологический состав населения... .
Использованы также неопубликованные материалы, собранные
О. Бабаковым и Н. А. Дубовой в 1985 — 1986 гг. в Казанджикском
районе Красноводской области, Бахарденском районе Ашхабад-
ской области и Карабекаулском районе Чарджоуской области.
- ²³. Рысиназаров Н. Р. Антропологический состав каракал-
паков в связи с вопросами этногенеза каракалпакского народа.
Автореферат канд. дисс. — Нукус, 1972.
- ²⁴. Дебец Г. Ф. Антропологические исследования в Афга-
нистане // Новые данные к антропологии Северной Индии. — М.,
1980.
- ²⁵. Материалы в настоящее время подготавливаются для
публикации в Известиях АН ТССР.
- ²⁶. Бабаков О. Указ. соч. С. 20.
- ²⁷. Дубова Н. А. Антропологический состав населения... .
С. 186.
- ²⁸. Яблонский Л. Т. Древнейшее население Южного При-
аралья // Виноградов А. В., Итина М. А., Яблонский Л. Т. Древней-
шее население низовьев Амударьи. — М., 1986.
- ²⁹. Ходжаев Т. К. Палеоантропология Средней Азии... ;
Его же. Динамика ареалов... .
- ³⁰. Яблонский Л. Т. Указ. соч.
- ³¹. Бабаков О. Антропологическая характеристика средне-
векового населения Северо-западной Туркмении // Материалы Сес-
сии по итогам полевых исследований 1974 — 1975 гг. — Душанбе,
1976; Его же. Антропологическая характеристика населения
Туркмении в эпоху позднего средневековья, по материалам Ча-
кан-Деле // Проблемы современной антропологии. — Минск, 1983;
Гельдыева Г. Краниологический материал Северо-западной
Туркмении // Известия АН ТССР. Серия общественных наук,
1986, № 6.
- ³². Мошкова В. Г. Некоторые общие элементы в родопле-
менном составе узбеков, каракалпаков и туркмен // Материалы по
археологии и этнографии Узбекистана. — Ташкент, 1950; Агад-
жанов С. Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии
IX — XIII вв. — Ашхабад, 1969.

А. М. РЕШЕТОВ

УЙГУРЫ В ТАДЖИКИСТАНЕ

Уйгуры — один из крупнейших тюркоязычных этно-
сов. Его доминанта проживает в Синьцзян-Уйгурском
автономном районе КНР. В этой стране, по последним
данным, их численность составляет 6 120 тыс. чел.¹ Не-
большие группы уйгуров проживают также в МНР, Ин-
дии, Пакистане, Афганистане. В СССР их насчиты-
вается 235 тыс. чел.² расселены они преимущественно
компактными группами на территории Казахстана,
Киргизии, Узбекистана и Туркмении. Однако даже в

специальных работах, посвященных этнографии уйгуров, никогда в этой связи не называется Таджикистан.⁴ Нет сведений о наличии уйгуров в этой республике даже в специальных справочных изданиях, изданных в Душанбе.⁴

Вместе с тем имеющиеся в литературе фрагментарные сведения и собранные нами во время поездок в Таджикистан в 1976, 1983, 1988 гг. материалы позволяют поставить вопрос об уйгурах в этой республике. Представляется целесообразным рассмотреть его в двух аспектах: историческом и современном.

Встречающиеся в научных изданиях сведения позволяют говорить о давних уйгуро-таджикских связях, о проживании уйгуров в таджикской среде по крайней мере в течение последних одного-двух веков. В городе Канибадаме уйгуры-выходцы из Кашгарии жили уже во второй половине XVIII в. Здесь их называли «кашкарехо» — кашгарцы. В квартале Урдаи они образовали компактное поселение, получившее в народе название «чакари кашкарехо» — кашгарский тупик. Еще в начале XX в. их потомки, подвергшиеся сильному таджикскому влиянию, занимались медным делом, изготовляли медные котлы, кумганы, кувшины, подносы, умывальники и т. д. Отдельные кашгарские семьи также проживали в квартале Кассобон.⁵ Статистические данные по городу Ходженту (ныне Ленинабад) свидетельствуют, что в этом городе в 1880 г. проживало 50 чел. кашгарцев.⁶ Как известно, среди народов Средней Азии уйгуров называли нередко также ахунами, поскольку к имени мужчины у уйгуров добавлялось по традиции слово «ахун». В современном Ленинабаде до сих пор сохраняется микротопоним Гузари-ахун как название одного из кварталов (махалля). Исследователи вполне обоснованно рассматривают это название как свидетельство былого здесь поселения кашгарцев.⁷ В начале XX в. в одном из семи селений, составлявших Нижнюю Исфару, — Хинабаде один квартал составляли кашгарцы, переселившиеся из Кашкар Кишлака Кокандского района. Все они говорили по-таджикски и по-узбекски, занимались земледелием, садоводством и ремеслом.⁸

Уже в XIX в. среди таджиков славились кашгарские повара, различного рода ремесленники. Широкое распространение у северных таджиков получили изготовляемые ими серьги — один из их вариантов получил

название «кашгари», а также, как можно предполагать, лицевое украшение «холь».⁹ Таджики любили уйгурские украшения, отмечая тонкость работы, изящество формы. Изделиям уйгурских ювелиров трудно было подражать. В составе таджикских музыкальных инструментов почетное место занимает кашгарский рубаб.

Как можно предполагать, небольшие группы кашгарцев, может быть, даже всего лишь отдельные семьи жили и в среде различных народностей горного Памира — язгулемцев, ишкашимцев, ваханцев, шугнанцев, рушанцев и др. Издавна они поддерживали широкие торговые связи с Кашгарией. Через эти районы проходили международные товарные пути, например, через Вахан пролегали караванные пути во многих направлениях, начинавшиеся в таких известных уйгурских центрах Восточного Туркестана как Кашгар и Яркенд.¹⁰ Определенный материал для нашей темы дает и фольклор. В частности, в язгулемском фольклоре имеются сведения о связях с Кашгаром. Кашгарские, яркендские купцы, обосновавшиеся в местных торговых центрах горного Памира, как и вообще в Таджикистане, привозили большое количество разнообразных товаров, изготовленных в Восточном Туркестане уйгурскими мастерами и находивших большой спрос среди местного памирского населения. Кашгарские купцы и их товары успешно конкурировали с купцами, привозившими свои товары из других стран. Они приходили даже в горные районы южного Таджикистана.¹¹ Особым спросом пользовались кашгарские серьги, хотанские и кашгарские ковры, кошмы. Н. Н. Ершов рассказывал мне, что еще в 1935 г. в Мургобе продавались белые и красные кошмы. Местные жители охотно покупали и джойнамазы — молитвенные коврики из красного войлока кашгарской работы. Значительным спросом пользовался кашгарский фарфор — блюда, пиалы.¹² У таджиков южного Таджикистана, кашгарские фарфоровые чашки, хотя встречались в обиходе и нечасто, ценились довольно высоко. Такая пиала сероголубого цвета, расписанная по внешней стороне кобальтом, особо выделялась за дастарханом. Из нее из одной все присутствующие пили по очереди, соблюдая целый ритуал.¹³

Особого рассмотрения заслуживает вопрос о значительном количестве общих черт в земледельческих и ремесленных орудиях труда, в средствах транспорта, в

планировке и устройстве жилых и хозяйственных построек, в традиционной одежде и национальной пище уйгуров, таджиков, народностей горного Памира. Нами уже отмечалось, что уйгурская борона с орэм напоминает чалпар горных таджиков. Много общего во внутренней планировке и даже наименовании жилых и хозяйственных помещений, в устройстве очагов и отопления, стенных ниш, наличии приподнятого пола в виде супы у уйгуров, декун у горных таджиков и т. д.¹⁴ Безусловно, такая общность во многом прежде всего определяется принадлежностью уйгуров и таджиков к одному и тому же хозяйственно-культурному типу оседлых земледельцев. Однако нельзя и забывать об общих компонентах, вошедших в состав как уйгуров, так и таджиков. К числу таковых относится согдийский элемент. Не исключено, что отдельные общие моменты восходят к общим компонентам. Вполне вероятно, что маканные формы музыкальной культуры таджиков и уйгуров возникли и развивались в процессе длительных этнокультурных контактов, общих элементов и взаимовлияний.¹⁵ К анализу общих элементов в традиционной культуре разных народов, таких как таджики и уйгуры, в частности, их происхождения и развития, форм бытования должно быть привлечено внимание ученых разных профилей: этнографов, лингвистов, историков, антропологов, археологов, фольклористов, музыковедов и т. д., эта работа должна быть проделана обязательно их совместными, скоординированными усилиями, по единой программе.

Отдельные общие элементы в культуре таджиков и уйгуров могут быть объяснены длительными этнокультурными контактами. Несомненны многие общие элементы старинного традиционного жилища таджиков и уйгуров (отсутствие деревянного каркаса, глинобитные или каменные стены, стоящие прямо на земле и держащие крышу, наличие айвана и т. д.). Из рассказов информаторов известно, что в Таджикистан, как и в другие районы Средней Азии с оседлым земледельческим населением из Восточного Туркестана приходили строительные рабочие, плотники, которые жили здесь сезонно или остановились постоянно, внедряя свои строительные и декоративные традиции. Нет смысла утверждать, что традиция айвана в таджикском жилище утвердилась под влиянием уйгурских мастеров, Ай-

ван — лицо дома у оседлых народов Средней и Центральной Азии, и на его, продолжая линию сравнения, косметика вполне могли оказать свое воздействие опыт, эстетика пришлых мастеров. Среди уйгурских торговцев, поселявшихся в таджикской среде, были и изготовители лагмана, мантов и других блюд, пользовавшихся у местного населения вниманием. Издавна встречались примеры смешанных таджико-уйгурских браков, и женщина-уйгурка, придя по браку в таджикскую семью, должна была сохранять в общем-то таджикскую этнокультурную традицию, но безусловно приносила и свою этническую специфику, если она доброжелательно воспринималась таджикским окружением. Не исключено, что некоторые общие элементы в пище и одежде таджиков и уйгуров сжились на такого рода этнокультурных контактах.

Ев XX в. характер многих контактов постепенно претерпел существенные изменения, а некоторые из них вовсе прервались. Прекратились сезонные миграции уйгурского населения в Среднюю Азию вообще и в Таджикистан в частности. Нарушены были прежде существовавшие веками торговые связи, прекратился приток товаров из Восточного Туркестана (ковры, войлоки, ювелирные украшения, фарфор и т. д.).

В настоящее время в Таджикистане в городах и сельских населенных пунктах проживает по примерным данным около 1 тысячи человек уйгуров. Не менее половины этого количества проживает в столице городе Душанбе. Наиболее компактное поселение уйгуров здесь находится в пос. Калинина. Вплоть до недавнего времени компактная группа душанбинских уйгуров была расселена в районе Путовского базара (ныне базар «Баракат», т. е. «Изобилие»). В связи с большим жилищным строительством в городе районы компактного расселения любых групп населения, в т. ч. уйгуров, исчезают, и теперь резко превалирует дисперсный характер расселения. Небольшие группы уйгуров, в т. ч. отдельные семьи, ныне живут также в Ленинабаде, Канибадаме, Исфаре, Курган-тюбе, Шартузе, Кулябе, Регаре, Пенджикенте, Ханаке и т. д. Есть уйгуры и на горном Памире. С таджикскими уйгурами тесно связаны уйгуры Самарканда, живущие там преимущественно в двух махаллях: Баги-шамал и Кош-хаус.

В XX в., начиная с 1921 г., утвердилось единое само-

название этноса — уйгуры — вместо региональных, существовавших прежде. Оно же стало единственным и среди таджиков и припамирских народностей вместо нескольких прежних — кашгарцы, ахуны и даже узбеки.

Как правило, для уйгуров характерно многоязычие. Помимо знания родного языка уйгуры также хорошо знают таджикский, узбекский и русский языки. На одном из этих языков уйгурских дети обучаются в школе. К сожалению, нет не только уйгурских школ, но даже уйгурских классов и групп факультативного изучения уйгурского языка. Среди уйгуров младшего поколения практическое знание родного языка весьма незначительно, а порой оно просто отсутствует.

Одним из основных занятий уйгуров Таджикистана является торговля. Уйгуры широко известны в таджикской среде как хорошие кулины. Уйгуры-уличные кулины готовят лагман, манты, шашлыки, кебабы и т. д. Из среды уйгуров немало ремесленников, рабочих, служащих, есть и представители интеллигенции. В последнем случае это преимущественно преподаватели средней и высшей школы. Для уйгуров характерно стремление заниматься садоводством и цветоводством.

В современной культуре уйгуров Таджикистана сохраняются определенные черты традиционной культуры. Наибольшее количество их существует до сих пор в пище, хотя и в этой области немало потерь. Например, почти повсеместно здесь утрачен чай с молоком — откон-чай. Символами своей этнической культуры в доме являются кое-где единично сохраняющиеся ковры хотанской или кашгарской работы, войлочные намазлыки, уйгурские ювелирные украшения, книги и отдельные иллюстрированные издания на уйгурском языке и т. д.

Среди уйгуров широко поддерживаются родственные связи, они почитаются, уважаются. Родственники периодически встречаются, поводом являются современные, новые и старые, в т. ч. религиозные праздники, свадьбы, обрезания, поминки и др. Все еще сохраняется традиция приема на воспитание детей из семей родственников и друзей. Дети воспитываются в духе уважения к старшим, необходимости поддержания родственных и дружеских связей. Вместе с тем все большее распространение получают смешанные браки. Если они совершаются с таджиками, то, учитывая конкретную

ситуацию — наличие значительного, преобладающего таджикского окружения — родственного, дружеского, соседского, в таких семьях получает преобладающее влияние таджикское. Вообще смешанные браки у уйгуров наблюдаются с таджиками, узбеками, татарами, русскими и др.

Таджикские уйгуры исповедуют ислам суннитского толка. Поэтому уйгуры ходят вместе с таджиками в одни и те же мечети. Во время бракосочетаний таджикские муллы говорят с верующими, в т. ч. с уйгурами, по-таджикски или по-узбекски. Среди таджиков уйгуры пользуются уважением как исправные правоверные мусульмане.

Среди уйгуров Таджикистана есть немало семей, живущих здесь в течение уже ряда поколений, испытывая все возрастающее влияние таджикской культуры. Прибывающие новые семьи или отдельные лица на работу или по браку способствуют поддержанию национального уйгурского самосознания. И еще одно замечание о численности уйгуров в Таджикистане. На основании личных бесед могу сказать, что есть случаи, когда детей, родившихся в чисто уйгурских семьях, тем не менее записывают как принадлежащих к другой национальности, в т. ч. узбекской или таджикской.

Данная небольшая публикация на конкретном примере касается той большой общей проблемы этнокультурных контактов народов Средней Азии и Казахстана, которой посвящены основные фундаментальные труды Т. А. Жданко.

¹ Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1986. — С. 373.

² Там же. — С. 143.

³ Захарова И. В. Уйгуры // Народы Средней Азии и Казахстана Т. II. — М., 1963. — С. 488 — 526; Исхаков Г. М., Решетов А. М. Седловская А. Н. Современные этнические процессы у советских уйгуров // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. — М., 1980. — С. 74 — 93.

⁴ Уйгуры // Таджикская советская энциклопедия. Т. 7. — Душанбе, 1987. — С. 477, столбец 1418 (на тадж. яз.).

⁵ Турсунов Н. О. Сложение и пути развития городского и сельского населения северного Таджикистана XIX — начала XX вв. (историко-этнографические очерки). — Душанбе, 1976. — С. 182.

⁶ Там же. — С. 86.

⁷ Губаева С. С. Этнический состав населения Ферганы в

конце XIX — начале XX в. (по данным топонимии). Ташкент, 1983. — С. 88. Гузари — поселение по обе стороны большой улицы. Таким образом, Гузари-ахун — это поселение кашгарцев, расположенное по обе стороны улицы.

⁸ Турсунов Н. О. Указ. сач. — С. 208.

⁹ Чвырь Л. А. Таджикиские ювелирные украшения. (Материалы к историко-культурному районированию Таджикистана). — М., 1977. — С. 23, 24, 36, 107. Богатая коллекция кашгарских украшений, бытовавших среди таджиков, хранится в этнографическом музее Института истории АН Тадж. ССР.

¹⁰ Абаева Т. Г. Очерки истории Бадахшана. Ташкент, 1964. — С. 58; Моногарова Л. Ф. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей, — М., 1972. — С. 18, 27.

¹¹ Чвырь Л. А. Указ. сач. — С. 82.

¹² Мне известна крупная частная коллекция кашгарского фарфора Г. Н. Чаброва (Ташкент), с которой благодаря любезности собирателя и его семьи я мог познакомиться в 1981 г.

¹³ Подробнее см.: Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 2. — Душанбе, 1970 — С. 245.

¹⁴ Исхаков Г. М., Решетов А. М., Седловская А. Н. Указ. соч. — С. 85—87.

¹⁵ О мукамах см. литературу в книге: Алибакиева Т. Двенадцать уйгурских мукамов. Вып. I. — Алма-Ата, 1988. — С. 188, 189.

Л. Ф. МОНОГАРОВА

ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ГОРНО-БАДАХШАНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ (ГБАО) ТАДЖИКСКОЙ ССР

Проблема этнонационального самосознания в этнической истории народов очень сложна. Наше время перестройки и гласности требует пристального внимания к этой проблеме и научного подхода к решению возможных конфликтных ситуаций в межнациональных отношениях.

В ГБАО основным населением являются «памирцы», «памирские таджики» как они сами себя называют, выделяя определением «памирские» (приобретшим в последнее время этнический смысл) себя от таджиков других регионов республики. Исследователи называли их «киранскими племенами Западного Памира»,¹ «горцами Западного Памира»,² «горцами верховьев Пянджа»,³ «народами Памира»,⁴ «памирскими народностями», «припамирскими народностями», «припамирскими таджиками». А. К. Писарчик пишет: «Основное население Горно-Бадахшанской автономной области, входя-

щей в Таджикскую ССР, составляют припамирские таджики, ранее известные под названием припамирские народности». Автор данной статьи с 1947 года занимается изучением этнографии памирцев, в том числе и этническими процессами на Западном Памире, эволюцией их самосознания и самоназваний, совершила многократные и длительные полевые выезды ко всем группам памирцев.

В ГБАО кроме памирцев живут таджики в Каланхумбском, Ванчском и Ишкашимском районах, а в Мургабском — восточные или мургабские киргизы. Из памирцев в Ванчском районе в долине Язгулема живут язгулемцы (самоназвание «згамик»), в Ишкашимском районе, в кишлаке Рын — восточноиранские по языку ишкашимцы (самоназвание «ишкошуми»); в Рушанском районе расселены рушанцы («рухни») с их локальной группой хуфцами («хуфидж»), бартангцы с их локальной группой орошорцев, правильное рошорцев («рошорвидж»); в Шугнанском районе живут шугнанцы («хугни») с их локальной группой баджуйцами, а в Ишкашимском районе — ваханцы («хик», «вахи»). За рубежом памирцы проживают в Афганском Бадахшане (рушанцы, шугнанцы, ишкашимцы, ваханцы, зебакцы, сангличи, мунджанцы); в Пакистане (ваханцы в долине Ярхуна и долине Хунзы, в Читрале — мунджанцы и йидга); в Китайской Народной республике — сарыкольцы, родственные шугнанцам, и ваханцы.

Родные языки этих народностей взаимонепонимаемы (кроме диалектов шугнано-рушанской группы) и, поэтому, издавна языком межнационального общения и письменным служил западноиранский язык дари, форми, называемый нашими лингвистами «таджикоперсидский». Язык дари был и языком образования, и литературным. В настоящее время этот язык является вторым государственным языком в Афганистане.

О происхождении памирцев в науке поддерживается гипотеза английского лингвиста Т. Барроу, который полагает, что на территории Средней Азии и Восточного Ирана постепенно расселялись на протяжении поколений протоиндоарийцы, затем переселившиеся в Индию. Когда избыточное население выселилось, то в упомянутых выше местностях Средней Азии и Восточного Ирана продолжали жить оставшиеся протоиндоарийцы. Иранцы, придя на эту территорию, на протяжении ве-

ков смешались с ними. Об этом свидетельствует сходство ряда обычаев и верований памирцев с древнеиндийскими.⁷ Памирцы и таджики имеют и общих предков — древних восточно-иранских по языку народностей: согдийцев, бактрийцев, тохаров, саков. Проникавшие с V в в Ферганскую долину и в междуречье Аму-Дарьи и Сыр-Дарьи племена тюрков, создавших Западно-Тюркский каганат (VI — VIII вв.), не участвовали в этногенезе памирцев, что подтверждают данные антропологии. С VI — VII веков и после арабского завоевания Средней Азии в VIII веке на территорию Междуречья и Ферганы стал проникать западноиранский язык «дари», «форси» («фарси»), вытесняя восточноиранские языки сначала из городских центров, а потом и из сельских местностей.

К X веку, в эпоху государства Саманидов, сложилось ядро таджикской народности с языком «дари», называемым таджикско-персидским, который стал языком письменности, литературы, искусства, науки.

На периферии этнической территории формирования таджиков в это время сложились самостоятельные припамирские народности со своими родными, как уже отмечалось выше, восточноиранскими языками. Западноиранский таджикско-персидский язык в процессе становления таджикской народности постепенно вытеснял восточноиранские языки и в настоящее время лингвисты отмечают наличие восточноиранских языковых особенностей в каттегинском, дарвазском, бадахшанском диалектах современного таджикского литературного языка, созданного только в годы Советской власти на основе бухарского, самаркандского и ферганского диалектов. Только в труднодоступной долине реки Ягноба у народности ягнобцев сохранился родной ягнобский язык, который лингвисты считают реликтом согдийского языка. В процессе ассимиляции ягнобцев таджиками (особенно после переселения значительной части ягнобцев на вновь освоенные земли), таджикско-ягнобского двуязычия, ягнобский постепенно изживается. На наших глазах продолжается процесс ассимиляции памирцев таджиками. Это длительный, многовековой процесс, сопровождается развитием двуязычия, о чем говорилось выше, а также эволюцией самосознания, выражающейся в многоступенчатости самоназвания. Так, одна из припамирских народностей — «ванджи», живущая

в долине Ванча (правильнее Ванджа), ассимилированная таджиками лет двести тому назад. И. И. Зарубин писал, что «в 1915 году были живы старики, которые в детстве слышали от своих дедов ванчский язык и могли сообщить несколько слов, сохранившихся в памяти».⁸

Следует отметить, что и в настоящее время верующие таджики — мусульмане-сунниты, а верующие памирцы — мусульмане-исмаилиты (секта шиитского направления в исламе). Вслед за ванчцами, считающими себя таджиками, ассимилируются и язгулемцы. Они двуязычны (как и другие памирцы) и в конце XIX века приняли суннизм. Верующие язгулемцы — сунниты (за исключением некоторых жителей в кишлаке Андербак). Менее интенсивно идет процесс ассимиляции таджиками рушанцев, шугнанцев, ваханцев и других памирцев.

Многоступенчатость национального самосознания отметил М. С. Андреев, но не соотнес эти моменты с этническим развитием памирцев. В отношении хуфцев М. С. Андреев писал: «Сами хуфцы, как и население окружающих их долин, употребляют для самоназвания слово «хуфидж» — «хуфец». Они себя считают особым народом, отличающимся по языку (в настоящее время диалекту), по происхождению и по обычаям от населения окружающих их долин». Далее он отмечает: «Однако, наряду с определением себя как группы, отдельной от прочих обитателей верховьев Пянджа, все хуфцы, с которыми мне приходилось разговаривать во время моих встреч с ними в Ташкенте в 1901 году и во время моих первых поездок в Хуф в 1907 и 1929 годах, нисколько не колеблясь, объявили себя «настоящими таджиками», более чистыми даже, чем живущие ниже их по течению реки Пянджа таджики, говорящие на таджикском языке».⁹ Это противопоставление себя как этноса другому этносу — собственно таджикам, западно-иранским по языку — более отчетливо подчеркнула А. К. Писарчик: «Общее самоназвание «тоджик», применялось для противопоставления таджикам соседних районов ниже по Пянджу, которых припамирские таджики называли «форсигу», «порсигу» (говорящие по-персидски), а также «шаари» — городские. Теперь термин «тоджик» употребляется припамирцами и как самоназвание, и для обозначения прочих таджиков республики, отражая осознаваемое ими национальное

единство со всем таджикским народом. Термином «тоджик» называют припамирцев и киргизы Восточного Памира. Равнинные и горные таджики в настоящее время называют припамирцев «помири» — «памирцы» или иногда «шугни» — шугнанцы, по имени наиболее многочисленной их группы». ¹⁰ Таким образом, процесс ассимиляции памирцев таджиками еще не завершен. Эволюция самосознания, выражаемая в смене самоназвания, имеющая место особенно в процессе ассимиляции, характеризуется стадией многоступенчатости самосознания и как следствие этого многоступенчатостью самоназвания.

Как было выше отмечено, народности Западного Памира начали формироваться в раннем средневековье. Они связаны происхождением и общностью культуры, в основе своей восходящей к тохарам, как с таджиками Дарваза, Каратегина, Гиссара, так и с таджиками Афганистана и с некоторыми народами Гиндукуша, особенно дардами, а ваханцы больше всего — с саками. А. Л. Грюнберг и И. М. Стеблин-Каменский обоснованно включают их в «памиро-гиндукушский этнолингвистический регион», а И. Мухиддинов для XIX — начала XX веков — в выделенный им хозяйственно-культурный тип оседлых пашенных земледельцев-ирригаторов и скотоводов высокогорных зон Западного Памира, Гиндукуша, Северных Гималаев и Каракорума. ¹¹

На протяжении многих веков идет постепенная ассимиляция припамирских народностей таджиками. Анализируя основные направления этнических процессов у народов СССР, развитие и сближение наций в СССР, Т. А. Жданко отмечала процесс постепенного сближения припамирских народностей с таджиками и восприятие ими таджикского языка, которым издавна они владели. ¹²

После установления Советской власти на Памире, учитывая общественно-экономический уклад, особенности быта, самосознания, языковые и конфессиональные отличия памирцев от таджиков, Коммунистическая партия и Советское правительство, следуя принципам ленинской национальной политики, проводя в 1924 году национально-государственное размежевание в Средней Азии, в январе 1925 года образовали Горно-Бадахшанскую автономную область в составе Таджикской

АССР (Союзной республикой Таджикистан стал в 1929 году). В. И. Ленин считал обязательным учет при строительстве социализма этнографических особенностей населения и отмечал, что «местные отличия и особенности экономического уклада, и бытовые формы, и степень подготовленности населения, и попытки осуществить тот или иной план — все это должно отразиться на своеобразии пути к социализму».¹³

Как свидетельствуют мои полевые материалы, самосознание каждой из припамирских народностей в первые десятилетия после установления Советской власти не изменялось по сравнению с предшествующими периодами их исторического развития, в основном это были первичные самоназвания, выражающие первичное самосознание: «згамик» (язгулемцы), «хугни» (шугнанцы) и т. п. За период с середины 1920-х по 1940—50-е годы XX века, как свидетельствуют материалы полевых исследований, припамирские народности, сформировавшиеся в патриархально-феодальный период их исторического развития, преобразовались в народности социалистические. «Для социалистической народности — народности вторичной — характерна широкая распространенность двуязычия, грамотность не столько на родном языке, сколько на языке связанной с ней нации».¹⁴ Все эти черты характерны для припамирских народностей. В ходе социалистического преобразования хозяйства и культуры припамирских народностей, в процессе укрепления межнациональных связей и роста атеизма как у памирцев (исмаилитов), так и у таджиков (суннитов), за годы Советской власти происходило более интенсивное сближение этих народов, что особенно заметно проявилось в эволюции их этнонационального самосознания.

Однако еще в 1940-е годы процесс консолидации таджикской нации не был завершен: «К концу 40-х годов процессы консолидации в стране в основном завершились. В известной мере эти процессы еще имеют место в Средней Азии и Закавказье. Так, в Таджикской ССР малые памирские народности консолидируются в единую нацию с родственными по происхождению таджиками, в Грузинской ССР идет процесс слияния мегрел, сванов и аджарцев в единую грузинскую нацию, а в Азербайджане — талышей с азербайджанцами».¹⁵ В 1950-80-е годы XX века этнонациональное самосознание

припамирских народностей проявляется в трех формах: Во-первых, выясняя национальную принадлежность между собою, они называют свое первичное этническое самоназвание: «згамик», «вахи» и т. п. Во-вторых, при общении с приезжими, или посещая другие районы Таджикистана, они называют себя «помири» — памирцами, или «памирскими таджиками». Поясняя, что отличаются языком, обычаями, религией, они определением «памирские» противопоставляют себя другим таджикам, придают определению этническое значение. В-третьих, за пределами Таджикистана они называют себя «тоджик» (таджик). «Сущность ассимиляции, — по распространенному мнению исследователей, — заключается в том, что отдельные группы какого-либо народа, в результате длительного общения усваивают его культуру, воспринимают его язык и перестают считать себя принадлежащими к прежней этнической общности. Перемена национального самосознания обычно считается конечной стадией этого процесса».¹⁶

На мой взгляд, конечной стадией процесса ассимиляции является этап, следующий за переменной этнонационального самосознания, т. е. когда этнос (народ), с которым ассимилируется другой, меньший по численности этнос (или субэтнос), не будет выделять его особым названием. Например, когда ваханцы, язгулемцы и т. п. будут считать себя таджиками и таджики других регионов также будут их считать таджиками, как это имеет место с ванджами (ванчцами). Последние отаджичились, считают себя таджиками и таджики других регионов в основном также считают их «настоящими» таджиками, тогда как других памирцев они называют «помири» и таджиками не считают.

Осознание этнической общности всеми памирскими народностями и этноним «помири» (памирцы), определение родного, языка не по первичному названию — например шугнанский или рушанский, а как «памирский» (при проведении массового анкетного опроса в 1982 г. в г. Хороге из 141 опрошенных «памирский» назвали родным 12 человек), превращение шугнанского языка в язык межнационального общения в г. Хороге — центре ГБАО, общность семейно-бытовой сферы, культурные и экономические связи — все это свидетельствует о проявлении тенденции к формированию этнической

общности «памирцев». Однако, на мой взгляд, эта тенденция консолидации памирцев в особую памирскую этническую общность в условиях усиливающегося влияния современной таджикской национальной культуры, возрастающей роли таджикского языка, являющегося в течение многих веков и языком межнационального общения, не имеет перспективы дальнейшего развития.

Памирцы переживают в настоящее время переходную стадию длительного этнического развития на пути все большего сближения и дальнейшего слияния с таджиками, о чем свидетельствует многоступенчатость их этнонационального самосознания, выражающаяся в многоступенчатости их самоназвания. Шугнанец, кандидат философских наук Д. Балхов отметил: «Двойственный характер самосознания припамирских народностей свидетельствует о незавершенности процессов консолидации и о влиянии таких факторов, как религия, традиции их исторического прошлого и географические условия Памира».¹⁷

Учитывая вышесказанное, я прихожу к следующему заключению об этнической принадлежности памирцев: памирцы двуязычны, причем дети идут в школу и не знают таджикского языка (на котором ведется обучение), они сохраняют свои родные языки, сохраняют особенности в семейно-бытовой сфере, некоторые элементы своей традиционной материальной и духовной культуры; верующие исповедуют исмаилизм; но памирцы приобщены к современной экономической жизни республики и профессиональной культуре таджиков. Ученые из памирцев являются представителями таджикской науки, поэты и писатели памирцы — представители таджикской литературы, памирцы артисты — представители таджикского театрального искусства и т. п. Они осознают себя «памирскими таджиками» и на данном этапе их этнонационального развития они представляют собою этнографические группы или субэтноты таджиков.

¹ Андреев М. С., Половцев А. А. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии // Сб. МАЭ. Т. IX. — СПб., 1911; Ошанин Л. В. Иранские племена Западного Памира. Т. I. — Ташкент, 1937.

² Снесарев А. Е. Религия и обычаи горцев Западного Памира // Туркестанские ведомости. 1904. №90.

³ Бобринской А. А. Горцы верховьев Пянджа. — М., 1906.

⁴ Биснек А. Г., Зельдович Н. М. Этнография народов Памир // Сб. СЭ. I. III. — М., Л., 1940; Справочник Население СССР (под ред. проф. А. А. Боярского). М., 1974. — С. 78.

⁵ Писарчик А. К. Припамирские таджики // Народы Средней Азии и Казахстана. Ч. I. — М., 1962; Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. 2-е изд. — М., 1986. — С. 302; Гафуров Б. Г., Мирзоев А. М. Предисловие к книге: Бертельс А., Бакоев М. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1960—1963 гг. — М., 1967. — С. 9—10. Эти термины употребляются при обозначении группы восточноиранских по языку народностей Западного Памира, Афганского Бадахшана, Пакистана и КНР языковеды и этнографы. См.: Список народов СССР, составленный И. И. Зарубиным перед Всесоюзной переписью народов СССР 1939 г.; статьи языковедов Д. И. Эдельмана (с. 41—62), И. М. Стеблин — Каменского (с. 172—173), А. З. Розенфельд (с. 210—221), Т. Н. Пахалиной (с. 222—250), а также востоковеда А. М. Дьякова (с. 169—173) и этнографа Л. Ф. Моногарова (с. 174—191) — В кн. Страны и народы Востока. Вып. XVI. — М., 1975; Моногарова Л. Ф. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. — М., 1972; Её же. Эволюция национального самосознания припамирских народностей // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана. — М., 1980. — С. 125—135; Моногарова Л., Мухиддинов И. Этнографическое изучение Советского Бадахшана // Очерки по истории Советского Бадахшана. Душанбе, 1985. — С. 352—384. См. также: Кисляков Н. А. Таджики // Очерки общей этнографии (Азиатская часть СССР). — М., 1960. — С. 206, 209.

⁶ Писарчик А. К. Припамирские таджики. С. 657—658.

⁷ Искандаров Б. И. Социально-экономические и политические аспекты истории памирских княжеств. — Душанбе, 1983 — С. 3—4.

⁸ Зарубин И. И. К списку памирских языков. Доклад Российской АН. Серия В. — Л., 1924. — С. 80; См. также Андреев М. С. О таджикском языке настоящего времени // Материалы по истории таджиков и Таджикистана. Сб. I. — Душанбе, 1945. — С. 66; Розенфельд А. З. Ванджские говоры таджикского языка. — Л., 1964.

⁹ Андреев М. С. Таджики долины Хуф. — Сталинабад, 1953. Вып. I. — С. II, 14.

¹⁰ Писарчик А. К. Припамирские таджики. С. 657—658.

¹¹ Грюнберг А. Л., Стеблин — Каменский И. М. Этнолингвистическая характеристика Восточного Гиндукуша // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. — Л., 1974. — С. 276—283; Мухиддинов И. Особенности традиционного земледельческого хозяйства припамирских народностей в XIX — начале XX века. — Душанбе, 1984.

¹² Горданов В. К., Долгих Б. О., Жданко Т. А. Основные направления этнических процессов у народов СССР // СЭ, 1961. №4. С. 13—14; Жданко Т. А. Изучение процессов развития и сближения наций в СССР // СЭ. 1964. №1. — С. 20.

¹³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 36. — С. 152.

¹⁴ Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. — М., 1972. — С. 23

¹⁵ Справочник Население СССР. С. 98 — 99.

¹⁶ Брук С. И. Население мира. С. 80.

¹⁷ Балхов Д. Развитие национального самосознания народных масс в условиях перехода от докапиталистических отношений к социализму // Автореферат канд. дис. М. 1972. С. 17.

В. П. КУРЫЛЁВ

КАЗАХСКИЕ ТАМГИ КАК ЗНАКИ РОДОВОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ

В прошлом у казахов, как у многих народов, главным образом скотоводческих и сохранявших родоплеменную структуру, были особые знаки-тамги (по-казахски — танба), которые наряду с самоназванием и боевым кличем — ураном являлись отличительными признаками определенного рода или племени. Тамгами казахи клеймили скот, главным образом крупный, ставили их на колодцах, иногда на могилах и других памятниках, пользовались вместо подписи или печати на документах.

Происхождение тамг уходит в глубь веков. По крайней мере, уже в древнетюркский период, т. е. в VI — X вв. нашей эры, тамги были известны.¹ Широко распространенные в это время в Центральной Азии, Южной Сибири, Средней Азии и Казахстане схематические изображения горных козлов на камнях являлись, видимо, тамгами.² О существовании тамг в этот период, кроме археологических материалов, свидетельствуют письменные источники. В китайской летописи Вэйшу в рассказе о хойху, т. е. гаогюй или уйгурах, говорится: «на домашнем скоте вообще кладут метки (тавро, тамга); и хотя в поле пристанет к чужому, никто не возьмет его».³ Согласно Рашид-ад-дину, тамги были определены и утверждены уже при Кун-хане, сыне и наследнике мифического Огуз-хана, чтобы ими «нарочито обозначались указы, сокровищницы, табуны и стада, во избежание от кого бы то ни было ссоры или сопротивления у одного с другим».⁴ Аналогичные сведения приводит Абу-л-гази.⁵

У казахов, однако, происхождение тамг иногда приписывается хану Тауке, ибо о тамгах говорится в его

знаменитых «Уложениях хана Тауке» или иначе «Жеты Жарга» (Семь установлений), созданных, по мнению Т. И. Султанова, в 70-х годах XVII века.⁶ В статье 34 «Уложений...» сказано, что казахские племена, роды и поколения должны были иметь свою собственную тамгу. По записи А. Левшина, тамги эти тогда же были розданы «с обязанностью накладывать их на весь скот и имущество для различения, что кому принадлежит».⁷



Рис. 17. Молодой казах держит железное клеймо для выжигания тамги рода орманшы из аргынов.

В этнографической литературе тамги рассматривались главным образом в работах, посвященных этнической истории казахов, их этногенетическим и культурно-историческим связям. «...Родовые деления и имена, вместе с тамгами (тавро или мета скота) и уранами (военные клики) и народные обычаи и предания, — писал один из крупнейших исследователей казахов Н. Аристов, — составляют у не имевших литературы кочевников почти все, что они сохранили в качестве памятников своего прошлого». Отметим, что в своем капитальном труде, одной из первых в русской литературе работе по этногенезу и этнической истории казахского

народа, не потерявшей научного значения до настоящего времени, Н. Аристов успешно использует тамги для доказательства родственных связей между некоторыми казахскими родоплеменными объединениями.

Тамги могут явиться одним из источников для исследования социально-экономических отношений, в первую очередь отношений собственности, прежде всего на скот и землю. Однако до настоящего времени среди исследователей не сложилась единая или близкая точка зрения о функциональном значении казахских тамг. Н. Аристов считал тамги знаками родовой, а М. Вяткин и вслед за ним С. Л. Фукс и некоторые другие исследователи — знаками семейной собственности.

Рассмотрим этот вопрос более подробно. Н. Аристов пишет: «...Тамги есть знак собственности родовой. И это значение слова тамга указывает на чрезвычайную древность употребления тамг, на времена, когда личной и семейной собственности не существовало, а была только собственность родовая и сознавалась необходимость в очевидном и прочном признаке принадлежности скота только известному роду».⁹ В другой работе Н. Аристов повторяет определение тамги у тюркских народов как знака родовой собственности. Он добавляет, что тамги встречаются также на другом имуществе рода и его членов, употребляются в виде «гербов, печатей, взамен подписей и т. д.»¹⁰ Любопытные материалы о происхождении тамг и их употреблении сообщает Н. Гродеков. По его сведениям, между казахами был распространен список-92-х «узбекских» родов.¹¹ Эти племена произошли от 92-х братьев. Когда они разбогатели, «то скот их стал смешиваться. Чтобы отмечать принадлежность скотин, братья, по совещанию между собой, изобрели 92 знака, тамги... Нахождение на известном месте родовой тамги на могиле или другом памятнике может доказать, что там некогда кочевал такой-то род. Тамги служат вместо начертания имени на могиле и на разного рода документах».¹² По мнению В. В. Радлова, слово тамга означает знак собственности рода. Тамгу выжигают на лошадях.¹³ Л. Ф. Баллюзек, будучи военным губернатором Тургайской области, опубликовал собранные в основном казахами (в значительной части султаном Сейдалиным) в начале второй половины XIX в. материалы по обычному праву казахов. О тамгах в этих материалах говорится: «Для необ-

ходимости различия принадлежащего каждому роду скота при частых между киргизами — [казахами — В. К.] спорах о какой-либо скотине, каждый из них должен выжигать на левом бедре всякого домашнего животного особые, данные каждому роду знаки, называемые тамгами, и начерчиваемые также при безграмотности киргизов на бумагах вместо подписи».¹⁴

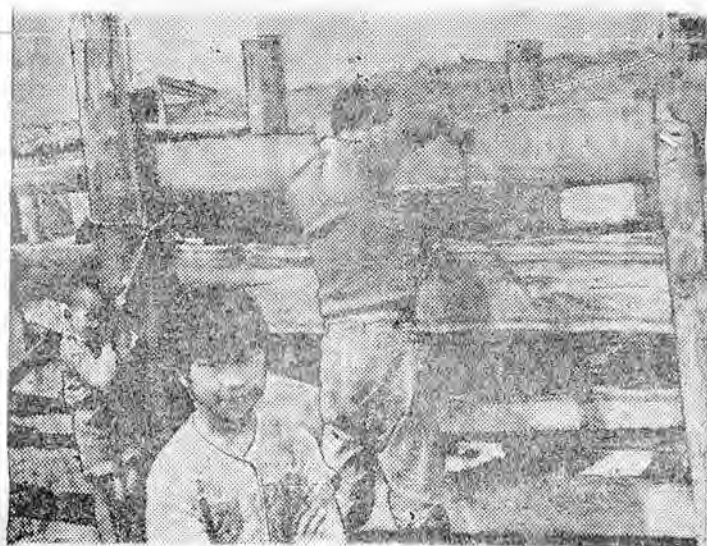


Рис. 18. Момент клеймения лошади.

Ряд исследователей, как упоминалось, считает казахские тамги знаками семейной собственности. В этой связи М. П. Вяткин пишет: «...Возникла потребность различения семейной собственности. Предание приписывает Тауке введение семейных тамг. Тамга — иероглифический знак, который еще в глубокой древности налагался на родовую собственность. Проверить предание, приписывающее Тауке введение семейных тамг, трудно; казахских тамг за XVII в. известно немного, но в XVIII в. тамга у казахов действительно не носила характера родового знака: это был знак семейной собственности. Превращение родовой тамги в семейную достигалось путем варьирования родовой тамги: брались основное ее начертание и изменялись детали, при-

бавлялись новые черты или видоизменялось её положение. Когда начали так варьироваться тамги, — до Тауке или после него — пока за отсутствием материала сказать невозможно». ¹⁵ Мы еще вернемся к вопросу о видоизменении тамг, а пока отметим, что вслед за М. П. Вяткиным и опираясь на него, С. Л. Фукс писал: «В наше время историки Казахстана не сомневаются в том, что уже тамги XVIII в. были знаком семейной собственности». ¹⁶ В то же время на основании анализа имеющихся в его распоряжении материалов, С. Л. Фукс признает, что «преобладающее большинство ... казахов, за исключением богатых семейств, пользовались еще общей тамгой подрода отделения. Заметить наличие семейной тамги можно было только при более глубоком изучении вопроса». И далее: «Наряду с семейной тамгой, которой пользовались отдельные богачи, сохраняется как знак собственности и тамга рода, отделения...» ¹⁷

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы, в первую очередь материалы полевых исследований, а также данные многих архивных документов свидетельствуют, что тамги у казахов были в первую очередь знаками принадлежности к роду или же к его подразделению. Приведем несколько примеров. У рода ботпай, входящего в большое родоплеменное объединение дулат Старшего жуза (в настоящее время казахи-потомки этого рода живут в основном в Джамбулской области КазССР), была единая тамга, которая называлась асантамга. Ее ставили на лошадях, находящихся в собственности отдельных хозяйств этого рода. Тамгу наносили раскаленным железным штампом на левой ляжке двухгодовалой лошади. ¹⁸ Род ботпай является, очевидно, очень древним, так как это имя встречается в сказании византийского историка Никифора о разделении болгарской орды во времена императора Константина IV, т. е. в VII в., между пятью сыновьями князя Куврата: первая орда, под предводительством старшего сына Батпая, осталась на своих землях у берегов Азовского моря и на реке Кубань. ¹⁹

Тамга рода орманши из родоплеменного объединения аргын Среднего жуза по форме напоминает полумесяц и называется айтамга. Ею вплоть до настоящего

времени метят своих лошадей все хозяйства, главы которых относятся к роду орманши.²⁰

Одна общая тамга была у большого родоплеменного объединения адай, входящего в племя байулы Малого жуза. Она представляла собой три расходящиеся от одной точки вниз черточки. Адаевцы ставили тамгу на колодцах, и вместо подписи, на документах. Однако, в отличие от других казахов, адаевцы не ставили тамгу на крупном скоте — лошадях и верблюдах.²¹ Наши полевые материалы подтверждают сообщение Ф. Фиельструп: «Тамгу ставят на верблюдах только тама. Алим и адай своих лошадей не метят никак». И далее говорится: «Тамги на лошадях не ставят, а только метят им уши».²² Это объясняется, по нашему мнению, тем, что полуостров Мангышлак, на котором проживали одни адаевцы, в силу природно-климатических условий был достаточно изолирован от других районов Казахстана, и поэтому у казахов-адаевцев не было необходимости клеймить скот общеродовой тамгой, чтобы отличать его от скота других родоплеменных объединений. К тому же, как известно, лошадей и верблюдов даже в богатых хозяйствах адаевцев было немного.

Есть много архивных документов, свидетельствующих о том, что тамги у казахов являлись родовыми знаками. Так, в документе «Этнографические карты и объяснения к ним по Ташкентскому и Туркестанскому уездам 1922 г.» приводятся тамги родов Большого, Среднего и Младшего жузов: жалаир, ушакты, сергали, кипчак, аргын, джалабайлы и др.²³ Анонимный автор «Списков населенных пунктов местностей Средней Азии и племенного и родового состава их» пишет: «Тамги в этом районе [Чимкентский уезд — В. К.] до сих пор в ходу, как метки для скота, и всем известны. Здесь, в отличие от некоторых волостей Ташкентского уезда, не приходилось сперва объяснять, что такое тамга, а все это прекрасно знали сами. Тамги мне в этом районе встречались как родовые, так и более мелких подразделений».²⁴ Это положение совпадает с сообщением А. Н. Харузина о тамгах у казахов Букеевской орды. Он сообщает: «Тамга не есть знак собственности, [это —] знак родовой». Далее он уточняет свою мысль: «каждый род имеет свою тамгу, хотя ... за последнее

ремя появляются самостоятельные тамги и у отделений».²⁵

Приведем еще одно, по нашему мнению, убедительное доказательство того, что казахские тамги были общеродовыми знаками. Почти на всех архивных документах-прошениях вместо подписей просители из-за неграмотности ставили тамги. Если при этом просители относились к одному роду, то и тамгу они ставили одну и ту же. Например, в прошении казахов Зингантинской волости Курамнинского уезда от 1878 г. вместо подписей была поставлена 56 раз одна и та же тамга в виде треугольника.²⁶ В другом прошении поставлено 30 тамг — 29 в виде треугольника и одна — в виде кружочка с черточкой.²⁷ В данном случае можно с уверенностью сказать, что один из просителей принадлежал к другому, чем все остальные, роду. Еще в одном документе 40 хозяйств 2-го аула Актугайской волости Казалинского уезда просят причислить их к родственникам. Все они поставили одинаковую тамгу в виде двух параллельно идущих и слегка наклоненных черточек.²⁸ Если бы тамги у казахов были семейными знаками, то каждый из просителей поставил бы свою тамгу.

О начертании тамг вместо подписей на прошениях и записях решений суда биев говорится в книге Н. Гродекова.²⁹

В отдельных крупных байских хозяйствах изредка встречалась своя собственная тамга. Так, у бая Курмана из рода шомекей большого родоплеменного объединения алимулы Малого жуза была своя тамга.³⁰ По сообщению информаторов, некоторые крупные байы большого родоплеменного объединения найман Среднего жуза (Тургайский уезд) имели свою собственную тамгу.³¹

Однако, как справедливо отметил С. Л. Фукс, подавляющее большинство казахов пользовались общеродовой тамгой. В связи с этим возникает вопрос: почему у казахов, у которых, как и многих других скотоводческих народов, издавна установилась частная собственность на скот, продолжала сохраняться тамга как знак родовой принадлежности? Не ставя перед собой задачи окончательного решения этой проблемы, хотелось бы высказать некоторые, сугубо предварительные соображения по этому поводу.

Казахские тамги, поставленные на колодцах, были знаками родовой принадлежности, т. е. они указывали, что определенные колодцы принадлежали определенному роду, хотя внутри него они могли быть собственностью одной какой-либо семейно-родственной группы³² или даже отдельного хозяйства. В данном случае важно было то, что для всех других чужеродцев эти колодцы принадлежали определенному роду, и все его хозяйства имели право пользоваться ими в первую очередь. В одном архивном документе говорится: «По принадлежности все колодцы [на полуострове Мангышлак — В. К.] можно разделить на три категории: одни, большей частью устроенные недавно, составляют собственность отдельных лиц, которыми они вырыты и устроены или куплены, другие, устроенные в более давние времена, не состоят в собственности отдельных лиц, принадлежат поколениям и аулам, третьи, очень давние, считаются принадлежностью всех киргиз [казахов — В. К.] и туркмен Мангышлакского уезда... Колодцы как общие туземцев уезда, аульных обществ и поколений, так и принадлежащие отдельным лицам, расположены очень смешанно, так что почти все группы [населения] состоят из [выходцев] разных волостей и аулов, кроме прибрежной полосы от форта Александровского до Карабугазского пролива, где, за немногим исключением, находятся только колодцы туркмен. У Мангышлакских киргиз [казахов — В. К.] существует следующий установленный обычаем порядок пользования водою из колодцев: Право пользования колодцами, составляющими частную собственность отдельных лиц, принадлежит прежде всего владельцу, затем его родственникам по степени их родства и потом уже всем посторонним туземцам Мангышлакского уезда и другим кочевникам. Если к таким колодцам прикочует постороннее лицо в то время, когда около них находится со стадами их владелец, то, если воды в колодцах окажется достаточное количество для водопоя стад, принадлежащих обом, прикочевавший невладелец может также остаться у колодцев, в противном же случае он имеет право только один раз напоить свои стада и потом должен откочевать в другое место. Если владелец прикочует к своим колодцам в то время, когда около них находится со стадами постороннее лицо,

то последний может оставаться у колодцев только в том случае, если воды в них будет достаточно для стад обоих кочевников, в противном же случае он должен, напоив свой стада, немедленно перекочевать в другое место. Право пользования колодцами, принадлежащими аулу или поколению, прежде всего считается за жителями аула или поколения; между ними же преимущественное право пользования принадлежит тому, кто прежде прикочевал к колодцам. Преимущественное право пользования общими колодцами всех кочевников принадлежит также тем, кто прежде прикочевал к ним».³³

Тамги на могилах указывали на родовую принадлежность погребенных и тем самым обосновывали притязания данного рода на эту территорию. Так, казахи пяти волостей Каркаралинского уезда, жалуясь на то, что казахи Акмолинского уезда стесняют их в пользовании летними кочевками по рекам Дугалак, Нуржау, Амантай-джар-моласы, Акмула и т. д., указывали в своем прошении, что этими пастбищами «с исконь века владели наши отцы и деды, что доказывается кладби-

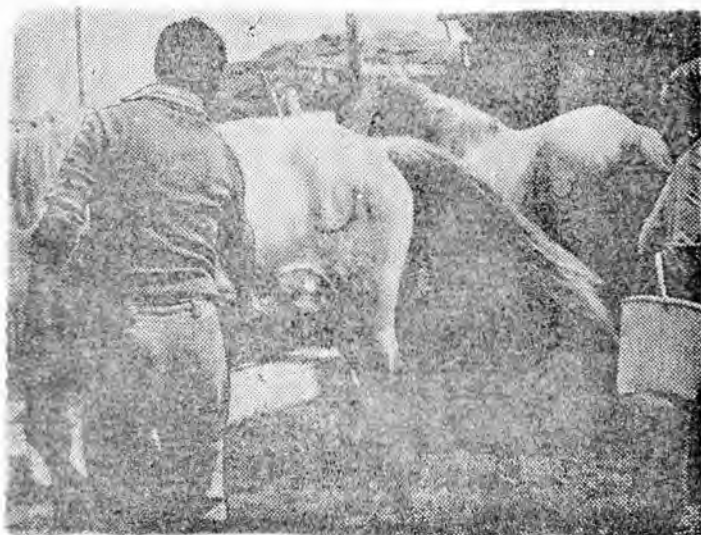


Рис. 19. Подготовка к дойке кобылы.

щами, находящимися на этих речках, в которых прах наших предков».³⁴

В отношении тамг, которые ставили на скот, можно сказать следующее. Ими клеймили, как указывалось, крупный и наиболее ценный скот: лошадей и верблюдов. Таким образом тамга, являясь родовым знаком, свидетельствовала всем чужеродцам, что скот принадлежал хозяйствам данной родовой группы, находился под защитой всего этого рода. Защитная функция родовой тамги, ее преимущество в этом отношении перед частной, индивидуальной, наиболее четко прослеживалась у туркмен. Г. И. Карпов сообщает: «Тамги-знаки родовой и частной собственности. У туркмен они преимущественно налагаются на крупный рогатый скот путем прижигания. Тамги или их начертания в стилизованном виде можно встретить среди ковровых рисунков, на посуде, в надписях на надгробных камнях, на постройках и на различных предметах родовой или частной собственности. Значение родовых тамг у туркмен до последнего времени признавалось более важным, чем, например, значение тамг частных. В случаях кражи скота или вещей, имеющих родовую тамгу, решение о наказании воров и меру наказания определял совет аксакалов потерпевшего рода. Последний в таких случаях обычно определял: убить вора, похитившего скот с родовой тамгой или же взыскать крупный штраф с похитителя... В тех же случаях, когда украденный скот имел частное, не родоплеменное клеймо (тамгу), совет аксакалов рекомендовал потерпевшему, — хотя бы последний и принадлежал к данному роду, — самому определить меру наказания и собственными силами и средствами привести в исполнение избранную меру наказания (взыскания)».³⁵

Сказанное позволяет сделать вывод, что тамги у казахов были родовыми знаками, указывающими на принадлежность к определенному роду. Однако, помимо тамг, каждое отдельное хозяйство имело специально принадлежащую ему метку — «ен», которую ставили, как правило, на ушах всех без исключения домашних животных. Метки, следовательно, были знаками частно-семейной собственности. Обычно у казахов, когда отец выделял женатого сына в отдельное хозяйство, он давал ему скот. Этот скот метили той же меткой, которой был отмечен весь скот отца, но к ней добавляли

еще какой-либо значок. Очевидно, в связи с этим, выделенный в новое хозяйство скот назывался у казахов енши. Представляется, что именно это имел в виду М. П. Вяткин, когда писал, как указано выше, что основное начертание тамги (правильное — метки) видоизменялось прибавлением новых черточек.

Обращает внимание еще одно обстоятельство. Как уже отмечалось, ряд исследователей (Н. Аристов, Н. Гродеков, В. В. Радлов и др.) считали тамгу у казахов знаком собственности рода. Представляется, что они исходили из того, что тамги, являясь знаком принадлежности к роду, сохраняли до некоторой степени также оттенок родовой собственности. Это кажется тем более вероятным, что, как утверждал С. М. Абрамзон, при полном господстве у кочевников частно-семейной собственности, она сосуществовала у них с остатками семейно-групповой, родовой собственности.³⁶

¹ Древнетюркский словарь Л., 1969 — С. 530.

² Грач А. Д. Вопросы дешифровки и семантики древнетюркских тамгообразных изображений горного козла // ТС. 1972. — М., 1973; Степи Евразии в эпоху средневековья. — М., 1981. С. 112.

³ Бичурин (Иакинф) Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. — М.; Л., 1950 — С. 215; Сунчугаев Е. И., Янгулова Г. А. Памятники истории и культуры Хакасии. — Абакан, 1974. — С. 71, 92.

⁴ Рашид-ад-дин. Сборник летописей. История монголов. Введение. О турецких и монгольских племенах. Пер. И. Н. Березина. — СПб., 1861 — С. 24; Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. — М., 1899. — С. 568.

⁵ Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-гази, хана Хивинского. — М. — Л., 1958. — С. 53, 54.

⁶ Султанов Т. И. Кочевые племена Приаралья в XV — XVII вв. — М., 1982. — С. 67.

⁷ Извлечение из работы А. И. Левшина «Описание киргиз-казахских или киргиз-кайсацких орд и степей». СПб., 1832. Ч. 3. // Материалы по казахскому обычному праву. Сборник I. — Алма-Ата, 1948. — С. 22.

⁸ Аристов Н. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований // Живая старина. Вып. 3-4. Год 4-ый. — СПб., 1894. — С. 392.

⁹ Там же. С. 410.

¹⁰ Аристов Н. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей // Живая старина. Вып. 3-4. Год 6-й. — СПб., 1896. — С. 285.

¹¹ Гродеков Н. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1. Юридический быт. — Ташкент, Б. д. — С. 3. В сочинении Сайф-ад-Дина Аксиненти «Маджму ат-таварих», написанном в Фергане в XVI в., также приводятся названия 92-х «узбекских» племен. См.: Султанов Т. И. Указ. соч. С. 27.

¹² Гродеков Н. Указ. соч. С. 3.

¹³ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 3. Ч. 1. — СПб., 1905. — Стл. 815, 1005.

¹⁴ Материалы по казахскому обычному праву, опубликованные военным губернатором Тургайской области Л. Ф. Баллюзевым в 1871 г. // Материалы по казахскому обычному праву. С. 220.

¹⁵ Вяткин М. П. Очерки по истории Казахской ССР. Т. 1. — Л., 1941. — С. 117 — 118.

¹⁶ Фукс С. Л. Обычное право казаков в XVIII — первой половине XIX века. — Алма-Ата, 1981. — С. 20.

¹⁷ Там же. С. 23.

¹⁸ Полевые материалы автора. Этнографическая экспедиция в Джамбульскую обл. КазССР в 1975 г. Архив Института этнографии АН СССР. Ленинградская часть. (Арх. ИЭ АН СССР. Лен. часть). Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1044. Л. 36; Гродеков Н. Указ. соч. Приложение №1. С. 7.

¹⁹ Согласно записанной нами легенде Ботпай, от которого пошел род ботпай, первоначально назывался Батпай. См.: Полевые материалы автора. Этнографическая экспедиция в Джамбульскую обл. КазССР в 1975 г. Арх. ИЭ АН СССР. Лен. часть. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1046. Л. 12.

²⁰ Полевые материалы автора. Этнографическая экспедиция в Павлодарскую обл. КазССР в 1975 г. Арх. ИЭ АН СССР. Лен. часть. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1432. Л. 32.

²¹ Полевые материалы автора. Этнографическая экспедиция в Гурьевскую обл. КазССР в 1972 г. Арх. ИЭ АН СССР. Лен. часть. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 967. Л. 36 72.

²² Фиельструп Ф. Скотоводство и кочевание в части степей Западного Казахстана // Казаки. Антропологические очерки. Вып. II. Серия Казахстанская. — Л., 1927. — С. 92, 97.

²³ ЦГА УзССР. Ф. 69. Оп. 1. Д. 62. Л. 1, 12, 24, 28.

²⁴ Там же. Д. 63. Л. 21.

²⁵ Харузин М. П. Киргизы Букеевской орды (антрополого-этнографический очерк). Вып. I. — М., 1889. — С. 148.

²⁶ ЦГА УзССР. Ф. 17. Оп. 1. Д. 13799. Л. 38.

²⁷ Там же. Л. 43.

²⁸ Там же. Л. 95.

²⁹ Гродеков Н. Указ. соч. Приложение, №8. — С. 147, 161.

³⁰ Полевые материалы автора. Этнографическая экспедиция в Кызыл-Ординскую обл. КазССР в 1971 г. Арх. ИЭ АН СССР. Лен. часть. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 919. Л. 3.

³¹ Полевые материалы автора. Этнографическая экспедиция в Тургайскую обл. КазССР в 1986 г. Арх. ИЭ АН СССР, Лен. часть. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1476. Л. 54.

³² О семейно-родственных группах у казахов см.: Курылёв В. П. Семейно-родственная группа у казахов конца XIX — начала XX в. (по некоторым литературным источникам) // Семья и се-

мейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. — М., 1978.

³³ ЦГА КазССР. Ф. 40. Оп. 2 (доп.). Д. 13. Л. 99, 101.

³⁴ Там же. Ф. 64. Оп. I. Д. 4232. Л. 10.

³⁵ Карпов Г. Н. Родовые тамги у туркмен // Изв. Туркменского филиала АН СССР. Т. 3-4. — Ашхабад, 1945. — С. 43.

³⁶ Абрамзон С. М. Категории семейно-групповой, семейной и индивидуальной собственности у кочевников (казахи, киргизы, алтайцы, тувинцы, монголы). — М., 1973.

И. Б. МОЛДОБАЕВ

ОБ ЭТНИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТАХ КИРГИЗОВ С КАРАКАЛПАКАМИ

Изучение этнокультурных связей киргизов имеет важное значение как для познания собственной истории, так и истории тех этносов, которые с ним соприкасались. Некоторые из них в древности жили в соседстве с киргизами. Позже в силу различных исторических факторов, действовавших на протяжении нескольких веков, некогда соседствовавшие народы оказались в отдалении друг от друга, а то и вовсе на различных этнических территориях. К таким этносам мы относим почти все тюрко-монгольские и некоторые тунгусоязычные народы (средневековые шивей, солоны и др.) Сибири и Горного Алтая. Один из весомых компонентов киргизского этноса имеет, очевидно, южно-сибирское и центрально-азиатское происхождение. Это положение в новом издании истории Киргизской ССР толкуется противоречиво.¹ Надо признать, что после фундаментальных работ В. В. Бартольда, А. Н. Бернштама, С. М. Абрамзона и ряда других исследователей, этногенез киргизского народа по существу перестал быть объектом специальной разработки. Это, естественно, не могло не сказаться на исследовательском уровне проблемы и освещении ее в обобщающих трудах.

Культура киргизского народа, судя по фольклорным и этнографическим материалам, имеет Саяно-Алтайские истоки.² Как народность, киргизы сложились на нынешней территории Средней Азии и Казахстана. Это общезвестно. Большинство исследователей считает, что киргизы сформировались в народность в конце XV—XVI вв. Следовательно, они уже несколько столетий живут в окружении народов среднеазиатской истории.

ко-этнографической области. Это, естественно, отразилось на этническом и культурном развитии народа. В составе киргизов обнаруживаются этнические компоненты, которые входили в состав почти всех народов Средней Азии и Казахстана. Особенно близки киргизы на нынешней этнической территории с казахами. Достаточно очевидны родственные связи киргизов с узбеками, туркменами.³

Значительную этнокультурную общность можно обнаружить между киргизами и каракалпаками. Однако специальных работ, за исключением трудов С. М. Абрамзона, в которых он привлекает данные о каракалпаках для исследования этногенетических и культурных связей киргизов, по этой теме нет. Настоящая статья посвящена анализу отдельных сторон этнической и культурной общности киргизов с каракалпаками.

По источникам устанавливается некое этническое родство киргизов с каракалпаками. Для аргументации этого положения обратимся к истории ногайцев, обладавших заметным политическим влиянием во время Золотой орды и после ее распада. Интересные наблюдения принадлежат Ч. Валиханову. Он писал, например, что «киргизы, живущие в горах и долинах Иссык-Куля, говорят, что в землях их прежде кочевали ногаи и что сами они частично происходят от смешения с этими ногайцами». Правда, Ч. Валиханов скептически относился к идее родства каракалпаков с киргизами. «Довольно странно...», — писал он, — что все почти кочевые народы среднеазиатских степей все древнее приписывают ногаям и многие почитают их своими предками. Так говорят каракалпаки, дикокаменные киргизы, которые, судя по скудным фактам истории этого народа, особенного родства и соседства иметь не могли. Отчего или откуда происходит имя ногай?»⁴ Исторические материалы, однако, указывают на то, что в период возвышения политической власти Ногайской Орды в XV — первой половине XVI в. ногайские правители стремились распространить свое влияние на восток, на казахов и киргизов. Каракалпаки, по крайней мере северная их часть, входили в состав большой ногайской орды, из которой выделились лишь во второй половине XVI в. Это обстоятельство и явилось ос-

новой для возникновения ногайско-киргизских, ногайско-каракалпакских, ногайско-казахских связей. У киргизов, например, бытуют устные рассказы о передвижении киргизов с Енисея на Ала-Тоо. В одном из рассказов перекочевку киргизов возглавляют полугендарные личности Ногай и Шигай, которые достигнув Чуйской долины, решили обосноваться в местностях Ак-Суу и Кара-Балта.⁵ Имена Ногай и Шигай упоминаются и в эпосе «Манас», в числе предков самого Манаса. Интересен и следующий факт: в Чуйской долине расселялось племя солто, родоначальником которого киргизские информаторы называли человека по имени Эштек. Этноним эштек, кроме киргизов, известен только у каракалпаков и башкир. Р. Г. Кузеев, исследовавший историю племени иштяк (эштек), относит появление иштяков в Башкирии к XIII—XIV вв. Пришли они на Урал с Сыр-Дарьи, из Приаралья. Следовательно, можно полагать, что этноним эштяк распространившись из Приаралья, попал в генеалогию, этнонимию или антропонию башкир, киргизов каракалпаков.⁶

Одним из первых в киргизской историографии вопрос об этнических связях киргизов с каракалпаками был поднят С. М. Абрамзоном. В частности, привлекают внимание (для дальнейших разысканий) приведенные им антропони́мы из генеалогических преданий: Эр Калпак — сын предка киргизов Долон бия, легендарный предок Калпак бия Узун—Калпак Муратай, а также этнонимы каракалпак и ак-калпак.⁷ К списку С. М. Абрамзона можно добавить название подразделения сары-калпак в составе племен сары—багыш солто, бугу и чекир-саяк, название узун-калпак в составе племени черик, калпак — в составе племени сары-багыш.

С. М. Абрамзон приводит предания и легенды, согласно которым каракалпаки происходят от киргизов племени адигине, а крупный киргизский род каба в составе племени саяк, напротив, происходит от каракалпаков. Ценной является и следующая информация С. М. Абрамзона: «Согласно записи от Абдыкалыка Чоробаева, на киргизской земле был убит один из предводителей каракалпаков по имени Эшмат. После этого между каракалпаками и киргизами началась

вражда. Каракалпаки начали нападать на киргизов то в одном, то в другом месте. Их спрашивали, почему они нападают. Они отвечали: «Нападаем потому, что нам не дали кун за Эшмата». Поэтому среди некоторых групп киргизов бытует выражение: каракалпак Эшматтын кунундай болду (подобно куну за каракалпака Эшмата)».⁸

Бытующие среди киргизов легенды, предания и рассказы о родстве или связях с каракалпаками подтверждаются аналогичными материалами из Каракалпакии. Очень интересные предания о киргизско-каракалпакских взаимосвязях были записаны Т. А. Жданко. Одно из преданий перекликается со сведениями, опубликованными С. М. Абрамзоном. «После смерти Ормамбет-бия, — повествует предание, — киргизы напали на каракалпаков, оттого они ушли из Туркестана».⁹ Эти контакты могли иметь место в XV — XVI вв. и позднее.

В эпосе «Манас» нашли отражение этнические связи киргизов с народами Средней Азии, в том числе с каракалпаками. В сводном издании эпоса в эпизоде обращения Чубака к Бакаю говорится:

Ногойдон Манас, нойгут мен,
Ойлонгун, Бакай, муну сен!
Кара калпак, думара,
Карап турсан буларга,
Атабыз бир экен деп,
Ар качандан бир качан
Катарындан калбастан
Бу да жүрөт убара.¹⁰
Из погаев Манас, из нойгутов я

Подумай об этом, Бакай!
Каракалпаки думара,
Как посмотришь на них,
Они говорят, что от одного
предка мы,
Всегда и повсюду
Из рядов твоих не отстают
Также находятся в затрудне-
нии.*

Судя по приведенным строкам, каракалпаки были народом, родственным киргизам. В эпос вошли сведения об этнонимах, известных в прошлом у каракалпаков: кыпчак, конгурат, канглы, катаган, курама, уйгур, туркмен, мангыт, эштек (естек). В тексте эпоса есть этнонимы, известные в этнонимии каракалпаков, но необнаруженные у киргизов. Это, например, этноним бозек. В эпосе «Манас» есть следующие строки:

*. Здесь и далее подстрочный перевод автора.

Бозек менен шанкай бар,
Ойрон кылды баарысын
Оңолбогон далай бар.¹¹

Бозеки и шанкаи есть,
Всех их уничтожили
Есть и множество неиспра-
вимых.

В данном случае бозеки трактуются как союзное киргизам племя. Такого названия нет в этнонимии среднеазиатских народов, кроме каракалпаков, у которых сохранилось название родового подразделения бозак в составе племени кенегес.¹² Кроме каракалпаков, племя бозек было в составе ногайцев.¹³ Это, также говорит о том, что этнические контакты киргизов с каракалпаками наиболее интенсивно происходили во время подъема ногайского этноса.

В целом около двадцати названий родов и родовых подразделений киргизов совпадают с каракалпакскими названиями: асан, байбиче (каракалп. байбише), бакы, беш кемпир (бес кемпир), жаман, казак, калмак, кара курсак, кара моюн, кара тай, кызыл аяк, сарт, сары, сегизбек (сегизек), суу мурун, тогузак, тубай и другие. Эти совпадения и указанные выше параллели свидетельствуют об этнических связях киргизов и каракалпаков, к сожалению слабо изученных.

Этнические связи киргизов с каракалпаками весомо подтверждаются и параллелями в традиционной культуре. В материальной культуре бросается в глаза тождество жилища—юрты у обоих народов, множество общих черт в мужской и женской одежде, в производстве домашних тканей.¹⁴ Простейший ткацкий станок каракалпаков—өрмөк находит аналогию в киргизском—өрмөк как в названии, так и по устройству.¹⁵ У обоих народов изготавливались в прошлом виды домашней ткани, которые ныне забыты. Это торко или торка. Каракалпакские этнографы описали технологию изготовления торка; из него шили одежду как мужскую (халат—торка тон), так и женскую (старинные женские платья көк көйлек).. Торка была незаменимой в рыболовстве. По мнению ученых, капроновые сети уступают ему в прочности, эластичности и долговечности.¹⁶ Торка у каракалпаков производили из растительного волокна дикорастущей конопли (кендыр). У других народов Средней Азии, как отмечают этнографы, материалов о торка нет, однако в казахской и киргизской лексике это слово бытует. В киргизской лексике, по объясне-

цию К. Ю. Юдахина,¹⁷ торка означает: а) сорт шелковой ткани, б) халат из шелковой ткани, в) прочную, не пробиваемую для стрел (ок өтпөс торко).

Сведения о торка имеются в киргизском фольклоре, особенно в героическом эпосе. В эпосе нередко описания богатырей, одетых в стрелонепроницаемые халаты из ткани торко. Достоверным представляется следующее предположение каракалпакских этнографов: «...под торка подразумевалось первоначально волокно или ткань из волокна дикорастущих растений. Во всяком случае, встречающаяся в киргизском эпосе ок өтпөс торко—пуленепроницаемая шелковая одежда, обладает теми же качествами, которыми должна была обладать ткань, созданная из растительного волокна, аналогичная каракалпакской одежде из кызыл кендыря. Торка могла быть сортом шелковой ткани, но не чисто шелковой, а смешанной с волокном дикорастущих растений, что придавало ткани дополнительные свойства, так ценимые в ней в древности. Сорт киргизской шерстяной ткани кыл торко также мог быть с примесью к шерстяной пряже растительного волокна».¹⁸

Заметная общность обнаруживается в духовной культуре киргизов и каракалпаков. В этом аспекте особенно ценны исследования историко-этнографических аспектов устного народного творчества.¹⁹ В них устанавливается, что целый ряд обладающих общими чертами фольклорных произведений у киргизов, казахов, каракалпаков, ногайцев создан в эпоху Золотой Орды или Ногайский период. Киргизский фольклорист Б. Кебекова, опираясь на работы А. И. Сикалнева по ногайскому фольклору, на работы М. К. Нурмухамедова, А. Муртазаева, А. Пирназарова, К. Мамбетова по каракалпакскому фольклору, приходит к весьма интересному выводу о том, что киргизские произведения «Как Кетбука сообщил Чингиз-хану о смерти его сына Джучи», «Асан Қайғы», «Жээренче Чечен», «Толубай сынчы», отдельные эпизоды из «Алдар Косе» имеют близкие аналогии в ногайском, каракалпакском, казахском фольклоре. Все эти произведения созданы, по мнению автора, в XIII—XVI вв., в отдельных случаях в XVII в., т. е. в эпоху Золотой Орды или в период, когда инерция кыпчакско-ногайских традиций была еще жива.²⁰

Таким образом, на основе фольклорных материалов выявляется, что примерно с XIV в., особенно в XV—XVII вв., киргизы, каракалпаки, казахи и ногайцы имели довольно тесные этногенетические и культурные взаимосвязи. Видимо, упадок и распад Золотой Орды был одновременно и периодом формирования новых народностей. Примечательно, что во всех вышеназванных фольклорных произведениях фигурируют исторические лица (Жанибек, его сын Бердибек и др.) времен Ногайской орды. Материалы об общем хане казахов, каракалпаков и ногайцев Жанибеке и связанных с ним преданиях собраны Т. А. Жданко. Исследователи каракалпакского фольклора Х. Есбергенев и Ж. Хошаниязов считают, что упоминающиеся в каракалпакских преданиях Маман бий, Асан Кайгы, Жанибек, Тауке, Батыр и др. были реальными личностями. Они датируют деятельность Асан-Кайгы и Жанибека XV веком.²¹ По письменным источникам известно, что казахский хан Жанибек в 1465—1466 гг. прикочевал в Северную Киргизию в местность Чу и Козы—Баши.²² По заключению востоковеда Б. Ахмедова Жанибек долгое время находился на Иссык-Куле. В ходе перекочевков он мог побывать и в других местах Киргизии.

Упомяну еще один источник, непосредственно относящийся к киргизам. Это таджикоязычная рукопись XVI в., написанная в Ферганской долине Сайф ад-дином Ахсикенти и завершенная его сыном Нур-Мухаммадом. В сочинение включены генеалогические предания, отражающие родоплеменную структуру киргизов.²³ В описание эпизодов из эпоса «Манас» включен сюжет о том, что якобы Тохтамыш хан построил для эпического Манаса г. Манасию.²⁴ Город Манас, в котором проживают и киргизы, есть в Китае. Название Манас этот город носит с XIII в. По народным преданиям, город носит имя киргизского эпического героя Манаса. Все эти сведения говорят о том, что киргизы в эпоху Золотой Орды и в период усиления Ногайской Орды находились в интенсивных связях с народами Средней Азии и других регионов.

Духовная близость каракалпаков с киргизами подкрепляется и схожестью некоторых жанров устного творчества. У киргизов и каракалпаков имеются эпосы

одинакового названия—«Курманбек» (у каракалпачков «Курбанбек»). К. М. Максетов относит эпос «Курбанбек» к «ногайскому» времени.²⁵ Примерно этим же периодом определяется время создания киргизского «Курманбека». В эпосах двух братских народов много жестов конкретных этнографических параллелей. В киргизском эпосе «Жаныш и Байыш» в игре «козлодранье» (көк бөрү или улак тартыш) участвуют женщины. В каракалпачском эпосе «Кырк кыз» участниками игр также выступают девушки, причем в роли козла у них оказался упавший с коня бывший раб Журинтос.²⁶ В киргизском эпосе в роли козлов также оказались два раба.²⁷ Эти сообщения согласуются и с этнографическими наблюдениями французского ученого Реми Дора у афганских киргизов. Говоря о көк бөрү, он отмечает, что в старину в этой игре вместо животных использовались люди из числа военнопленных.²⁸

Изложенное позволяет сделать вывод о том, что киргизы, как и другие народы среднеазиатско-казахстанской этнографической области, имели общность в этногенезе и культурогенезе с каракалпаками. Согласно источникам, эта общность особенно активно складывалась в эпоху Золотой Орды, в Ногайский период. Об этом свидетельствуют и связи киргизов с ногайцами, проживающими ныне на Северном Кавказе.

1. История Киргизской ССР. Т. I. С древнейших времен до середины XIX в. // Фрунзе, 1984. — С. 50, 441.

2. См.: Молдобаев И. Б. Этнографические истоки одного мотива из эпоса киргизов и народов Центральной Азии // Проблемы хакасского фольклора. — Абакан, 1982. — С. 124—130; Его же. К проблеме изучения этнокультурных связей киргизского и тувинского народов // Проблемы истории Тувы. — Кызыл, 1984. — С. 207—214; Его же. Отражение этнических связей киргизов в эпосе «Манас». — Фрунзе, 1985. — С. 54—69; Его же. Саяно-Алтайские истоки духовной культуры киргизского народа // Тюркология. Тез. докл. и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции (7—9 сент. 1988 г.). — Фрунзе, 1988. — С. 45—47.

3. Молдобаев И. Б. Узбекско-киргизские этнокультурные связи в свете эпоса «Манас» // Фольклор, литература и история Востока. Материалы III Всесоюзной тюркологич. конф. — Ташкент, 1984. — С. 403—406; Его же. Этнокультурные контакты

киргизского и туркменского народов (по материалам эпоса «Манас» // Вопросы советской тюркологии. Тез. докл. и сообщ. IV Всесоюзной тюркологич. конф. Ашхабад, 10—12 севт. 1985 г. — Ашхабад, 1985. — С. 324—326.

⁴ Валиханов Ч. Ч. Киргизское родословие // Собр. соч. в 6 томах. — Алма-Ата, 1985. Т. 2. — С. 155.

⁵ См.: Алымбеков Т. Фольклорный материал по истории Киргизии (на кирг. яз.) // Фонд отдела рукописей и публикаций (ОРП) АН Кирг. ССР. Инв. № 1465, Тетр. 9. С. 213.

⁶ См.: Кузеев Р. Г. К этнической истории башкир в конце I — начале II тысячелетия н. э. (опыт сравнительно-исторического анализа шежере, исторических преданий и легенд) // Археология и этнография Башкирии. Т. 3. Уфа, 1968. — С. 242—245; Его же. Происхождение башкирского народа: Этнический состав, история расселения. — М., 1974. — С. 205.

⁷ Абрамзон С. М. Предварительные итоги полевых этнографических исследований в Киргизской ССР в 1954 году // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР (далее — КСИЭ), вып. XXV. М., 1956. — С. 20—21.

⁸ Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко — культурные связи. — Л., 1971. — С. 66—67.

⁹ Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков. Родоплеменная структура и расселение в XIX — начале XX века // М.; Л., 1950 — С. 131.

¹⁰ Манас. Биринчи бөлүк. Китеп 2. — Фрунзе, 1959. — С. 140.

¹¹ Там же. С. 15.

¹² Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии... Табл. 6.

¹³ Баскаков Н. А. Ногайский язык и его диалекты // М.; Л., 1940. — С. 142.

¹⁴ См.: Этнография каракалпаков XIX — начала XX века (материалы и исследования). — Ташкент, 1980. — С. 102—111.

¹⁵ См.: Этнография каракалпаков... С. 103; Антипина К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. — Фрунзе, 1962. — С. 53—54.

¹⁶ Этнография каракалпаков... С. 103—104.

¹⁷ Юдахин К. К. Киргизско — русский словарь. М., 1965. — С. 753.

¹⁸ Этнография каракалпаков... С. 107.

¹⁹ См.: Абрамзон С. М. Киргизский героический эпос «Манас» как этнографический источник // «Манас» — героический эпос киргизского народа. — Фрунзе, 1968. — С. 203—211; Жданко Т. А. Каракалпакская эпическая поэма «Кырк кыз» как историко — этнографический источник // КСИЭ. Вып. XXX. М., 1958; С. 110—120; Есбергенов Х., Хошиязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. — Ташкент, 1988.

²⁰ Кебекова Б. Кыргыз-казак фольклордук байланышы // Фрунзе, 1982. — С. 1959—259.

²¹ Есбергенов Х., Хошниязов Ж. Этнографические мотивы... С. 67 — 18.

²² Материалы по истории казахских ханств XV — XVIII веков (извлечение из персидских и тюркских сочинений) // Алма-Ата, 1969. — С. 352.

²³ Маджму ат-таварих // Материалы по истории киргизов и Киргизии. — М., 1973. — С. 200 — 216.

²⁴ Извлечение из Маджму ат-таварих. Перевод, введение и комментарий В. А. Ромодина // Фонды ОРП. Инв. № 5154. С. 47.

²⁵ Максетов К. М. Каракалпакский эпос // Ташкент, 1976. — С. 124 — 130.

²⁶ Жданко Т. А. Каракалпакская эпическая поэма «Кырк-кыз»... С. 118.

²⁷ Молдобаев И. Б. Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник // Фрунзе, 1993. — С. 104.

²⁸ Dor. R. Contribution a l'etude des Kirghiz du Pamir Afgan. — Paris, 1975. P. 289.

Р. Г. КУЗБЕВ

**ОБ ОБЩНОСТИ КОМПОНЕНТОВ В ЭТНОГЕНЕЗЕ
ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В ЛЕСОСТЕПНОМ
РЕГИОНЕ ЕВРАЗИИ.**

В 1975 г. С. М. Абрамзон и Л. П. Потапов ввели в советскую этнографию понятие народной этногонии, под которым они предложили подразумевать «представления и сведения, связанные с происхождением, этническим составом и этнической историей отдельных народов или их различных групп, племен, родов, а также более мелких подразделений, входящих в состав крупных этнических единиц или объединений»¹. В состав тюркской народной этногонии, этой «подлинной сокровищницы исторических и этнографических знаний», авторы статьи, крупнейшие советские этнографы, включили совокупность народных знаний об этнической истории, предания и легенды о происхождении племен и родов, рассказы о миграциях и «обретении родины», генеалогии (шеджере) родоплеменных образований и отдельных семей, тамги и т. д. Особое значение они придали родоплеменным делениям тюркских народов и их названиям. Родоплеменная этнонимия и сопровождающие ее народные знания, по убеждению двух старейших этнографов, свидетельствуют о том, что тюркские кочевники «вовсе не были лишены знаний о собственном происхождении, о неко-

торых стадиях или фазах своей этнической и социальной истории»².

С. М. Абрамзон и Л. П. Потапов написали свою статью на основе обобщения исследований советских ученых по исторической этнографии тюркских народов за 25 лет, 1950 — 1975 гг.³ В статье нет рассказа о том, насколько трудно накапливалась этногония, «эта подлинная сокровищница» народных знаний, какие препятствия, догматическую критику, несуразные обвинения в «идеализации патриархально-родового прошлого» приходилось преодолевать ученым на пути введения в научный оборот сведений о родоплеменных образованиях и этнонимии. Несмотря на трудности, за упомянутые 25 лет был собран, систематизирован, обобщен и плодотворно использован в этногенетических и социальных исследованиях огромный корпус источников, который позволил во многом по-новому подойти к пониманию и истории этнографической интерпретации сложнейших проблем истории тюркских племен и народов Евразии.⁴ Эти исследования, естественно, еще не завершены. В настоящее время этногонические знания в народной памяти стерлись или стираются. То, что сделано по сбору этих сведений в 1950 — 1975 гг., сохранится навсегда и станет золотым фондом в источниковом корпусе советской этнографической науки. Едва ли есть сомнения в том, что тюркская народная этногония, основной корпус которой зафиксирован и систематизирован благодаря усилиям и, можно без преувеличения сказать, подвигу послевоенного поколения ученых-этнографов, еще раскроет содержащийся в ней источниковый потенциал и будет широко использована в будущих исследованиях по этнической и социальной истории.

В настоящем сборнике уместно подчеркнуть, что у истоков возрождения научного интереса к народной этногонии в послевоенный период стояла Т. А. Жданко. Классические работы Н. А. Аристова по этническому составу тюркских народов,⁵ опубликованные в конце XIX в., дали импульс аналогичным исследованиям. Однако научные изыскания по этой проблематике постепенно затухают и в 1930 — х гг. практически вовсе сходят на нет. Лишь изредка отдельным

ученым-энтузиастам удастся опубликовать небольшие, но высокоценные результаты полевых исследований с весьма глубокими аналитическими экскурсами в этническую историю.⁶ Однако такие работы были редким исключением. И вот в 1950 г., когда традиции сбора материалов и изучения народной этногонии были почти забыты, выходит в свет книга Т. А. Жданко по исторической этнографии каракалпаков, по существу целиком построенная на этногонических источниках. Книга Т. А. Жданко стала первой послевоенной ласточкой среди историко-этнографических исследований этнической и социальной истории тюркских народов. Ценность ее, кроме удачного возрождения традиции отечественной тюркологической историографии, заключалась в методах создания. Свода этногонических источников по каракалпакам. Свод сложился из богатых полевых материалов, сведений, извлеченных из рукописных и архивных фондов, тщательно и на высочайшем профессиональном уровне скоррелированных с арабо-персидскими и тюркскими средневековыми нарративными источниками. Именно поэтому исследовательская часть монографии Т. А. Жданко по социальной организации и этнической истории каракалпаков явилась крупным вкладом в историографию каракалпаков и Средней Азии в целом. Книга Т. А. Жданко оказала большое влияние на формировавшихся в 1950 — х годах молодых этнографов из республик Средней Азии и Казахстана, из Северного Кавказа, Южной Сибири и т. д. Среди аспирантов, проходивших в начале 1950 — х гг. подготовку в Институте этнографии АН СССР, был и я. Тема моей кандидатской диссертации — «Родоплеменной состав башкир в XVIII в.» — была близка к проблематике книги Т. А. Жданко. Нужно ли писать о том, что монография Татьяны Александровны была настольной книгой? Нелегким трудом на поле в районах Башкирии, в архивах, хранилищах и библиотеках я создавал, следуя путями, проторенными Т. А. Жданко, корпус башкирской народной этногонии.⁷ Когда я защищал в 1954 г. диссертацию, наградой было прекрасное и, как всегда, доброжелательное выступление и напутствия Т. А. Жданко.

Прошло много лет. Написано немало работ на раз-

ные темы. Но я не только не потерял интереса к родоплеменным образованиям и к родоплеменной этнонимии, но время от времени пишу статьи по «этногонической» проблематике.

В книге, посвященной 80 — летию Т. А. Жданко, считаю уместным предложить небольшой этюд, опирающийся на материалы этногонии и посвященный этнической истории тюркских народов лесостепной зоны Евразии.

В северной части Евразийских степей от Оки на западе до верховья Оби на востоке расселяется ряд тюркоязычных народов, этнических и этнографических групп, языки и диалекты которых, по классификации Н. Н. Баскакова, относятся к булгарской (чуваши) и кыпчакско — булгарской (поволжские татары, в т. ч. мишари, башкиры, сибирские татары) подгруппам кыпчакской группы западнохуннской ветви тюркских языков.⁹ Вопрос об их этногенетических корнях в древнетюрской среде (Центральной Азии, Алтая или Южной Сибири) неоднократно обсуждался в литературе, главным образом в аспекте этногенеза и этнической истории того или иного конкретно взятого этноса. Взаимные же межэтнические связи упомянутых народов, их языковое и культурное, генетическое родство и особенно исторические связи разработаны фрагментарно. Поэтому относительно этнокультурной и этноязыковой близости или отдаленности северо-евразийских тюркских этнических общностей существуют разные взгляды. В последние 10 — 15 лет разноречивые толкования появились об истоках и природе этнических связей поволжских татар, башкир и сибирских татар. Этноязыковая и этнокультурная история западносибирских татар до середины (или даже до конца) XIX в. стала трактоваться как «самостоятельный» путь этнического развития под преобладающим воздействием на угро-самодийский субстрат «древнетюрских» этнических включений восточного и южного происхождения, а позже, в конце I — начале II тыс. н. э., под влиянием саяно-алтайских тюрков.¹⁰ Формирование диалектов сибирских татар трактуется, соответственно, как перестройка их специфических говоров под влиянием казанско-татарского литературного языка лишь в конце XIX — начале XX в.¹¹ Эта точка зрения, по существу,

рассматривает языковое развитие сибирских татар в отрыве от предшествующей истории казанско-татарского языка, отрицает «однородность» по своей этнической основе татарского языка в целом и утверждает, что особенности диалектов сибирских татар возникли «в позднюю эпоху и имеют исключительно территориальный характер».¹² При этом остаются необъясненными природа общего и мощного пласта в лексике поволжско-татарского, башкирского языков и диалектов западно-сибирских татар, целый ряд специфических параллелей в фонетическом строе башкирского языка и некоторых западносибирских диалектов, множество сходных явлений в традиционном слое материальной и духовной культуры и т. д.

Изучение истории этнических связей тюркских общностей севера Евразийских степей на основе совокупных источников еще задача будущего. Однако представляется возможным уже в настоящее время наметить наиболее крупные исторические этапы развития этих связей на основе материалов родо-племенной этнонимии, опубликованной по сибирским татарам в фундаментальных исследованиях Н. А. Томилова, по башкирам — в целом ряде работ дореволюционных и советских ученых. Поволжские татары, как считалось, не сохранили родоплеменную архаику, однако сейчас мы имеем исследование Т. В. Юсупова, написанное по данным эпиграфических источников.¹³ На нынешнем уровне наших знаний можно выделить четыре этапа в истории этнических взаимосвязей тюркских этносов севера степей Евразии.

1. Первые века и десятилетия II тыс. н. э. (до начала монгольского нашествия в XIII в), когда в сложных процессах консолидации тюркских этносов от Волги до Тобола главную роль играли волжско-булгарские и печенежские (или печенежско-огузские) племена. Древний родоплеменный этноним булгарского происхождения (*тархан*), (*тарьян*) фиксируется от реки Суры на западе до Иртыша на востоке в составе чувашей (около 30 этнотопонимов), башкир (племя тархан-гайна), западносибирских татар (волость Тархан, Тарханские юрты по Тоболу, Тарханский городок на Тюмени). В форме топонима этноним *тархан* встре-

чается в Среднем Поволжье, в Приуралье, а этноним *чуваши* (Чуваши — тура) в Западной Сибири на Иртыше¹⁴. Естественно, что в Западной Сибири болгарские (или болгаро-кыпчакские) группы могли появиться и значительно позже, в связи с событиями конца XIV в. или даже в XVI—XVII вв., однако ничто не указывает на невозможность участия болгарского (болгаро-чувацкого, болгаро-татарского, болгаро-башкирского) компонента в этническом формировании западносибирских татар Тоболо-Иртышского междуречья. В связи со сказанным интересно заключение Н. А. Томилова о том, что сведения о чувацах-переселенцах в Сибирское ханство отложились «с более ранних времен, с периода правления тайбугинов»¹⁵, т. е. могут восходить к XV в., когда остатки болгарских или болгаро-кыпчакских групп завершили свою консолидацию в составе чувашей, казанских татар, башкир и, как выясняется теперь, западносибирских татар.

В связи со сказанным весьма интересно установление Н. З. Гаджиевой и Б. А. Серебренниковым параллелей в образовании глагольных времен в чувашском языке, азербайджанских говорах северной и восточной части Азербайджана, а также в языке западносибирских татар. Это важное наблюдение заставляет авторов сформулировать для дальнейшего исследования очень похожий на утверждение вопрос: «Не оторвались ли предки западносибирских татар от особого тюркоязычного массива, представленного некогда в бассейне Волги такими языками, как болгарский, чувашский и хазарский?»¹⁶.

2. XIII—XV века, когда в золотоордынское время, особенно в ногайский период, происходят активные передвижения кыпчакских и кыпчакизированных этнических и родоплеменных групп, которые в разной степени влились в состав всех тюркских этносов от Оки до Оби и оказали этнокультурное и этноязыковое влияние на их формирование. При этом существенное значение имело то, что в период апогея политического развития Ногайской Орды под ее протекторатом находился огромный регион от Волги и низовьев Камы на западе и до Иртыша на востоке, т. е. значительные части современных территорий, населенных татарами, башкирами и западносибирскими тюркскими группами.

Именно к этому времени восходит довольно внушительный корпус родо-племенной этнонимии, являющейся общей (в разных сочетаниях) для башкир поволжских и западносибирских татар и ногайцев (*кыпчак, кара — кыпчак, карагай, кидань-ктай-катаи, иштяк-истяк, ногай-нугай, чат-шадшадь-шиды, каратаулы, сыскан, токус-тугыз, торна-турналы-тырнаклы* и др.)¹⁷. О том, что в ногайский период сложилась существенная часть общего этнического компонента тюркского населения от Волги до Иртыша, свидетельствует и то, что в средневековой литературе сибирских и казанских татар (нередко и башкир) называли *нугаями*, восточных башкир и некоторые группы сибирских татар — (*иштяками*) (истяками), а для тобольской, тюменской и тарской группы этноним «нугай» был самоназванием, что в высшей степени примечательно.

3. XVI — XVIII века — период завершения консолидации (на разных таксономических уровнях) тюркских этнических общностей в рассматриваемом регионе. В аспекте нашей темы надо отметить три направления этнических процессов в этот период.

а) Активные политические и этнокультурные связи сибирских татар и башкир с западными казахами (Малого, Среднего жузов), каракалпаками, с начала XVII в. — с калмыками. Продолжалась также инерция более ранних связей с районами Средней Азии. Это привело к инкорпорации в состав сибирских татар, южных и восточных башкир соответствующих этнических групп. С этими событиями надо связывать присутствие в этнонимической номенклатуре башкир и сибирских татар названий *казах, каракалпак, калмак, аргын, джете — уру*), (*джиди — уру*), возможно *табын* и часть этнонимов *сарт, узбек, бухар-бохар*¹⁸.

б) Контакты и взаимодействие западносибирских татар с башкирами. В водовороте сложных политических событий XVI — XVIII вв., видимо, немало башкирских групп вошло в состав сибирских татар и было ассимилировано ими. Это, очевидно, были *бачкыры* (Бачкырская волость) на Таре, *башкурты* — среди барабинцев, некоторые группы айлинцев (айлинцев) и барын-табынцев. Почти полностью растворились в составе западносибирских татар башкирские родоп-

леменные группы, образовавшиеся на основе угро-самодийского субстрата: *бекатин, сынрян, терсяк*¹⁹. Среди башкир они, начиная с XIII в., как значительные родоплеменные организации или самостоятельные волости не упоминаются. Вполне вероятны и обратные процессы: включения западносибирских татар в состав башкир. В целом, несмотря на капитальные исследования Г. Ф. Миллера, Б. О. Долгих, Н. А. Томилова, Д. Г. Тумашевой и др., этническая история и этническое взаимодействие западносибирских башкир и татар во многом остаются неясными.

в) Движение поволжских татар (в т. ч. групп мишарей) в Приуралье и Западную Сибирь. Заселение татарами Приуралья (современных районов северо-западной и северной Башкирии и юга Пермской области), Зауралья и Западной Сибири по своим историческим и этнокультурным результатам представляло, как в территориальном, так и во временном смысле, единый и непрерывный процесс. С миграцией поволжских татар связано распространение с запада на восток этнонимов *казанлы* (казанлу), *казан-татар, уфимские (уфинские) татары, типтар, мишар* и др. Говоря о масштабах этого проникновения, надо подчеркнуть, что это была постепенная эскалация миграционного движения, однако в то же время это было количественное накопление общего, порой сильно смешанного, этнического компонента от Оки до Оби, которое впоследствии вылилось в качественный результат.

4. В XIX в., в связи с существенными изменениями в этническом составе населения Зауралья и Западной Сибири, в территориальном размещении башкир, в силу новых направлений хозяйственного и социального развития населения этих регионов, этнические и этнокультурные связи и контакты между западносибирскими башкирами и татарами ослабевают или прерываются вовсе. С другой стороны, усиливается, особенно со второй половины XIX в., миграционный поток поволжских татар в Западную Сибирь, следовательно, становится активным влияние татарского литературного языка, татарской книжной традиции, профессионального искусства и т. д.²⁰ Возрастающее влияние этих факторов, на наш взгляд, опирается на

общность этнокомпонентов, накопленных этническими образованиями севера Евразийских степей в течение ряда столетий, начиная с эпохи раннего средневековья.

+

Изложенное выше заставляет по-новому взглянуть на дискуссию об истоках и природе формирования западносибирских тюркских этнических общностей и их диалектов. Гипотезы о «самостоятельном» пути этнического развития западносибирских тюркских групп, о «сугубо территориальном» характере их диалектов, о «внезапном» формировании в течение нескольких десятилетий восточного диалекта (или диалектов) татарского языка невозможно считать доказанными. Нет, естественно, сомнения в том, что в этническом формировании западносибирских татар имеется специфика: существенная роль угорского и самодийского субстратов и восточно-тюркских этнокультурных контактов и связей. Однако эта специфика может быть распространена и на более западные территории региона, где в формировании татар (в т. ч. мишарей), чувашей, башкир существенную роль (в разных масштабах) сыграл финский, угорский и, как доказано в последние годы, самодийский субстрат,²¹ а в тюркоязычных группах, в разное время мигрировавших в Среднее Поволжье и Приуралье, значительное место занимали родо-племенные образования центрально-азиатского и алтайского происхождения.²² Следовательно, и с этой точки зрения нет основания отрицать «однородную основу» тюркских этносов Среднего Поволжья, Южного Урала и Западной Сибири. Добавим, что наиболее выразительные языковые параллели между башкирами и сибирскими татарами (употребление звуко-сочетаний *лт*, *мт*, *нт*, *мк*, *нк*, звуковые соответствия *з—с*, *ж—ш*, *ң—н*, совпадения в диалектной лексике)²³ зафиксированы не в зонах контакта этих этносов, а в карандельском и среднем говорах южного диалекта башкирского языка и в разговорной речи тоболо-иртышских татар. Следовательно, эти параллели не могут быть объяснены историческими связями и взаимодействием башкир и татар Западной Сибири. Невозможно также считать доказательством «самостоятель-

ного» пути этнического развития сибирских татар наблюдения лингвистов о связи некоторых черт их языка с языком орхон-енисейских рунических памятников VI—VIII вв., так как во-первых, аналогичные черты и вообще признаки древнетюркского происхождения исследователями неоднократно описывались в башкирском, чувашском и казанскотатарском языках²⁴; во-вторых, было бы принципиально неверно отождествлять историю языка и историю самого этноса. Арханческие черты могли попасть и сохраниться (и это очевидно) в языке сибирских татар, так же как и башкир, через посредство племен Дешт-и-Кыпчака, которые в кыпчакское или ногайское время, в XI—XV вв., включились в этногенез практически всех тюркских образований севера Евразийских степей (хорошо при этом известно, что в Дешт-и-Кыпчаке кочевали различные по происхождению племена, в том числе кыпчакизированные угорские, монгольские и древнетюркские группы). Именно такой ход этнических процессов имеет в виду Э. Р. Тенишев, когда пишет, что упомянутое ассимилятивное сочетание согласных «связывает средний и карандельский говоры башкирского языка с языками сибирских татар, желтых уйгуров и языков ранних рунических памятников».²⁵ Поэтому попытки некоторых исследователей²⁶ удревнить до начала или середины I тыс. н. э. проникновение тюркских племен в Западную Сибирь вплоть до Урала лишь на основе арханческих признаков в современных тюркских языках региона невозможно считать аргументированными.

Таким образом, поволжские, приуральские, сибирские татары, башкиры, а в определенном смысле и чувашы, имели «однородную... основу», которая зачастую носила генетический характер. Восточный диалект татарского языка на рубеже XIX—XX вв. мог сравнительно быстро интегрироваться на базе многих сибирско-татарских говоров лишь на основе и благодаря прежней общности, процесс формирования которой с различной интенсивностью шел с раннего средневековья.

В последнее десятилетие в изучении материальной и духовной культуры сибирских татар достигнуты крупные успехи благодаря, главным образом, работам

Н. А. Томилова, Ф. Г. Валеева, В. Б. Богомолова, Н. Ф. Прытковой и др. Омская школа этнографов предпочитает в своих исследованиях акцентировать внимание на восточных (Саяно — Алтайских) и южных (среднеазиатских) этнических и культурных связях сибирских татар в XVI — XIX в. Сравнительно-историческое изучение этнографического слоя культуры сибирских татар и тюркских этносов Поволжья и Южного Урала задача будущего. Однако даже предварительное ознакомление с результатами упомянутых исследований по народной одежде, прикладному искусству и орнаментике, некоторым (временным) типам жилища, их внутреннему интерьеру и т. д. указывает на множество аналогий и совпадений в культурах башкир, поволжских и сибирских татар. Традиционные социальные организации Западной Сибири и терминология, их обозначающая (ырылу, аймак, тугум...), обнаруживают больше сходства с башкирами, чем с восточными тюрками. Записанное Л. В. Дмитриевой среди барабинцев сказание «Козы — кёрпёч» по сюжету, стилю изложения очень близко к башкирскому эпосу «Кузы-курпеч и Маян-силу»²⁷.

В свете сказанного надо признать обоснованным выделение Н. А. Томиловым южнозападносибирской региональной историко-этнографической области, которая, включая наряду с другими народами, западносибирских, зауральских татар и башкир, подчеркивает генетическую общность некоторых этнокомпонентов и историко-культурные связи этих этносов.

Широкие сравнительно-исторические и сравнительно-типологические исследования культуры тюркских этносов лесостепной Евразии могли бы уточнить, а может, в некоторых моментах изменить утвердившиеся в литературе выводы о культурной общности или различиях в тюркоязычном этнолингвистическом массиве этого региона, о роли в культурных комплексах различных народов и этнических групп этого региона финно-угро-самодийских субстратных элементов, восточнотюркских или западнотюркских компонентов.

В изучении истории культуры сибирских татар было несколько этапов. В 1940 — 1950 гг. некоторые историки и языковеды ТАССР (Л. З. Заляй, Х. Гимади) считали сибирских татар составной частью казанских

татар (татарской нации), а их язык восточным диалектом татарского языка. Пересмотр этой концепции и отступление от нее относится к 1960 — 1970 гг. При этом при внешней тождественности взглядов поволжско-уральских (Казань, Уфа) и сибирских (Омск) исследователей на «самостоятельный», специфический путь этнического развития сибирских татар, внутренняя логика их исследовательского подхода различается. Сибирские историки и этнографы, собрав громадный материал, видимо, под его влиянием и, естественно, под воздействием более тщательно разрабатываемых в сибирских научных центрах центральноазиатских, южносибирских и среднеазиатских линий культурных движений, акцентируют внимание на восточных и южных связях западносибирских татар. Казанские же исследователи оказались под влиянием активно разрабатываемой с 1950 — х годов концепции болгаро-татарской этнической преемственности, в которую, само собой, старые представления о сибирских татарах как субэтнотипе (или этнографических группах) казанских татар не укладываются. Однако, как показывает наш обзор, историческая реальность могла развиваться и иным путем. Для исчерпывающего изучения этой реальности необходимо, чтобы сравнительно-исторический анализ традиционных, стабильных элементов культуры, этнонимии, исторических данных и т. д. охватывал весь северный ареал лесостепной Евразии, на котором в I и II тыс. н. э. происходили финно-угорско-самодийско-тюркские контакты. А более обстоятельное изучение средневековой этнической истории сибирских татар может не только уточнить некоторые аспекты и обстоятельства формирования их культуры и диалекта, но и помочь правильно расставить акценты при оценке болгарского и золотоордынско-ногайского этапов этнической истории казанских татар и башкир.

1. Абрамзон С. М., Потапов Л. П. Народная этногония как один из источников для изучения этнической и социальной истории (на материале тюркоязычных кочевников) // СЭ. — 1975 — № 6. — С. 28 — 29.

2. Там же. С. 41.

3. Там же. См. библиографию в сносках 5 и 6 с. 29 — 30.

4. См. об этом Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав и история расселения // М., 1974. —

С. 30 — 61, 76 — 86 Книга одного из авторов цитируемой статьи, С. М. Абрамзон (Киргизы и их этногенетические и исторические связи // Л., 1971), была в 1972 г. подвергнута на страницах республиканской печати Киргизской ССР крайне несправедливой критике главным образом за богатейший свод данных по родоплеменному составу и родоплеменной этнонимии киргизов в XVIII — XIX вв.

⁹ Арестов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. 1886. Вып. 3 — 4.

¹⁰ См. например Карпов Г. И. Туркмены — огузы (материалы к этногенезу туркменского народа) // Известия Туркменского филиала АН СССР. — Ашхабад, 1945 № 1.

¹¹ Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков // М., Л., 1950.

¹² См. например Кузеев Р. Г. Башкирские шежере // Уфа, 1960; Он же. Роль исторической стратификации родоплеменных названий в изучении этногенеза тюркских народов Восточной Европы, Казахстана и Средней Азии // Доклад на IX МКАЭН (Чикаго, сент. 1973 г.) — М., 1973 и др.

¹³ Баскаков Н. А. Тюркские языки. — М., 1960, с. 155—159

¹⁴ Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XIX в. — Томск, 1981. С. 247 — 250; Валеев Ф. Г. Западносибирские татары во второй половине XIX — начале XX в. — Казань, 1980. С. 15 — 17 и др.

¹⁵ См. об этом: Тумашева Д. Г. Диалекты сибирских татар. Опыт сравнительного исследования. — Казань, 1977. С. 10—11.

¹⁶ Томилов Н. А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI — начале XX в. Автореф. дис. ...докт. ист. наук. — Омск, 1983. С. 23, 25, 29, 38 — 39 и др.

¹⁷ Юсупов Г. В. Булгаро — татарская эниграфика и топонимика как источник исследования этногенеза казанских татар // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. — Казань, 1971. С. 217 — 231.

¹⁸ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. — М., 1974. С. 340 — 343; Томилов Н. А. Тюркоязычное население... С. 18, 63, 65.

¹⁹ Томилов Н. А. Тюркоязычное население... С. 69.

²⁰ Гаджиева Н. З., Серебренников Б. А. Ареальная лингвистика и проблема восстановления некоторых черт исчезнувших языков // СТ. 1977. № 3. С. 12.

²¹ Томилов Н. А. Тюркоязычное население... С. 28 — 29, 72, 113 — 115, 120, 136 — 137, 164, 189, 228 и др.; Тумашева Д. Г., Ахметова Ф. В. Этнические группы сибирских татар по языковым и фольклорным данным // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий — Омск, 1979. — С. 224 — 225; Юсупов Г. В. Указ. соч. С. 218 — 230.

²² Томилов Н. А. Тюркоязычное население... С. 34, 119, 207; Кузеев Р. Г. Указ. соч. (См. Указатель этнических названий).

- ¹⁹ Томилов Н. А. Тюркоязычное население... С. 27, 36 — 38, 73; Кузеев Р. Г. Указ. соч. Гл. V.
- ²⁰ Тумашева Д. Г. Диалекты сибирских татар... С. 273 — 276.
- ²¹ Васильев В. И., Шигова С. Н. Башкиро — самодийские взаимосвязи (к проблеме этногенеза башкир) // Вопросы этнической истории Южного Урала. — Уфа, 1982. С. 36 — 37.
- ²² Кирекбаев Дж. Г. О звуках с, з, и и их развитии в башкирском, туркменском и якутском языках // Уч. зап. БГУ, серия Филол. — Уфа, 1958. Вып. 6, № 5.
- ²³ Миржанова С. Ф. Южный диалект башкирского языка. — М., 1979. С. 98 — 99; Тумашева Д. Г. Диалекты сибирских татар... С. 250 — 251.
- ²⁴ См., например: Хисамитдинова Ф. Г. Об этнографической обусловленности аномальных консонантных сочетаний башкирского языка // Вопросы этнической истории Южного Урала. — Уфа, 1982. С. 78 — 79.
- ²⁵ Тенишев Э. Р. Система согласных в языке древнеуйгурских памятников уйгурского письма Турфана и Ганьсу // Вопросы диалектологии тюркских языков. — Баку, 1963. С. 129.
- ²⁶ Ахатов Г. Х. Диалект западносибирских татар. — Уфа, 1963. С. 14, 64.
- ²⁷ Дмитриева Л. В. Язык барабинских татар. — Л., 1981. С. 32 — 49.

Х. АРГЫНБАЕВ

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ БРАКА У КАЗАХОВ

В условиях дореволюционного Казахстана у казахов бытовали различные формы брака. Брачные отношения казахов и связанные с ними обычаи и обряды позволяют определить особенности эволюции форм брака и понять историю развития казахской семьи. Основные ее формы были обусловлены господством патриархально-феодалных отношений в дореволюционном казахском обществе. Для вступления в брак необходимо было соблюдение определенных ограничений, связанных с экзогамными, социальными, сословными национальными и религиозными нормами.

Экзогамный барьер у казахов в основном ограничивался седьмым поколением. В некоторых районах Казахстана в зависимости от уровня развития социально-экономических отношений он колебался от 5 до 13 колен. Этим объясняются различные, порой противоречивые сведения об экзогамном барьере у казахов у дореволюционных исследователей. В начале XIX в. А. Левшин отмечает, что экзогамный барьер у казахов

охватывает иногда всю совокупность членов рода, например, такого крупного как Жагалбайлы.¹ Неизвестный автор второй половины XIX в. пишет о существовании родовой экзогамии среди казахов северо—восточной части Казахстана.² Впрочем, А. Левшин в той же работе указывал, что соблюдения экзогамных ограничений в пределах казахского рода явление редкое.³ Думается, что свидетельства литературных источников о существовании у казахов родовой экзогамии едва ли соответствуют действительности. К этому заключению побуждают явно произвольные определения понятия как «род», так и «родовая экзогамия».

Число поколений в казахских родах определить трудно. За последние 200 лет у казахов не было родов, ограничивающих свою генеалогию 7—8 поколениями. Следовательно, казахский род объединял гораздо большее число поколений. Преобладание экзогамного барьера в пределах 7 поколений объясняется тем, что за их пределами родственные связи теряются. Казахские термины родства охватывают родственников до 7 колена. После седьмого поколения родственные связи уступают свойственным связям. Брачные запреты в пределах 7 колен нельзя считать родовой экзогамией.

Разные группы казахского населения на обширной территории Казахстана развивались в различающихся исторических условиях. У северных казахов под влиянием России, у оседлого казахского населения в окрестностях Ташкента, Чимкента и Туркестана под влиянием городской культуры юга родственные связи были заметно слабее, чем у казахов отдаленных районов. Это привело к некоторым особенностям в соблюдении экзогамного барьера. И. Алтынсарин отмечал, что во второй половине XIX в. казахами северо—западного Казахстана экзогамный барьер соблюдался до 8—го патрилинейного поколения.⁴ По материалам П. Е. Маковского, у казахов северо-восточного Казахстана в 80—х годах XIX в. экзогамный барьер опустился до 3 колена.⁵ Сырдарьинские казахи до конца XIX в. придерживались экзогамного барьера до 7 поколения, а в начале XX в. нередко были браки в пределах 3—4 колена.⁶ У Семиреченских казахов в конце XIX в. экзогамный барьер строго соблюдался до 8—9 поколения.⁷ По полевым материалам, среди потомков 12 родов пле-

мени Жалаир и рода Сары племени Албан экзогамный барьер строго соблюдается по сей день.⁸ Регулировались ступени экзогамных запретов стариками: аксакалы собирались на сход и договаривались между собой об отмене экзогамного запрета на восьмом колене. Приносили в жертву белую кобылу⁹ и осуществляли первую церемонию сватовства на 8—9 поколении, закрепляя сговор чтением молитвы из корана. Такие решения диктовались необходимостью: компактностью расселения одного рода, их изолированностью от других родов, естественным ростом рода, когда после 7 колена постепенно растворялись родственные связи и т. п. В наше время эти обстоятельства отпали, поэтому среди потомков указанных родов экзогамные запреты соблюдаются по традиции.

Таким образом, для казахов в основном было характерно соблюдение экзогамного барьера до 7 поколения. В начале XX в. в северных районах имели место заключение брачных союзов в пределах пятого поколения.¹⁰ В пределах 3—4 поколений вступали в брак потомки привилегированных социальных групп — султанов и духовенства, но и среди них такие браки были редкостью.¹¹

В XVII—XVIII вв. нарушители экзогамного барьера в пределах 5—6 поколения наказывались строго вплоть до изгнания из рода; двоюродные или же троюродные родственники по нормам обычного права в подобных случаях приговаривались к смерти.¹² В качестве примера можно привести трагедию начала XVIII в. Калкаман — Мамыр из рода Тобыкты¹³. Влюбленные троюродные родственники Калкаман и Мамыр вопреки воле родителей соединили свои судьбы. Старший брат Мамыр Кокенай дал обет убить обоих нарушителей экзогамных норм. Через некоторое время, когда стали затухать страсти, Мамыр поехала с повинной в родной аул в надежде на милость родных. Но своенравный Кокенай убил ее, поразив стрелой из лука. Такая же участь ожидала и Калкамана. Переговоры аксакалов с Кокенаем привели к компромиссу: Калкаман на быстром скакуне должен был пронестись перед натянутой тетивой Кокеная. В случае смерти Калкамана его родственники не должны были требовать за него куна, а если же Кокенай промахнется, то это должно было означать

конец мести. Кокенай промахнулся, но оскорбленный Калкаман, по преданию, навсегда оставил родные места.

В конце XIX — начале XX вв. к нарушителям экзогамного барьера жестокие меры не принимались; в большинстве случаев они подвергались штрафам (аип) и насмешкам, иногда их заставляли развестись.

В заключении брачных союзов у казахов немало важное значение имела социальная принадлежность сторон. Выбор невесты, как правило, был прерогативой родителей и старших родственников жениха. По возможности они старались родниться с относительно равными семьями. Это касалось как привилегированных сословных групп: султанов, ходжи, баев, батыров, биев, так и средних и неимущих слоев населения. В основе выбора партнера лежали экономические расчеты. Это не означает, что зажиточные семьи вовсе не брали себе в невестки девушек из неимущих семей. Крупные баи в качестве второй жены (токал) или пожилые вдовцы охотно сватали девушек из бедных семей за небольшой калым. Встречались факты, когда байские сыновья, влюбленные в красивых или одаренных девушек из бедных семей, сватали их за большой калым. Но бедные джигиты, какими бы они способностями ни обладали, не могли претендовать на руку байской дочери.

В заключении брака у казахов немаловажное значение имела национально-религиозная принадлежность. Брак у дореволюционных казахов в основном был этнически гомогенным. Национальная изолированность, языковой барьер, незнание психологических особенностей и нравов людей из других национальностей служили серьезным препятствием для создания смешанных межнациональных браков. Но строгого запрета, имеющего силу закона, не было; особенно браков между тюркоязычными народами региона, которые к тому же не все исповедовали ислам. Однако и в этом были интересные нюансы. Узбеки, женившиеся на казахках в различных районах Казахстана, образовали этнографическую группу — «чала казахов», которые сейчас вошли в состав казахского народа. По иному складывались брачные взаимоотношения между казахами,

татарами, башкирами, каракалпаками, туркменами и киргизами. Татары жили во всех областных и уездных городах дореволюционного Казахстана. Поэтому в основном байская верхушка казахов, связанная с городом, могла устанавливать свойственные связи с татарами. С остальными тюркоязычными народами в тесных взаимоотношениях находились все казахи сопредельных районов независимо от их социального положения. Наиболее желательными из всех смешанных браков были браки казахов с каракалпаками и киргизами, которые по всем аспектам материальной и духовной культуры были более близкими с казахами.

С представителями славянских народов, исповедующих христианство, или с другими иноверцами брачные союзы казахов заключались в исключительных случаях. По правилам шариата, мусульманам разрешалось жениться на иноверках в том случае, если последние публично отказывались от традиционной веры и принимали мусульманство, казахские обычаи и традиции. Если же обедневшие казахи, долгое время работая по найму в русских деревнях и станицах, намеревались жениться на русской женщине, то по церковным канонам они должны были перейти в христианство.

Переплетение древних народных традиций с догмами ислама внесли некоторые коррективы в историю брака у казахов. По нормам шариата, отец не может жениться на теще сына, запрещается женитьба на маме и старшей сестре жены, а также родные братья не имеют права жениться на родных сестрах.¹⁴ Но последний запрет ислама у казахов не соблюдался. Напротив, согласно полевым материалам, казахи предпочитали такие браки, считая, что они еще более укрепляют родственные узы между семьями родных братьев. В устном народном творчестве можно найти подтверждающие примеры. В народной сказке «Ер Тостюк» бай Ерназар для своих 9 сыновей удачно засватал 9 родных сестер.

По нормам обычного права, муж при жизни жены не имел права жениться на ее младшей сестре. В случае смерти жены такой брак допускался по праву сорората. При жизни жены ее младшая сестра была для него как родная сестра. На старшей сестре жены при любых обстоятельствах вдовец не имел права же-

ниться, так как она для своих младших сестер и братьев всегда считалась второй матерью. Вдова не имела права выйти замуж за свекра и за сыновей родного деверя, а за сыновей старших братьев мужа могла выйти замуж по левиратному праву.¹⁵ Запрещался также выход замуж за родных братьев и женитьба на родных сестрах матери.

Среди казахов самой распространенной формой брака являлась женитьба путем сватовства и выкупа невесты за калым. Сватовство несовершеннолетних осуществлялось по воле родителей или старших родственников детей. В зрелом возрасте нередко бракосочетания осуществлялись и по воле самих молодых. Однако и эта самостоятельность не исключала обязательного сватовства.

До официальных переговоров о сватовстве стороны взаимно узнавали все обстоятельства, свидетельствующие «за» или «против» предполагаемого сватовства. Лишь после подобной негласной «разведки» отец жениха посылал доверенных лиц (жаушы) с официальным предложением.¹⁶

В случае успешного завершения миссии доверенных, отец жениха направлял сватов, которые вели переговоры о размерах калыма, расходах на свадьбу, о приданом, о предварительных сроках выплаты калыма и времени самой свадьбы. Обоюдное согласие о сватовстве закреплялось чтением молитвы (бата), а главный сват со стороны жениха преподносил подарки «бата аяк» или «уки тагар» (мечение), означавшие, что невеста засватана. После этого стороны могли считаться законными сватами. Им готовили блюдо (куйрык — бауыр) из свежесваренного курдючного сала и печенки. Взаимное угощение сватов символизировало установление родственных отношений на долгие годы. Всем сватам со стороны жениха преподносили подарки (куйм).

После завершения сватовства отец жениха постепенно вносил обусловленный калым, жених совершал визиты к невесте (официальные и неофициальные). Отец невесты готовил приданое, совершал ответный визит к отцу жениха и получал подарки (куйм). После внесения всего калыма устраивали свадьбу, как у родителей невесты, так и в доме жениха. Этим завершался длительный процесс сватовства и свадьбы.

Кроме указанной основной формы калымного брака, у казахов бытовали некоторые ее разновидности или варианты. Иногда по каким-то чрезвычайным обстоятельствам крепко подружившиеся мужчины, так называемые «тамыры», взаимно клялись породниться между собой и, тем самым еще более укрепить узы дружбы не только между собой, но и между потомками. Подобное сватовство, как правило, совершалось в том случае, когда их жены ожидали ребенка. Еще не зная, кто может родиться, они договаривались о том, что если родятся у них разнополые дети, то они должны обручаться, а если же оба будут мальчиками, то — стать друзьями, продолжая дружбу отцов. Главным условием такого сватовства («бел куда») была выдача дочери без выкупа (калыңсыз). Примером может служить сговор Карабая и Сарыбая из эпоса «Козы Корпеш — Баянсулу», которые, подружившись во время охоты, договорились в случае рождения у них разнополых детей поженить их без калыма.¹⁷

Обычай сватовства еще не родившихся детей бытовал не только у казахов, но и у туркмен и киргизов, у которых, в отличие от казахов, за невесту платили калым.¹⁸

Другой разновидностью калымного брака у казахов являлся так называемый «колыбельный сговор» (бесик куда).¹⁹ К этому варианту сватовства в основном прибегали хорошо знакомые люди средней состоятельности, так как размеры калыма при «колыбельном сговоре» были значительно ниже обычного. Кроме того, у сватающихся родителей были и житейские расчеты. Если отец мальчика рассчитывал до совершеннолетия сына, не нанося большого ущерба хозяйству, постепенно внести обусловленный калым, то отец девочки в свою очередь рассчитывал в течение нескольких лет пользоваться приплодом скота, получаемым в счет калыма, и не спеша подготовить приданое. Эти же житейские расчеты, в первую очередь людей средней состоятельности, приводили и к сватовству несовершеннолетних детей.

Колыбельный сговор, как указывали многие исследователи, бытовал в прошлом у многих среднеазиатских народов.²⁰ Колыбельный сговор у гиляков обнаружил Л. Я. Штернберг, который писал, что каждая

мать — гадючка, родившая сына, сразу же подыскивала ему невесту из числа новорожденных дочерей родственников и сваталась, привязав к их рученькам шнурок, свитый из собачьих волос.²¹

С калымным браком связан и так называемый «обменный брак» (карыс куда). Об этой форме брака казахов писали многие исследователи.²² Наши материалы подтверждают достоверность сведений о том, что обменный брак у казахов бытовал в основном среди неимущих слоев населения. Бедные семьи официально сватались, однако калым не выплачивался, он компенсировался самой невестой. Обменный брак осуществлялся между двумя сватающимися сторонами, иногда, как отмечал Н. Изразцов, вкруговую между тремя брачущими группами.²³ Подобное сватовство у казахов в зависимости от обстоятельств осуществлялось как в младенческом, так и в совершеннолетнем возрасте жениха и невесты. Как при колыбельном стоворе, так и при обменном браке официально старались соблюдать все обычаи и обряды. Разница заключалась лишь в том, что при колыбельном стоворе платили калым, а при обменном браке меняли невест без выкупа.

Одной из древних форм брака у казахов являлся брак похищением, который к началу XX в. утратил свой первоначальный смысл, хотя и сохранялся в различных вариантах. Наиболее распространенным вариантом являлось похищение своей засватанной невесты. К этому жениха побуждали различные обстоятельства, связанные с нарушением договора сватовства отцом невесты или самой невестой. Если отец невесты, позарившись на большой калым, богатые подарки или высокое положение новоявленного жениха, нарушал уже заключенное сватовство, ранее сосватанный жених прибегал к похищению невесты. Нередко бывали случаи, когда сама невеста способствовала похищению, если новый жених по своим личным качествам уступал прежнему, если новое сватовство сулило ей судьбу второй жены (токал).

Иногда невеста, достигнув совершеннолетия, даже при уплаченном калыме отказывалась от жениха в пользу другого, любимого человека. В таких случаях жениху не оставалось другой альтернативы, кроме похищения невесты.

Похищение женихом своей засватанной невесты с ее согласия или без него, особенно при уплаченном кадыме и после неоднократных упоминаний о выдаче невесты, не считалось тяжким нарушением норм обычного права. Поэтому родители жениха в таких случаях могли отделаться небольшим штрафом в размере одной лошади и халата (ат—шапан аип). Если же до умыкания невесты со стороны жениха не было ни одной просьбы о выдаче невесты, то размеры штрафа могли доходить одного-трех тогузов.²⁴ В любых случаях умыкания невесты родители жениха тут же направляли послов с повинной к родителям невесты, которые, чувствуя за собой вину, примирялись с фактом похищения, если, конечно, со стороны невесты не поступало решительного протеста. Лишь некоторые состоятельные родители из престижных соображений могли затребовать невесту, а затем, официально устроив свадьбу, выдавали замуж с приданым.²⁵

Бытовали и другие варианты похищения девушек. К ним относится умыкание чужой, засватанной невесты, которая, полюбив другого, выходила за него замуж путем ее умыкания. По нормам обычного права этот акт считался тяжким нарушением, наносящим оскорбление всему роду бывшего жениха. Поэтому оскорбленный род предпринимал усилия к тому, чтобы отомстить, приговорив молодых к смерти. Если же молодых не выдавали для расправы, роду похитителя угрожали насилие и грабеж. В регулировании подобных конфликтов доминировала грубая сила. Если инициативу захватывала оскорбленная сторона, то молодым не было пощады. Именно таков сюжет народной трагедии «Енлик-Кебек». Енлик — своенравная, красивая девушка, засватанная богачем из рода Матай племени Найман. Она не любила жениха и не хотела выходить за него замуж. В это время она встречает батыра Кебека из рода Тобыкты племени Аргын. Они полюбили друг друга и Кебек похитил ее. Оскорбленные матаевцы требовали от тобыктынцев смертной казни обоим, в противном случае угрожая набегом. Захваченные врасплох тобыктынцы не сумели стать на защиту молодых и влюбленная пара была убита матаевцами.

В подобных обстоятельствах, если расстановка сил враждующих сторон была равной, то старались прид-

ти к соглашению через суд биев. В случае непричастности родителей невесты, вся тяжесть за конфликт ложилась на плечи похитителя невесты. В случае возврата невесты прежнему жениху, родственники похитителя платили штраф в размере калыма. Если похищенную невесту оставляли у похитителя, то прежнему жениху отдавали калым в двойном размере или двух девушек без калыма.²⁸ В случае причастности родственников невесты к похищению, они возвращали полученный калым и платили штраф прежнему свату или отец невесты мог отдать другую дочь без калыма.

Со второй половины XIX в. в связи с усилением влияния Российской власти в Казахской степи в подобных ситуациях крайние меры, взаимные набеги были отменены законом. Конфликт обычно решался мирным путем. Так, при возвращении невесты прежнему жениху виновник подвергался штрафу от одного до трех тогузов. Однако в 70 годах XIX в. в отдаленных районах Казахстана, таких как Семиречье, еще сохранялась традиция взаимных набегов (барымта) по случаю умыкания засватанной невесты.²⁹

Несколько по иному обстояло дело с умыканием еще незасватанной девушки. В одних случаях влюбленная пара договаривалась о женитьбе, и джигит тайно увозил девушку домой. Подобные факты имели место в случаях, когда жених не мог выплатить желаемый отцом девушки калым. Украденную девушку, во избежание возможных неприятностей в случае погони, некоторое время держали в других аулах. Затем, не откладывая надолго, посылали к отцу невесты послов, которые привозили штраф и подарки, просили согласия на брак. Если род невесты был не очень воинственным и знатным, в большинстве случаев проступок молодых прощали и благославляли на брак.

Если род девушки был сильным, то события с ее умыканием по ее же воле могли принять другой оборот. Так, в 70-х годах XIX в. аяузский богач Тлеули похитил незасватанную дочь капальского феодала Танеке по имени Мана с ее же согласия. Но свенравный Танеке, собрав своих джигитов, тут же напал на аул Тлеули, отобрал дочь и угнал много скота. Спустя некоторое время Тлеули отправляет своих представителей к Танеке, чтобы засватать его дочь. Танеке одумался,

вернул все награбленное и, получив 100 верблюдиц за калым, отдал дочь за Тлеули.²⁸

Как видно, женитьба путем умыкания у казахов начиналась либо со сватовства и завершалась похищением невесты, либо — с похищения девушки и завершалась сватовством и свадьбой. Это свидетельствует о том, что древняя форма женитьбы путем похищения сохранялась в измененном виде, сочетаясь с калымным браком, официальным сватовством и свадьбой.

В эпоху феодальных войн и патриархального рабства среди казахов бытовали безкалымная форма брака с пленницами и рабынями. Во время военных столкновений с соседними народами, в ходе межплеменных усобиц кочевники угоняли стада, охотно брали в плен девушек, женщин и даже подростков. Военная добыча распределялась между предводителями войск и воинами. Девушек и молодых женщин брали в жены самые влиятельные батыры и бии. На этой почве между батырами, претендующими на красивых девушек, происходили конфликты.

До исчезновения патриархального рабства среди казахов можно было частенько встретить заключение брака с рабынями. Обычно, хозяин с рабынями жил на правах любовника, а с рождением ребенка она становилась младшей женой (токал). Об этом рассказывают казахские шежре. Женитьба на пленницах и рабынях была сведена до минимума, почти исчезла к концу XVIII—началу XIX веков.

Среди казахов встречались также браки с отработкой за калым.²⁹ К бракам отработкой прибегали бедные, одинокие люди, не имеющие возможности выкупить невесту. В течение многих лет они работали в хозяйстве отца невесты, отработывая калым. Женясь, они оставались жить у тестя. К таким бракам прибегали отцы, не имеющие сыновей. Приемного зятя казахи называли «күш күйеу» (рабочий зять). Социальное положение примakov осмеивалось; их зачастую называли «зять—шенок» (кушник күйеу). Подобное отношение является результатом социальных процессов, связанных с проникновением новых, несвойственных патриархально-феодальному строю, отношений. Более древней разновидностью этого брака у ка

зиков были так называемые «кирме күйеу» (зять—чужак). По каким-то обстоятельствам, долго живя и работая среди казахов другого рода, мужчина-чужак мог жениться (путем отработки или с выплатой калыма) на девушке того рода. Если он оставался среди родственников жены, его называли «кирме күйеу». Потомки чужака зачастую навсегда оставались в роде матери, составляя, однако, самостоятельный род или родовое подразделение. Так, казахское шежре гласит, что когда-то к баю по имени Байыс из рода каракерей племени найман прибыл с юга одинокий джигит Токтар, который, долгое время живя и работая у бая, женился на его дочери Макта и выделился в самостоятельную семью. Он имел двух сыновей по имени Жанжигит и Байжигит. После смерти отца Жанжигит уехал на родину отца, а младший сын Байжигит остался с матерью и стал родоначальником большого и сильного казахского рода Байжигит племени найман. Его потомки до сих пор живут в Тарбагатайском и Зайсанском районах Восточно—Казахстанской области.³⁰

Итак, как приемный зять (күш күйеу), так и зять-чужак (кирме күйеу), поселившиеся среди родственников жены, являются проявлением древней формы матриликального брака. В эпоху господства патриархально-феодальных отношений они вызывали уже насмешку со стороны родственников жены. Эти формы брака сохранились, с одной стороны, как реликтовое явление, с другой — всецело были связаны с социально-экономическими отношениями, господствовавшими у дореволюционного казахского населения.

До недавнего времени у казахов существовали права левирата (әменгерлик) и сорората (балдыз алу). Древние права левирата и сорората постоянно подвергались изменениям и развитию. Так, если «групповое брачное право на девушек-сестер из другого рода, как отмечает Н. А. Кисляков, — было одной из основ ортодоксального брака» в доклассовом обществе,³¹ то, согласно китайским источникам, левират и сорорат практиковались у древних хуннов «...из опасности, чтобы не пересекся род...»³² В условиях классового общества левират и сорорат были тесно связаны с покупкой невесты за калым и с наследованием иму-

щества, т. е. эти традиции тесно «переплелись со всем его экономическим укладом».³³

У казахов бытует поговорка: «ага олсе женге мұра, ини олсе келин мұра» (если умрет старший брат, то его жена переходит как наследство к младшему брату, если умрет младший брат, то его жена переходит как наследство к старшему брату). Как наследство переходят из рук в руки не только жена, но и дети, движимое и недвижимое имущество умершего. По казахским обычаям, дети младших братьев (родных, двоюродных и троюродных) по отношению к старшим братьям приходятся детьми, а дети же старших братьев по отношению к младшим считаются младшими братьями. Малолетние дети умершего близкого родственника всегда находились под покровительством своих старших родственников. Для этого было необходимо, чтобы молодая вдова с детьми оставалась со своим хозяйством среди родственников мужа. В силу этих обстоятельств близкие родственники умершего мужа старались воспользоваться правом левирата, так как по отношению к вдове все родственники мужа считались «аменгерами»,³⁴ т. е. наследниками брата. Это право осуществлялось согласно степени их родства к покойному. По сведениям Ф. Лазаревского, в первую очередь это право предоставлялось его брату-близнецу,³⁵ затем другим родным братьям, старшим сыновьям старших братьев, двоюродным, троюродным, и наконец, более дальним родственникам. Большой круг родственников, наделенных правом левирата, является свидетельством того, что женщина, за которой в свое время был уплачен калым — выкуп, считалась собственностью не только мужа, но и всех близких родственников. Тем не менее, женитьба по праву левирата имела множество неписанных правил и традиций. Согласно обычаям, право левирата распространялось на всех вдов. Но, в зависимости от различных обстоятельств, это право иногда осуществлялось обязательно, если, особенно, молодая вдова не имела детей от покойного мужа. Иногда вдова оставалась в покое (если она имела взрослых сыновей от покойного мужа или была пожилой).

Право левирата распространялось не только на вдов, но и на невест, в случае смерти жениха. По

праву левирата она должна была выйти замуж за кого-либо из его родных братьев.

Если умирала жена или невеста, овдовевшие муж или жених по обычаю сорората имели право жениться на родных младших сестрах (балдыз) покойной. Но соблюдение сорората, по сравнению с левиратным правом, не во всех случаях являлось обязательным. Так, после смерти жены муж мог изъявить желание жениться на родной незасватанной младшей сестре покойной жены. Но тесть, ничем не рискуя, мог отказать в просьбе зятя. Если левиратное право распространялось и на старших и на младших братьев, то сороратное право, исключая старших, распространялось только на младших сестер. Поэтому, сорорат у казахов назывался «балдыз алу» (женитьба на младшей сестре жены). Сороратное право считалось обязательным, если невеста, за которую полностью уплачен кадым, умирала в отцовском доме.

Среди казахов сохранились, как пережитки древних форм брака, некоторые варианты кузенного брака. Как известно, кузенный брак имеет два варианта. Первый из них, так называемый кросскузенный брак, т. е. женитьба на дочери братьев матери и на дочери сестер отца. Оба эти разновидности кросскузенного брака у казахов имели место. У казахов кровное родство признавалось только по мужской линии, поэтому кросскузенный вариант кузенного брака не являлся нарушением экзогамных норм и двоюродные братья и сестры по отцовской и материнской линиям могли вступать в брачные союзы. Но все-таки предпочтение отдавалось у казахов женитьбе на дочерях братьев матери, чем на дочерях сестер отца. Второй вариант кузенного брака — называется ортокузенным браком, Брак между детьми родных братьев, т. е. брак двоюродных (немерелер) родственников по мужской линии являлся нарушением экзогамных норм, поэтому эта разновидность ортокузенного брака для казахов была чуждой. Вторая разновидность ортокузенного брака, т. е. брачные союзы между детьми родных сестер (болелер) встречались у казахов часто. Для заключения таких браков было достаточно, чтобы родственные отношения их отцов выходили за рамки экзогамного барьера. В этом особенно были заинтересованы

родные (двоюродные, троюродные) сестры, так как их родственные отношения могли служить немаловажным фактором в супружеских отношениях их детей. Соблюдение некоторых вариантов кузенного брака у казахов, кроме реликтового, имело и важное экономическое значение, т. к. людям, имеющим родственные связи, легче было уладить между собой трудности, связанные с выплатой калыма, устройством свадьбы, взаимными подарками, с выдачей приданого.

¹ Левшин А. Описание киргиз — казачьих или киргиз — кайсацких орд и степей. СПб. 1832. — Ч. III. — с. 109.

² П. Обычай киргизов Семипалатинской области — Русский вестник. — 1878. — Т. 137 — с. 23.

³ Левшин А. Указ. соч. С. 109.

⁴ Алтынсарин И. Очерки обычаев при сватовстве и свадьбе у киргиз Оренбургского ведомства. Записки Оренбургского отделения РГО. — Т. I. — 1870. — С. 104.

⁵ Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Вып. I — Омск. 1886. — С. 2.

⁶ Загряжский Г. Юридический обычай киргиз. Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. IV. — СПб., 1876. — С. 155; Гродеков Н. Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Т. I. — Ташкент, 1889. — С. 27—28.

⁷ ЦГА КазССР. Ф. 64, оп. I, д. 4236, л. 69; Изразцов Н. Обычное право (адат) киргизов Семиреченской области. Этнографическое обозрение. Кн. XXXIV. — 1897, № 3. — С. 70—71.

⁸ Полевые записи в Талды — Курганской (1960) и Алма-Атинской (1968) областях.

⁹ Приношение в жертву животного белой масти связано с тем, что казахи белую масть домашних животных, особенно лошадей, издавна считали священной и чистой.

¹⁰ Полевые записи в Павлодарской (1961) и Целиноградской (1966) областях.

¹¹ Полевые записи в Павлодарской области (1961).

¹² Левшин А. Указ. соч. С. 169.

¹³ Кудайбердиев, Шакарим. Стихи и поэмы (на каз. яз.). — Алма-Ата, 1988. — С. 151—167.

¹⁴ Загряжский Г. Указ. соч. С. 155—156; Маковецкий П. Е. Указ. соч. С. 2; Гродеков Н. Указ. соч. С. 28—29.

¹⁵ Гродеков Н. Указ. соч., С. 29.

¹⁶ Алтынсарин И. Указ. соч. С. 104.

¹⁷ Лазаревский Ф. Свадебные обычаи у киргизов Оренбургского ведомства // Московские ведомости. — 1862, № 151; Козлов И. А. Обычное право киргизов // Памятная книжка западной Сибири. Омск, 1882. — С. 330.

¹⁸ Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов // Сборник этнографических материалов. №2. — Л., 1927. — С. 14; Абрамзон С. М. Свадебные обычаи киргизов Памира // Труды АН Тадж. ССР. Т. 120. — 1960. С. 81; Ето же. Киргизы и их этнографические и историко-культурные

связи. — Л., 1971. С. 223; Джумагулов А. Семья и брак киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960. — С. 31.

¹⁹ Левшин А. Указ. соч. С. 99; Ибрагимов И. Этнографические очерки киргизского народа //Русский Туркестан. Вып. I. — М., 1872. — С. 126; Маковецкий П. Е. Указ. соч. С. 2; Кустанаев Х. Этнографические очерки киргизов Перовского, Казалинского уездов. — Ташкент, 1894. С. 22.

²⁰ Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. — Л., 1969. — С. 87; Абрамзон С. М. Указ. соч. С. 223.

²¹ Штенберг Л. Н. Семья и род у народов северо-восточной Азии. — Л., 1933. — С. 28.

²² Козлов И. А. Указ. соч. С. 331; Гродеков Н. Указ. соч. С. 60.

Изразцов Н. Указ. соч. С. 74.

²⁴ «Тогуз» — единица штрафа, состоящая из девяти голов крупного рогатого скота.

²⁵ Баллюзек Л. Ф. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона //Записки Оренбургского отделения РГО. Вып. II. — Казань. 1871. — С. 79—80; Добромыслов А. И. Суд у киргизов Тургайской области в XVIII—XIX веках. — Казань, 1904. — С. 45—46.

Баллюзек Л. Ф. Указ. соч. С. 82—83.

²⁷ ЦГА Каз. ССР. Ф. 64, оп. I, д. 4236, л. 85, 86; Изразцов Н. Указ. соч. С. 87.

²⁸ ЦГА Каз. ССР. Ф. 64, оп. I, д. 4236, л. 86; Изразцов Н. Указ. соч. С. 88.

²⁹ Тонов В. Д. Обычаи и обычное право киргиз //Записки РГО по отделу этнографии. Т. XVIII. Вып. 2. СПб., 1891. С. 75.

³⁰ Полевые записи в Тарбагатайском и Зайсанском районах (1956, 1959).

³¹ Кисляков Н. А. Указ. соч. С. 90.

³² Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена. Т. I. — М., 1950. — С. 58.

³³ Кисляков Н. А. Указ. соч. С. 90.

³⁴ Термин «аменгер» в смысле «наследник» употребляется только по отношению к вдовам в связи с левиратным правом (эменгердик).

³⁵ Лазаревский Ф. Указ. соч. №158.

И. М. ДЖАББАРОВ

С. П. ТОЛСТОВ И ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ НАУКА В СРЕДНЕЙ АЗИИ

В плане издательства «Фан» УзССР на 1960 год к публикации готовился узбекский перевод книги известного исследователя Средней Азии, крупного этнографа, археолога, историка и востоковеда Сергея Павловича Толстова «По следам древнехорезмийской цивили-

лизации», изданной ранее на многих языках в стране и за рубежом. По просьбе автора ответственным редактором узбекского издания назначили меня. В связи с этим пришлось выехать в Москву, чтобы встретиться с Сергеем Павловичем, моим учителем и наставником, оказавшим мне такое весьма почетное доверие, и получить у него вступительную статью для нового издания книги. С. П. Толстов охотно согласился выступить с предисловием для узбекского читателя. По состоянию здоровья он не мог написать и вступительную статью, продиктовал мне, эта статья впоследствии была переведена и издана в узбекском варианте книги.

В этой статье Сергей Павлович, перелистывая отдельные страницы из своей биографии, заметил, что его интерес к истории и этнографии народов Средней Азии зародился в те годы, когда молодежь под влиянием пафоса революционной борьбы и тяжелой победы в гражданской войне стремилась внести свою лепту в мировое революционное движение. Он, вступая в ряды ЧОН (части особого назначения, созданные в период иностранной интервенции и гражданской войны для борьбы против контрреволюции), думал о судьбах угнетенных народов Азии, Африки и Латинской Америки. По его словам, революция победила в нашей стране, а в мире немало еще оставалось народов, которые боролись за свою свободу и независимость. С этого времени он решил посвятить себя грядущим революционным событиям в дальних странах. Для этого надо было знать этнографию народов мира. Поэтому Сергей Павлович с юности начинает увлекаться наукой, изучающей культуру и быт различных народов. «С жаждой начал читать книги по этнографии, — вспоминает он, — особенно зачитывался страницами замечательных произведений известного ученого XIX в. Элизе Реклю, описавшего величественные памятники, созданные древними народами. Исключительное впечатление оставили у меня страницы, посвященные грандиозным памятникам, созданным древними майя на Юкатане и в Гватемале, таинственным развалинам Зимбабве на берегах реки Лимпопо в Южной Африке, развалинам дворцов и храмов Ангкорвата (Индокитай) и Борабудура (Индонезия) и другим памятникам. После того как я стал научным сотрудником по любимой моей отрасли науки, к концу 20-х годов из множества проб-

дем этнографии СССР я избрал наименее изученную в то время этнографию Средней Азии, в том числе совершенно не изученную этнографию Хорезма. На этом поприще было слишком много работы. Являвшиеся в недавнем прошлом окраинной царской России, республики Средней Азии только начинали освобождаться от колониализма. Обострилась классовая борьба. Чтобы поднять край до уровня развитых районов СССР, необходимо было проделать огромную работу. Естественно, эта сложная и почетная задача не могла не пробудить у молодежи энтузиазма и энергии».¹

С огромным воодушевлением рассказывал Сергей Павлович о своих мечтах об исследовании Востока еще в студенческие годы. Будучи студентом исторического факультета МГУ, он увлекся проблемами этнографии народов Поволжья. В процессе изучения материальной и духовной культуры этих народов, по его собственному выражению, он обратил внимание на одну важную деталь: многие элементы культуры народов Поволжья свидетельствовали о древних связях их с Средней Азией. У него возникло тогда твердое убеждение о том, что древние исторические связи между народами нашей страны на сегодняшний день должны были служить укреплению дружбы народов, полному уничтожению межнационального недоверия, доставшегося нам в наследство от колониального периода. «Особенно тянуло меня тогда к Хорезму. В наше время, когда процесс взаимного сближения национальных культур становится самым важным элементом национального развития, — говорил Сергей Павлович, — для решения этой исторической задачи недостаточно было ограничиться изучением накопившихся в музеях коллекций или относящихся к проблеме книг. Самым важным для меня стало — побывать в этих местах самому. Я должен был собственными глазами видеть живую культуру Хорезма, лишь после этого прийти к каким-либо важным историко-культурным выводам».² Это было его твердым научным кредо, чему следовал он всю жизнь.

Далее С. П. Толстов причину своего увлечения Хорезмом объяснял тем, что буржуазная наука слишком запутала историю народов Востока. Он говорил, что всегда вызывали в нем возмущение и раздражение по-

пытки буржуазных авторов отрицать прогрессивное развитие народов Востока, которые якобы обречены на необратимый вечный застой. Надо было найти неопровержимые доказательства того, что и народы Востока, как и европейские народы, прошли сложный прогрессивный путь развития, пережили такие же общественно-экономические формации, как и они, что история вовсе не знает деления народов на Восток и Запад. И он для решения этих благородных задач возлагал на хорезмский материал большие надежды, что впоследствии было полностью оправдано.

С. П. Толстов приехал в Хорезм впервые в 1929 г., еще будучи студентом МГУ, вместе со своим другом, впоследствии крупным ученым-этнографом Л. П. Потаповым. С этого времени он навсегда связал свою научную судьбу с этим своеобразным районом, метко названным им «Среднеазиатским Египтом». Этот древний оазис в низовьях Амударьи, по справедливому определению М. А. Итиной, благодаря специфическим климатическим условиям превратился в естественный музей под открытым небом, поражающий воображение каждого попадающего туда впервые. Она пишет: «В 1937 г. под руководством С. П. Толстова начала работы Хорезмская экспедиция, исследованием которой открыли для науки реальный Хорезм Геродота, Страбона, Беруни, Макдиси, Истахри, Якута и принесли ему, автору и вдохновителю крупнейших открытий на землях древнего Хорезма, мировую славу».

Молодой талантливый ученый С. П. Толстов еще в студенческие годы, совмещая учебу с работой в Московском областном музее и в Центральном музее народоведения, начал первые полевые исследования в составе антропологической комплексной экспедиции МГУ в 1925—1927 гг. В результате в последующие два года у него появляется целая серия научных работ по этнографии национальных меньшинств Поволжья. После поездки в Хорезм в составе историко-этнографической экспедиции в 1929 г., изучавшей туркмен-йомутов и узбеков Куняургенчского и Ходжейлийского районов низовьев Амударьи, круг его научных интересов изменяется, и он с Поволжья в основном переключается на изучение истории и этнографии народов Средней Азии.

Огромная любовь и жажда знаний окончательно определили научное направление его деятельности, и он, поступив в 1932 г. в аспирантуру ГАИМКа в Ленинграде по специальности история и археология Средней Азии, неоднократно выезжает в республики Советского Востока. В частности, он по заданию музея народов СССР для сбора экспонатов несколько раз побывал в Средней Азии и на основе собранных материалов создал большую среднеазиатскую экспозицию, о чем сообщает в своем капитальном труде «Древний Хорезм». В год поступления в аспирантуру появилась его содержательная работа «Очерки первоначального ислама», сыгравшая большую роль в развитии исламо-

Известно, что 30-ые годы, когда происходило становление советской исторической школы в острых дискуссиях и идейных столкновениях, когда требовалось разоблачение различных буржуазных концепций, расистских, панисламистских, пантюркистских и прочих антинаучных теорий, были самыми трудными. С. П. Толстов находился на самых передовых позициях этой сложнейшей работы. Необходимо было не только дать отпор идейным противникам, но и глубоко перестроить все отрасли исторической науки на основе марксистско-ленинской методологии. Талантливый пылкий молодой исследователь выступает с теоретическими докладами и статьями, способствовавшими становлению марксистской исторической науки, определению основных черт советской школы в этнографии. Такие его работы как «Проблемы истории докапиталистических обществ» (1935 г.), «Проблемы генезиса и развития феодализма» (1939), «Наука о расах и расизме» (1938), «Некоторые проблемы всемирной истории в свете данных современной исторической этнографии» (1961 г.) и многие другие труды С. П. Толстова оказали значительное воздействие на развитие исторических дисциплин, в том числе этнографии и востоковедения, ведения в нашей стране.

В годы Великой Отечественной войны Отделение истории АН СССР находилось в Ташкенте. Там, по рукописи изданного впоследствии известного труда «Древний Хорезм», вернувшийся с фронта С. П. Толстов в 1942 году защитил свою докторскую диссертацию. В том же году в столице Узбекистана состоялась

научная сессия, посвященная этногенезу народов Средней Азии. На ней с двумя проблемными докладами выступил молодой доктор наук С. П. Толстов. Оба доклада: «Основные проблемы этногенеза народов Средней Азии» и «Аральский узел этногенетического процесса» сыграли исключительную роль в развитии исторической науки в Средней Азии, в том числе и в Узбекистане. Важным этапом в этом направлении явилась прошедшая во Фрунзе в 1956 г. сессия по этногенезу киргизского народа, где основным докладчиком был Сергей Павлович. Он в своем выступлении в широком плане показал основные этапы этногенеза и этногенетических связей народов Средней Азии с Сибирью, Центральной и Передней Азией, Восточной Европой, Индией и т. д. Его концепции являются основополагающими в этих сложных проблемах и в настоящее время.

Огромное значение в решении проблем истории, этнографии, археологии народов Среднеазиатского региона, в том числе и нашей республики имеет многолетняя работа созданной и возглавляемой С. П. Толстовым до последних дней его жизни Хорезмская комплексная археолого-этнографическая экспедиция АН СССР. Состоящая из нескольких отрядов, в том числе двух, иногда и трех этнографических, экспедиция вот уже более полувека проводит невиданные по масштабу исследования низовьев Амударьи и Сырдарьи, районов Приаралья. Результаты комплексного изучения нашли свое отражение в многотомных капитальных трудах и материалах экспедиции, в многочисленных монографиях, научно-популярных книгах, брошюрах и статьях его сотрудников, и особенно в замечательных, глубоких по содержанию работах руководителя экспедиции С. П. Толстова. Его капитальные труды, особенно «Древний Хорезм», «По следам древне-хорезмийской цивилизации», «По древним дельтам Окса и Яксарта» и другие явились эталоном для историков, этнографов, археологов и искусствоведов Средней Азии, в частности Узбекистана. Как справедливо заметил М. А. Итина, «Комплексное археолого-этнографическое направление исследований Хорезмской экспедиции, задуманное и осуществленное С. П. Толстовым, открыло, с одной стороны, для этнографов

большие возможности ретроспективных исследований проблем этногенеза, типов хозяйства, истории общественного строя, материальной и духовной культуры, семейного быта современных народов Средней Азии; с другой стороны, перед археологами возникла возможность исторических реконструкций и исследования эволюции форм общественной организации и семьи, древних традиций, национальной архитектуры, анализа древних верований с привлечением материалов по современным пережиткам доисламских верований, изучением древних истоков музыкальной культуры Хорезма и т. д. При этом чрезвычайно важно, что объектом археолого-этнографических исследований явилась единая историко-этнографическая область, что давало возможность проследить пути ее исторического, этнического, хозяйственного и культурного развития на протяжении тысячелетий». В последних трудах руководителя экспедиции С. П. Толстова собраны и систематизированы данные, послужившие основой для решения большого круга теоретических проблем, уточнения периодизации истории Хорезма и Средней Азии в целом, особенно для обоснования тезиса о господстве рабовладельческого уклада в регионе в домусульманский период. В экскурсах книги «Древний Хорезм», в частности, исследуются малоизученные вопросы о пережитках родо-племенной организации в древней и средневековой Средней Азии, истории ирригации, военного дела и вооружений Хорезма, падения Греко-бактрийского государства, классовой борьбы в Согдиане в VI в. н. э., проблемы религиозной идеологии, ее эволюции и течения, начиная с ранних ее форм, связанных с дуальной организацией, тотемизмом, магией. Значительное большинство его трудов (около трехсот) относятся к среднеазиатской проблематике, охватывающей широкий круг вопросов — это и историческая роль кочевников и полукочевников, их взаимоотношения с земледельческим населением, особенности их образа жизни и общественного строя, пережитки родо-племенных отношений, характер, сущность и происхождение отдельных обычаев и обрядов, культура и быт степных скотоводческих племен и их верования, хозяйство, орудия труда, жилище и утварь древних земледельцев и др. Ближайший соратник Сергея Павловича известный

этнограф Т. А. Жданко, с большой теплотой вспоминая годы совместной работы, в личной беседе со мною говорила, что пожалуй, нет области среднеазиатской исторической этнографии, не затронутой его исследованиями. Богатство и многогранность его работ и, что самое главное, каждая из них, представляется ли она читающему убедительной или очень спорной, будоражит мысль, вызывает исследовательский интерес, стремление к научному поиску, новым гипотезам, к новой постановке, казалось бы уже давно решенных вопросов.

Очень большое значение придавал С. П. Толстов совместным археолого-этнографическим исследованиям. «Важно отметить, — писал он, — что археологические работы развивались в неразрывной связи с работой этнографических отрядов экспедиции... Эта комплексность исследования дала нам возможность протянуть прочные нити исторической преемственности от культуры древних народов и племен Приаралья — через средневековые — к современным народам Средней Азии, вскрыв самобытные истоки их богатой и яркой культуры».⁵ Далее С. П. Толстов особо подчеркивает, что кропотливо прослеживая эту преемственность, — то в формах народных жилищ современных народов Хорезма, развивающих традиции раннесредневековой хорезмской архитектуры, то в народном орнаменте, перекликающемся с художественными образами Топраккала, то в женских украшениях современных узбеков, туркмен и каракалпаков, почти тождественных тем, которые мы видим на древнехорезмийских монетах и топраккалинских женских портретах и т. д. — мы подводим прочный документальный базис под обоснование законного права народов Советской Средней Азии на их замечательное культурное наследство.⁶

Хорезмская комплексная экспедиция сделала не только выдающиеся открытия в истории древней культуры народов, населявших низовья Амударьи и Сырдарьи, создала ценные этнографические труды, но и явилась прекрасной школой подготовки местных среднеазиатских историков, археологов и этнографов. С первых же дней создания экспедиции в ее составе работали ставшие впоследствии известными учеными, академики АН УзССР Я. Г. Гулямов и С. К. Камалов,

член-корреспондент АН УзССР Р. Н. Набиев, доктора наук Р. Косбергенов, А. Джикиев и др.

Как справедливо заметила Итина М. А., одна из ближайших учениц С. П. Толстова, благодаря своему огромному научному, педагогическому и организаторскому таланту и самоотверженной преданности науке, он сумел объединить вокруг себя большое число археологов и этнографов, подготовив из них квалифицированных специалистов по разным разделам археологической и этнографической науки, обеспечить, таким образом, возможность проведения научных исследований в широких тематических и хронологических рамках.⁷ А это позволило, в свою очередь, создать капитальные обобщающие историко-этнографические труды. К ним относятся подготовленная и изданная под общей редакцией С. П. Толстова коллективная двухтомная монография из серии «Народы мира» — «Народы Средней Азии и Казахстана» (М., 1962 г.), цикл работ по историко-этнографическому атласу, в написании которых принимали непосредственные участие среднеазиатские ученые, что свидетельствовало о значительном развитии исторической науки в республиках Советского Востока. Огромная заслуга принадлежит С. П. Толстову в создании капитальных исторических трудов, в частности по истории отдельных республик, издаваемых в Средней Азии, в изучении богатейшего наследия великих мыслителей прошлого, особенно гениального ученого-энциклопедиста Беруни. Вступительная статья к I тому сочинений, последнего, написанная Сергеем Павловичем, является образцом объективной оценки научного подвига великого ученого Востока, примером глубокого изучения исторического наследия народов Средней Азии.

Неоценима роль Хорезмской экспедиции и ее руководителя С. П. Толстова в охране памятников древности, которая помимо научного аспекта имеет сугубо практическое значение. Благодаря их активной деятельности и принятым конкретным мер по охране исторических памятников на территории Хорезмской области, Каракалпакии и Туркмении, как пишет М. А. Итина, «удалось сохранить для исследований среди массива распаханных земель площади уникальной неолитической стоянки Толстова; исключить из фонда

осваиваемых площадей территорию Северного дворцового комплекса Топрак-кала и, таким образом, увеличить охранную зону вокруг памятника в целом... Не менее важной задачей, — и это относится ко всем среднеазиатским регионам, где сохранились исторические памятники на ныне освоенных территориях, — является борьба за то, чтобы дело не ограничивалось, установлением охранной зоны вокруг памятников, а к ним была бы еще подведена эффективная система дренажа, ибо освоение земель влечет за собой поднятие уровня грунтовых вод, что губительно сказывается на сохранности сырцовых сооружений. Научно-исследовательская деятельность и практические меры по сохранению единственного в своем роде заповедника исторических памятников — древнего Хорезмского оазиса — вот тот путь, по которому и впредь будет следовать Хорезмская экспедиция».⁸

Одним из пророческих предсказаний С. П. Толстова, исходя из результатов многолетней работы экспедиции, была судьба Арала и Низовьев Амударьи. Он был автором ряда записок для правительства и публично выступал с научными докладами о рациональном использовании водных ресурсов и земель древнего орошения. К сожалению, в условиях застоя и административно-нажимного метода правления его слова оставались голосом вопиющего в пустыне.

Важную роль в историческом осмыслении прошлого и разработке среднеазиатской тематики имело то, что благодаря работам Сергея Павловича «некоторые из частных для истории Хорезма вопросы переросли в интереснейшие экскурсии, привлекающие читателя глубиной анализа разнообразных источников, оригинальностью сопоставлений, огромной эрудицией автора». С. П. Толстов подходил к решению историко-этнографических проблем масштабно, комплексно и с необыкновенно широким размахом, умело используя результаты смежных наук. Круг вопросов, затронутых в его работах, выходит далеко за рамки собственно хорезмийских и даже среднеазиатских проблем. Главные темы исследования — периодизация истории и реконструкция основ общественного строя, хозяйства и культуры — рассмотрены в работах Сергея Павловича на широком фоне истории народов Средней Азии и стран Востока в

целом. Его исследования по различным аспектам этнографии, особенно по методологическим проблемам и современной тематике, по исторической географии и этнонимике, религиоведению и вопросам духовной жизни, палеоантропологии и этнической истории намного расширили круг научных интересов местных историков, археологов и этнографов.

С. П. Толстов призывал также к проведению широкомасштабных этнографических исследований в регионе не только прошлого, но и современности. Ему принадлежит приоритет изучения современных этнических процессов. Он неоднократно говорил, что мы еще отстаем в деле фиксации и этнографического исследования грандиозных изменений, происшедших на наших глазах в культурно-бытовом укладе нашей социалистической Родины. Считая эту работу великой по масштабам и небывалой по своей новизне, призывал этнографов быть новаторами, работая не покладая рук над собиранием, научной интерпретацией этого богатейшего материала. Вспоминая эти наставления нашего учителя, самоотверженного исследователя, отдавшего всю свою жизнь науке, продолжатель его дела замечательный этнограф Т. А. Жданко с гордостью говорила, что Сергея Павловича всегда отличала глубокая убежденность в жизненности и значимости этнографической науки. Он называл ее «очень сложной, но именно поэтому чрезвычайно интересной наукой», «исключительно перспективной», подчеркивал актуальность этнографических исследований в современных условиях социалистического общества, определил «большие и все более растущие задачи этнографов.

Признанием выдающихся заслуг С. П. Толстова в развитии историко-этнографической науки в Средней Азии является избрание его почетным академиком АН УзССР, присвоение ему высоких званий Заслуженного деятеля науки Узбекской, Таджикской ССР и Каракалпакской АССР.

К сожалению, мы — его ученики и последователи — историки и этнографы Средней Азии — еще не можем сказать, что полностью осуществили те благородные научные задачи, которые были выдвинуты выдающимся ученым, замечательным наставником С. П. Толсто-

вым в его многотомных трудах, оставаясь должниками перед его светлой памятью.

¹ Жаббаров И. Фанга багишланган умр. Тошкент, «Фан», 1987, с. 8.

² Жаббаров И. Указ, работа, с. 8.

³ Итина М. А. Проблемы археологии Хорезма (к 40-летию Хорезмской экспедиции). «Советская археология», №4, М., 1977, с. 42.

⁴ Итина М. А. Хорезмская экспедиция — основные этапы и перспективы исследований. Материалы научной конференции, посвященной 40-летию хорезмской экспедиции. М., 1978. С. 15.

⁵ Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945—1948 гг. М., 1952, С. 13.

⁶ Там же, с. 13—15.

⁷ Итина М. А. Проблемы археологии Хорезма, «Советская археология», №4, 1977, с. 44.

⁸ «Советская этнография», №1, 1984, с. 59.

⁹ История, археология и этнография Средней Азии, М., «Наука», 1968, с. 6.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АО** — Археологические открытия
ВА — Вопросы антропологии
ГИМ — Государственный исторический музей
ДИ — Декоративное искусство
ДТС — Древнетюркский словарь
ИВ — Институт востоковедения
ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры
ИГАИМК — Известия Государственной академии истории материальной культуры
ИМКУ — История материальной культуры Узбекистана
ИРГС — Императорское Русское географическое общество
ИЭ — Институт этнографии
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии
ЛО ИЭ — Ленинградское отделение Института этнографии
МАЭ — Музей Антропологии и этнографии
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР
ПИДО — Проблемы истории докапиталистических обществ
СА — Советская археология
САГУ — Среднеазиатский государственный университет
Средазкомстарис — Среднеазиатский комитет по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы
СТ — Советская тюркология
СЭ — Советская этнография
ТИИАЭ — Труды института истории, археологии и этнографии
ТИЭ — Труды Института этнографии
ТКАЭЭ — Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции
ТОВЭ — Труды Отдела Востока Гос. Эрмитажа
ТС — Тюркологический сборник
ЮТАКЭ — Южно-Туркменистанская археологическая комплексная экспедиция

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редколлегии	5
1. С. Камалов. О жизни и научной деятельности Татьяны Александровны Жданко	7
2. Основные научные труды Татьяны Александровны Жданко	14
3. Б. Х. Кармышева. К вопросу об украшениях из птичьих перьев у народов Средней Азии и Казахстана	27
4. Н. П. Лобачева. Значение общины в жизни семьи (по материалам свадебной обрядности хорезмских узбеков)	41
5. Х. Есбергенов. Вопросы этнической истории и традиционной культуры каракалпаков	53
6. А. А. Алламуратов. Каракалпакское нагрудное украшение хайкель	77
7. С. Г. Кляшторный, Л. М. Левина. Об одной рунической надписи с городища Алтын — асар (Восточное Приаралье)	87
8. А. Н. Жилина. Традиционные поселения Хорезмского оазиса (XIX — начало XX в.)	97
9. Е. Е. Неразник. Бартольд и некоторые вопросы этнографии Хорезма	112
10. Б. И. Вайнберг. Новые материалы к истории западных районов Хорезма в XIV—XVI вв.	122
11. В. Н. Басилов. Духи шаманки Момахал	138
12. М. С. Бердыев. Происхождение и распространение плова (к вопросу об этнических истоках элементов культуры)	150
13. Г. Н. Симаков. О функциях клобучка в соколиной охоте народов Средней Азии и Казахстана	161
14. Г. П. Васильева. Украшения — обереги у туркмен	171
15. Н. А. Дубова. Антропологические особенности туркмен и древнее население степей севера Средней Азии	183
16. А. М. Решетов. Уйгуры в Таджикистане	194
17. Л. Ф. Моногарова. Об этнической принадлежности населения Горно — Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикской ССР	201
18. В. П. Курылёв. Казахские тамги как знаки родовой принадлежности	210
19. И. Б. Молдобаев. Об этнических и культурных контактах киргизов с каракалпаками	222
20. Р. Г. Кузеев. Об общности компонентов в этногенезе тюркских народов в лесостепном регионе Евразии	231
21. Х. Аргынбаев. Традиционные формы брака у казахов	244
22. И. М. Джаббаров, С. П. Толстов и историко — этнографическая наука в Средней Азии	259

75 коп.

НУКУС
КАРАКАЛПАКСТАН
1989